

Introduction

Bien que plus de six décennies se soient écoulées depuis la fin du conflit, depuis une vingtaine d'années les rayonnages des librairies et les cérémonies de récompenses cinématographiques ne cessent de voir passer un corpus croissant d'œuvres traitant de la guerre d'Algérie sous forme de romans et de films. Soutenue par des travaux universitaires, cette production artistique est le témoin crédible d'une transformation culturelle en train de se produire chez les lecteurs et les spectateurs français. Non seulement elle reflète l'intégration socioculturelle d'une génération de nouveaux citoyens français, qu'ils aient vécu cette guerre ou qu'ils soient nés après, mais elle démontre également un intérêt croissant dans la relation passée, présente et future entre l'Algérie et la France. Cette étude se propose d'examiner cette relation, en commençant par la manière dont elle fut articulée et incarnée par l'homme et l'écrivain que fut Albert Camus.

Albert Camus naît le 7 novembre 1913 dans le petit village rural de Mondovi, en Algérie, dans une famille pauvre de la classe ouvrière. L'année suivante, son père est mobilisé dans la Grande Guerre et ne tarde pas à tomber lors de la bataille de la Marne. Orphelin tout bébé, Albert va vivre à Alger avec sa mère et son frère aîné, dans un petit appartement du quartier de Belcourt où la famille s'installe chez sa grand-mère maternelle. Dans ce foyer, qui comprend également un oncle, la grand-mère est la matriarche, dominante et pragmatique, qui inculque à Albert la valeur du travail dur et honnête. Sa mère en revanche est une femme douce et bonne, qui ne dit pas grand-chose et n'a pas été à l'école. Ni elle, ni la grand-mère, ni l'oncle ne savent lire, tandis que la soif d'apprendre d'Albert lui vaut de décrocher une bourse qui lui permet d'aller au lycée puis, plus tard, à l'université. Malgré la tuberculose qu'il contracte à 17 ans et ses tribulations tant personnelles que professionnelles, il connaît un succès constant jusqu'à sa mort prématurée dans un accident de voiture le 4 janvier 1960. Il meurt dans le pays où il s'était bâti une spectaculaire carrière de journaliste, romancier, dramaturge et essayiste – la

France, encore à l'époque une grande puissance coloniale. Ce qui, comme nous le savons, ne devait pas durer.

Il existe déjà d'excellentes biographies d'Albert Camus, et cette étude n'a pas pour objet de raconter une nouvelle fois l'histoire de sa vie. Elle se veut une biographie intellectuelle dans le sens où elle suit la carrière d'écrivain de Camus afin de dévoiler les différentes facettes de sa pensée éthique. Les racines de sa réflexion s'enfoncent dans le sol fertile de son enfance et des années formatrices de son adolescence. Plutôt que de partir dans toutes les directions, elle s'est approfondie et consolidée, comme un chêne. Ainsi, nous en examinerons différents aspects afin d'étudier leurs dimensions à plusieurs étapes de sa carrière : tout d'abord en tant que romancier débutant originaire d'Alger la coloniale et l'exotique, terre du soleil ardent et de la justice pénale inégalitaire, puis en tant que journaliste politique, ce qui le mènera d'Algérie en France, où il travaillera dans la Résistance contre l'occupant nazi et le régime de Vichy ; suivi de son rôle d'éminent intellectuel et essayiste de la guerre froide, qui le conduira à affronter un autre géant intellectuel de l'époque, Jean-Paul Sartre ; et enfin, en tant qu'artiste profondément introspectif, qui cherche à éclairer les puissants, sans s'oublier lui-même, sur leur complicité avec des systèmes destructeurs ainsi que sur la possibilité de la grâce.

Ce qui distingue Camus en tant qu'intellectuel, c'est sa volonté d'engager un dialogue avec d'autres intellectuels par le biais de son style et de son sujet ; plus impressionnant encore, ses écrits continuent d'interpeler des auteurs, des journalistes, des romanciers et des réalisateurs aujourd'hui. Auteur prolifique et engagé dans les problèmes brûlants de son époque – le colonialisme, la guerre mondiale, la bombe atomique, le nazisme, le communisme, l'impérialisme soviétique et occidental, et les mouvements nationalistes en plein essor en Afrique du Nord et en Europe de l'Est – Camus a produit une œuvre conséquente consacrée à la tradition humaniste de recherche de la vérité. Cette quête philosophique se concentre sur des questions qui le taraudèrent aux jours les plus sombres de l'histoire humaine : à quel moment la violence est-elle justifiée ? Comment une société civile doit-elle punir ses transgresseurs ? Quand la juste lutte pour la liberté devient-elle un outil d'oppression ? Comment convaincre les puissants ? Quels rôles l'art et la joie jouent-ils dans la réalisation de soi et la lutte pour la justice ? Ces interrogations sont importantes dans nos vies publiques et privées, et elles restent pertinentes dans nos débats actuels sur l'avenir de la démocratie occidentale et celui de la démocratie elle-même. Je pense en particulier aux grands événements à la fois géopolitiques et nationaux qui se sont déroulés depuis la fin de l'apartheid en Afrique du Sud, aux guerres conduites par les États-Unis après le 11 Septembre et au Printemps arabe, mais aussi au mouvement Black Lives

Matter aux États-Unis, aux Gilets jaunes en France et à ses manifestations dans les départements outre-mer, au meurtre de journalistes et aux persécutions d'activistes en Russie et en Turquie, à la réaction des Néo-Zélandais au massacre de la mosquée de Christchurch, aux émeutes de rue à Porto Rico, à Hong Kong et en Iran, aux incessantes demandes de réforme démocratique dans toute l'Afrique et, aujourd'hui, aux manifestations sur toute la planète contre les dirigeants et les puissances complices des excès du capitalisme et contre l'utilisation continue des énergies fossiles. Dans ces exemples, qui illustrent divers degrés de violence, de retenue et de dialogue, je vois la persistance de l'applicabilité de l'axiome de Camus sur la révolte et la révolution.

Autre aspect qui place Camus à part dans le monde des intellectuels : son œuvre de dramaturge, d'auteur de nouvelles et de romancier, très différente de ses travaux de philosophe et de journaliste. Dès *L'Étranger*, son roman le plus lu, non seulement en France mais également dans le reste du monde, il était clair que son style sobre, extrêmement chargé de sens, laisserait une marque indélébile dans la littérature mondiale. Toutefois, c'est une chose qui se traduit mal dans le théâtre. Malgré la prédilection de Camus pour la tradition classique et la tragédie grecque, Christine Margerrison (2017, p. 71) souligne que le manque de profondeur psychologique, de contradictions internes et de motifs des personnages empêche les pièces de Camus d'avoir la même qualité durable que sa fiction.

Elle l'impute à son recours à l'universel, au fait de « chercher un refuge dans l'universalisme plutôt que d'affronter le défi que représente l'Autre » (2017, p. 75). En tant qu'Algérien français, ou pied-noir, Camus s'est également vu faire ce reproche pour ses histoires dont l'action se situe en Algérie, accusation que des générations successives de lecteurs ont portée et qui ont souvent conduit à la censure, notamment dans son pays natal. À la fin des années 1950 et au début des années 1960, lorsque les récits de torture par l'armée française agitaient les intellectuels français, Pierre Vidal-Naquet, Sartre et d'autres condamnèrent l'inquiétude de Camus face aux tactiques terroristes des insurgés, qu'ils interprétaient comme une manifestation de sa sensibilité colonialiste. De même, ses critiques littéraires percevaient des lacunes dans son œuvre qui contourne les aspects les plus douloureux et les plus choquants du système colonial en Algérie. Évoluant dans un cadre colonial français, la population indigène y est silencieuse et anonyme – « pratiquement inexistant[e] » selon l'auteur algérien Kateb Yacine. Kateb a illustré les failles des romans de Camus en comparant *L'Étranger* et *Lumière d'août* de William Faulkner (1932), qu'il cite pour sa richesse des évocations de la culture et des dialectes noirs, en dépit du racisme de l'auteur (Kateb, 1975). En ce qui concerne *L'Étranger*, Conor Cruise O'Brien (1970, p. 22-23) qualifie le verdict de culpabilité du jury « d'irréaliste » et correspondant

au « mythe » d'une Algérie française où un Européen et un Arabe seraient traités de la même façon par la justice : « ce qui est adouci et déformé, en étant rendu non-colonial, c'est la nature de l'autorité française¹ ». De même, dans *Culture and Imperialism*, Edward Saïd discrédite le statut de *L'Étranger* en tant qu'expression universelle d'un « isolement existentiel » en dépeignant Camus comme l'héritier d'une longue tradition littéraire coloniale (Saïd, p. 172).

Kateb, O'Brien et Saïd ont souligné le silence de l'œuvre littéraire de Camus face à l'injustice coloniale et à l'antagonisme entre les populations européennes et indigènes. Plus récemment, dans *Albert Camus, the Algerian: Colonialism, Terrorism, Justice*, David Carroll avance l'argument selon lequel *L'Étranger* de Camus s'inspire de la domination coloniale afin de la subvertir en révélant le côté pernicieux de la politique assimilationniste. Il est clair que les réflexions de Camus sur la liberté et la justice sont fondées sur une connaissance de terrain de l'inégale distribution des droits et des injustices qui en découlaient en Algérie. Cependant, malgré son engagement par le biais d'un journalisme prônant une politique d'État aspirant à « l'intégration » et l'extension des droits de citoyenneté aux Algériens musulmans, et bien qu'il ait dénoncé sans relâche les erreurs de la politique coloniale, de la censure gouvernementale et de la répression militaire en Algérie, dans l'ensemble les Algériens ont catalogué Camus parmi les colonialistes français haïs. Le centenaire de sa mort y est passé sans tambour ni trompette, mais pour autant, son nom est connu et ne laisse pas indifférent. Il reste un point de référence. Que les Algériens le lisent et l'admirent ou pas, il continue de figurer dans l'héritage de la guerre d'indépendance de l'Algérie et dans la naissance de leur nation. Son style capte encore l'attention et l'imagination de ceux qui continuent à le lire.

À l'instar de sa condamnation conjointe de la torture et du terrorisme, son indépendance politique dans le contexte de la guerre d'Algérie et sa tentative de respecter les droits tant des Européens que des Algériens indigènes étaient un « compromis » jugé « réformiste et donc réactionnaire » explique Jean Yves Guérin. Alors qu'au contraire,

« Renvoyer dos à dos, penser ensemble les violences, c'est ne pas trier entre leurs victimes, entre les proches et les lointaines, entre "nous" et "eux", les "autres". C'est [...] refuser toute discrimination sociologique ou géopolitique de la compassion. C'est aussi préparer une réconciliation ultérieure » (Guérin, 2017).

Jean-Jacques Gonzales développe ce qu'il considère comme « l'utopie » méditerranéenne évoquée par la position politique de Camus vis-à-vis de l'Algérie.

1. Voir la lettre de Camus de 1954 à M. Hädrich, citée dans CAMUS Albert, *Œuvres complètes I (1931-1944)*, Paris, Gallimard, 2006, p. 1269.

Plutôt que de choisir l'un ou l'autre camp, Camus reste fermement attaché à un inarticulable « nous » semblable aux « enfants africains » que l'on découvre dans le dernier manuscrit, inachevé, de Camus, *Le Premier Homme* (1994, p. 166).

« Camus déserte cette partition, sans cesse rejouée, il introduit une perturbation dans cette rivalité mimétique en cessant de ressembler à l'un ou à l'autre tout en ressemblant aux deux, sans être ni l'un ni l'autre, trahison absolue qu'aucun camp ne peut accueillir. [...] Il ne put pas, il ne voulut pas choisir entre les deux camps qui lui étaient imposés par l'Histoire, il préféra le *et*, conjonctif, complexe et risqué, au *ou* disjonctif, simplificateur et reposant, position dont personne n'a la moindre idée. » (Gonzales, 2007, p. 602)

Abd Al Malik, artiste contemporain, réalisateur et auteur formule ce « et » dans ces termes :

« Quand Camus parle de l'endroit d'où il vient, [...] il parle des pauvres. C'est l'équivalent d'une cité. Tout de suite ça matche avec un gamin qui vient de nos cités aujourd'hui. [...] tout d'un coup on se dit "OK, c'est l'un des nôtres!" Quand un auteur, Camus, parle de justice et de révolte, tout à coup on se dit que ce n'est pas juste un écrivain, en fait c'est un frère. Et ce qu'il nous dit là, c'est quelque chose qui peut nous nourrir, et qui m'a nourri dans mon quotidien. Comment devenir un homme? Il est ce tuteur qui permet que la plante pousse droit. Et je suis cette plante. »

Ce *et* – ce qu'Abd Al Malik appelle « un équilibre » ou « la position médiane [...] la plus difficile² » – est ce que j'espère capturer dans cette étude, qui se donne pour objet de lier la révolte de Camus et la révolution d'auteurs visant à dévoiler des chapitres de la guerre d'Algérie cachés sous des couches de silence auto-imposé ou de censure et d'obscurcissement officiels.

Camus lui-même avait connu cette affiliation, qu'il avait partagée publiquement au moment même où il se préparait au pire. Après avoir confié à son ami et ancien professeur, Jean Grenier, dans une lettre datée du 4 août 1958 : « Je crois comme vous qu'il est sans doute trop tard pour l'Algérie » il avait accepté une invitation de l'association de pieds-noirs « L'Algérienne » à Paris. Le 13 novembre 1958, Camus reçoit leurs accolades tout en improvisant quelques commentaires. Il parle des leçons que l'Algérie lui a données : « leçons de bonheur » et « leçons de souffrance et de malheur » qui pèsent d'autant plus lourd dans la « tragédie » du conflit armé en train de se dérouler. Il s'identifie avec le pays où il est né et avec « les colons » et révèle qu'il tire une de ses plus grandes fiertés d'avoir contribué à un corpus littéraire, à une « école » informelle qui, peut-être, bâtit « l'Algérie de demain » – « nous l'avons faite hier. » L'Algérie préfigurée dans ses écrits et dans

2. AL MALIK Abd, « 4 Questions à Abd Al Malik », in *Albert Camus : l'icône de la révolte*, dossier de presse, 4 décembre 2019, [publicsenat.fr], p. 3.

ceux de ses homologues « écrivains algériens » – « autant de noms arabes que de noms français » souligne-t-il, – partage les mêmes qualités : une « force de vie » une « terre » et une « manière d'aborder des hommes » avec courage, foi, ténacité et obstination. Tout en reconnaissant ouvertement qu'il a fait des erreurs et qu'il en fera peut-être encore, il conduit avec ses mots jusqu'au cœur du sujet. Bien qu'elle soit un « territoire » maudit, selon le mot d'Assia Djébar (2007, p. 274), la terre que lui et les autres écrivains algériens ont imaginée prend forme dans les œuvres de cette étude « dans la même langue et dans la liberté » – et dans un souci de justice, ajoute l'interlocuteur de Camus.

Je ne me souviens pas de la première fois que j'ai lu *L'Étranger*, ni si je l'ai d'abord lu en anglais ou en français. En revanche, je me souviens nettement d'avoir été troublée par son personnage, à la fois intrigant et repoussant, et par ce meurtre qui paraissait si insensé. La conduite du juge et l'interrogation des témoins m'ont laissée frustrée et confuse, et les cris haineux de la foule au moment de son exécution supposée ont provoqué en moi de l'horreur. Ce que je sentais surtout, c'était qu'il y avait une énigme au cœur de cette curieuse histoire et que je n'avais pas réussi à en déchiffrer le code. Des années plus tard, grâce à d'autres, notamment Alice Kaplan, Jeanyves Guérin, David Carroll et, plus récemment, Kamel Daoud, je me suis rendu compte que j'avais été dupée par son apparente simplicité. J'étais passée à côté de la profondeur de la manipulation des clichés sociaux et littéraires mis en œuvre pour exposer si puissamment la fausseté de postulats judéo-chrétiens tenaces. Je n'avais pas su non plus appréhender la nature de la rupture de Meursault avec l'absurde. Meursault en est l'incarnation jusqu'à ce que son choix fatidique de prendre l'arme de Raymond le transforme à la fois en agent inconscient et en victime d'un système corrompu, raciste et extrêmement stratifié. La tragédie qu'il essaie d'éviter avec son geste fatal était inévitable. Comme le remarque Camus des années après la publication de *L'Étranger*, « L'absurde suppose l'absence de choix. Vivre c'est choisir. Choisir c'est tuer » (Camus, 2013b, p. 288). Le colonialisme avait créé une situation telle que toute action visant à échapper à l'absurde produisait nécessairement des bourreaux et des victimes, une idée qu'il confirme dans *Le Premier Homme* (1994, p. 353) où nous pouvons lire : « Jacques, qui s'était jusque-là senti solidaire de toutes les victimes, reconnaît maintenant qu'il est aussi solidaire des bourreaux. Sa tristesse. Définition. » De bien plus d'une manière, « Le Camus de 1958 [...] est le même que le Camus de 1938 » pour citer Olivier Todd, biographe de Camus (Todd, 1999, p. 735).

En réalité, c'est grâce à l'ingénieuse lecture et réinterprétation de *L'Étranger* par Daoud dans *Meursault, contre-enquête* qu'a germé l'idée de ce livre. Daoud n'est pas le seul auteur de nationalité ou d'ascendance algérienne à s'être engagé

directement, si ce n'est avec Camus et ses écrits, au moins avec les mêmes questions philosophiques et selon la même approche. Parmi les nombreuses œuvres disponibles, celle de Daoud et de trois autres viennent immédiatement à l'esprit à cause de leur style et de leur sujet : *La Seine était rouge*, de Leïla Sebbar, un récit façon documentaire qui revient sur le 17 octobre 1961 ; le film *Hors-la-loi*, de Rachid Bouchareb, l'histoire de trois frères pendant la révolution menée par le FLN (Front de libération nationale) ; et *Moze*, de Zahia Rahmani, une forme de témoignage très personnel évoquant la perte et le renouveau pour les harkis, ces Algériens qui avaient rejoint les rangs de l'armée française en tant qu'auxiliaires. Toutes ces œuvres mettent en lumière la guerre d'Algérie, mais également les principes au cœur de la philosophie et de l'éthique de Camus de manières qui ont échappé à la critique jusqu'à maintenant. Tous les quatre commencent dans un état de révolte contre l'injustice, le plus souvent en brisant un silence imposé par la censure, ce qui en fait des œuvres politiquement engagées. Leur base est également la question philosophique centrale des moyens et des fins de la révolution dont Sartre et Camus ont débattu il y a bien longtemps, rejoignant Aimé Césaire, Frantz Fanon et Francis Jeanson, entre autres. Ce qu'il y a de plus novateur dans ces œuvres, et par conséquent ce qui oblige à les associer à celles de Camus – bien qu'elles aient largement assez de mérite par elles-mêmes – c'est leur inclusion de la perspective de l'Autre, l'Autre algérien indigène, d'une façon qui étend les concepts clairs, condensés, universels de la réflexion de Camus, tel un pont jeté vers le monde postcolonial. Par leur dialogue entre ex-colonisateurs, ex-colonisés et décolonisés investis dans la période coloniale, elles facilitent la compréhension.

En prenant pour fondement de cette étude le débat entre Camus et Sartre sur les moyens et les fins de la révolution, nous examinerons des exemples de révoltes avant et après la guerre d'Algérie, qu'elles aient pris la forme de désobéissance civile pacifique, d'insurrection armée, d'engagement littéraire ou de guerres de mémoire. Le traité éthique de Camus sur l'action politique, *L'Homme révolté*, se distingue particulièrement dans la discussion qui va suivre. On y trouve aussi un certain nombre d'articles et d'éditoriaux, en plus des œuvres littéraires, éléments préparatoires que nous examinerons également. Après avoir exposé la corruption et les inégalités en tant que journaliste travaillant en Algérie et dénoncé les crimes commis par les Allemands et la milice de Vichy dans la France occupée, l'expérience des purges d'après la guerre, ainsi que le bombardement d'Hiroshima et de Nagasaki donnèrent à sa réflexion sur la révolution sociale une teinte plus austère et plus mûre. La science de la destruction de masse le conduisit à adopter la liberté d'expression et la solidarité internationale comme moyens de prédilection pour obtenir des réformes politiques. Néanmoins, ce qu'il note dans ses cahiers sous

le titre « Révolte » en juillet 1945 représente sa position fondamentale quant à l'action politique : « il y a une justice [...] à fonder la seule valeur constante dans l'histoire des hommes qui ne sont jamais bien morts que pour la liberté » (Camus, 2013b, p. 139). Camus n'était pas un pacifiste. N'oublions pas qu'il s'était engagé en 1939, mais que le mauvais état de ses poumons lui avait valu d'être réformé. Lorsqu'il écrivait pour le journal clandestin *Combat* dans la France occupée par les nazis, il était prêt à mourir pour la Résistance et il échappa à une mort certaine en jetant rapidement un article de *Combat* qu'il avait sur lui juste avant d'être abordé par un officier allemand qui allait l'interroger. C'était un combattant, souvent le stylo à la main ou devant la presse à imprimer, engagé dans une lutte pour la justice défendant les valeurs indissociables de vie et de liberté, lutte qui dura toute sa vie.

Fort de son expérience dans la résistance intellectuelle, Camus prône au départ la révolution politique. Cependant, après la libération de Paris, dans sa quête des fondations d'une société civile juste, il ne tarde pas à s'inquiéter de ce qui va advenir *après* la révolution. Jeanyves Guérin, éditeur du *Dictionnaire Albert Camus*, et d'autres spécialistes parviennent à un consensus en ce qui concerne l'élan éthique de Camus confronté à des catastrophes humaines comme la guerre civile et la torture. « Il faut penser aux lendemains de la guerre et à la construction d'un monde nouveau³. » Comme le dit Denis Salas, « la paix est à construire autant que la violence est à désamorcer⁴ ». Une des leçons les plus douloureuses pour Camus fut la purge d'après-guerre des intellectuels et des écrivains français, qu'en tant que membre du Comité national des écrivains et rédacteur en chef de *Combat*, il avait soutenu au départ. Ses écrits en faveur d'une justice rapide mais mesurée, visant à amputer le membre malade du corps politique, reconnaissent la nature arbitraire et excessive de la peine capitale. À ses yeux, le principal danger auquel était exposée la société française d'après-guerre était la médiocrité. Après que les premières peines de mort eurent été prononcées, il en vint à désavouer cette prise de position et on peut lire dans ses cahiers : « Déchirement d'avoir connu l'injustice en croyant servir la justice⁵. »

En 1946, alors qu'il écrit *La Peste*, réfléchissant à la fin et aux moyens, il note les prémisses de *L'Homme révolté* :

« La fin de la révolte est la pacification des hommes. Toute révolte s'achève et se prolonge dans l'affirmation de la limite humaine – et d'une communauté de tous les hommes, quels qu'ils soient, en deçà de la limite. Humilité et génie. » (2013b, p. 189)

3. GUÉRIN Jeanyves, « Haine », in *Dictionnaire Albert Camus*, Paris, Robert Laffont, 2009, p. 365.

4. SALAS Denis, « Torture », in *Dictionnaire Albert Camus*, op. cit., p. 894.

5. GUÉRIN Jeanyves, « Épuration », in *Dictionnaire Albert Camus*, op. cit., p. 260.

Le Troisième Reich avait été vaincu. Pourtant, dans le contexte de la guerre froide, l'analyse perspicace que fait Camus des idéologies révolutionnaires destructrices repère la menace persistante posée par le marxisme. Cependant, après la Seconde Guerre mondiale, les travaux intellectuels issus des colonies sont dominés par les adhérents au marxisme. Un rapide aperçu d'ensemble montre, outre « Orphée noir » (1948), l'essai de Sartre en préface à *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française* de Léopold Senghor, *Peau noire, Masques blancs* (1952) et *Les Damnés de la terre* (1956) de Frantz Fanon, *Discours sur le colonialisme* (1955) d'Aimé Césaire, *Portrait du colonisé, précédé du portrait du colonisateur* d'Albert Memmi (1957) – au point que Camus fait figure d'aberration. Bien qu'il soit aujourd'hui salué comme l'image du courage politique, notamment depuis la publication de *Le Premier Homme* (1994), dans le contexte de la guerre civile d'Algérie, suivi par la biographie de Camus d'Olivier Todd en 1996 et, aux États-Unis, de *The Burden of Responsibility* de Tony Judt (1998), *L'Homme révolté* vaut à Camus à l'époque de sa publication une critique aussi cinglante qu'humiliante dans la revue de Sartre, *Les Temps Modernes*.

À l'été 1956, bien après la publication de *L'Homme révolté* et presque un an après le massacre de Philippeville et la répression militaire qui fit prendre un virage décisif à la guerre d'Algérie, tandis que l'impérialisme soviétique en Afrique et en Europe de l'Est pèse sur son esprit, Camus note : « Il faut avoir l'idée de la civilisation qu'on veut créer. L'abolition de la propriété privée n'est pas un but. C'est un moyen » (2013c, p. 227). Ses réserves vis-à-vis des moyens de la révolution inspirée du marxisme s'intensifient avec la bataille pour l'indépendance menée par le FLN et son usage tactique du terrorisme. Cependant, après avoir pris la parole dans une salle de conférence d'Alger en janvier 1956 pour appeler à une trêve civile, il cesse les interventions publiques et plonge à la place dans ses souvenirs pour y trouver des détails et des personnalités à injecter dans son travail de création. Dans le récit inachevé de sa vie, *Le Premier Homme*, Camus se livre à une profonde méditation sur ses racines méditerranéennes et sur la civilisation algérienne tant espérée qui ne vit jamais le jour, que Gonzales décrit comme une vision utopique « face à un enracinement et à une origine à construire⁶ » (2007, p. 605). La guerre va détruire toutes les illusions et Gonzales avance que l'intensification de l'implication de Camus dans une œuvre créatrice porte sa conviction que, bien que fermement algérien, « il est d'Algérie sans en être » (2007, p. 607).

Sartre, dont les idées philosophiques et les convictions politiques aiguillonnèrent et défièrent Camus toute sa carrière, affirma après sa mort que la politique

6. Italiques ajoutées.

d'intégration dans l'Algérie française, beaucoup débattue mais jamais réalisée, était une « carotte » après laquelle les indigènes « galoperaient » – mais qu'il n'était « pas question de l'accorder » (Sartre, 1961, p. 168-169). De même, il considérait la formulation de « la limite humaine » de Camus comme un leurre complice de la politique coloniale. Il pensait que pour les Algériens indigènes, le seul moyen d'obtenir justice était de renverser les institutions coloniales, y compris la base du système capitaliste, la bourgeoisie. Selon Sartre, les colonisés, une fois indépendants, pourraient acquérir la distance objective nécessaire pour remettre en question le *statu quo* et construire une société nouvelle. La liberté donne un pouvoir de négation autant qu'un pouvoir d'affirmation, et au-delà du rejet du système qui les avait opprimés et réduits en esclavage, ils pourraient construire un état correspondant à leurs choix et à leurs ambitions. Le marxisme, en tant que moyen de la révolution sociale, fournissait autant une rupture qu'une opportunité.

Les deux écrivains fondaient leur réflexion, outre la valeur de la liberté, sur la prémisse éthique de la solidarité humaine, mais de manières distinctement différentes. De nombreux analystes ont écrit sur l'éthique telle que la concevaient ces deux penseurs et ont débattu, en particulier, pour savoir si Sartre propose une réponse à la question qu'il pose à la fin de *L'Être et le Néant* : l'éthique est-elle possible sur la base de sa propre théorie de l'ontologie ? Ses *Cahiers pour une morale* abordent le concept de la justification de la violence en tant que réaction. Cependant, David Pellauer, traducteur des *Cahiers*, suggère qu'on ne peut pas trouver des principes normatifs et leur application dans les écrits de Sartre. Les assertions de Sartre semblent plutôt reposer sur une « norme a priori » lorsqu'il déclare que la liberté de l'individu est nécessairement liée à la liberté des autres et que du point de vue du Moi conscient, un choix est intrinsèquement toujours bon et par conséquent, bon pour tous. En gros, les individus libres sont tous liés parce que notre liberté individuelle repose sur la protection de la liberté de tous⁷. Sartre suivrait ce raisonnement jusqu'à l'extrême de la désobéissance civile collective et violente contre la violence de l'État, sans tenir compte des conséquences. Pour Sartre, la valeur de la liberté et sa transcendance de l'oppression servent de base à l'action, d'autant plus que les conséquences sont difficilement mesurables. La volonté de liberté dans l'Algérie française relevait naturellement de ce type de mouvement collectif. Sartre justifiait ainsi la violence des rebelles issue de la révolte individuelle puisqu'elle visait à libérer les autres de la tyrannie et de l'oppression, tandis que Camus, en se fondant sur sa conception de la solidarité, mettait

7. Certains penseurs estiment que *Pour une morale de l'ambiguïté* (1947) de Simone de Beauvoir a fourni la base éthique de l'existentialisme sartrien.

en doute la validité de telles actions. À la manière d'un juge, Camus examinait méthodiquement l'efficacité et la justice de ces actes afin de déterminer leur valeur et contrebalançait cette valeur avec les risques de nouvelles formes d'oppression.

Dernier point de comparaison et de contraste qui sera abordé entre ces deux auteurs : leur conception de l'art et de la littérature. Dans *Qu'est-ce que la littérature?* Sartre parle de la littérature engagée comme d'un acte politique et articule ses idées sur la littérature en relation avec l'histoire telle qu'elle est élaborée par la dialectique marxiste. Camus, en revanche, avance dans *L'Homme révolté* et plus tard dans son « Discours de Suède » que cette formulation va dans le mauvais sens parce qu'elle réduit la pratique de l'art à la servitude. Par le libre exercice de leur talent, les artistes sont nécessairement et *involontairement* engagés dans la lutte du peuple contre les forces d'oppression, et il utilise le terme « artiste » comme une métaphore de la liberté de pensée et d'action – c'est-à-dire, indépendamment des forces historiques. Camus ne rejette pas le principe de littérature engagée. Cependant, il rejette les auteurs qui, « par une surenchère de désespoir, ont revendiqué le droit au déshonneur, et se sont rués dans les nihilismes de l'époque » (1958, p. 1073). L'indépendance politique de Camus n'exclut pas la responsabilité de l'artiste. Il parle des « devoirs » et des « engagements difficiles » de l'écrivain au service de « la vérité » et de « la liberté ». « Quelles que soient nos infirmités personnelles, la noblesse de notre métier s'enracinera toujours dans deux engagements difficiles à maintenir : le refus de mentir sur ce que l'on sait et la résistance à l'oppression » (1958, p. 1072). *La Peste* et *Le Premier Homme* sont des exemples majeurs de cet engagement.

Quoi qu'il en soit, les deux auteurs usèrent de leur liberté pour dénoncer la corruption et défier les censeurs d'État qui cherchaient à dissimuler des informations et à étouffer la volonté politique du peuple. Jeune homme à la fin des années 1930, Camus dénonça la pauvreté et l'oppression dont était victime la population locale et apporta son soutien à Messali Hadj, un des fondateurs de l'ENA (Étoile nord-africaine) et futur chef du MNA (Mouvement national algérien). Le MNA, précurseur du FLN, dont le FLN fut l'émanation terroriste et le rival, était tout autant engagé dans la lutte pour l'indépendance de l'Algérie. En 1945, Camus dénonça le massacre d'indigènes à Sétif et Guelma par les forces françaises après les manifestations anti-françaises. Son dernier acte de résistance fut « Algérie 1958 » dans lequel il esquisse les lignes d'un projet de paix et accuse le gouvernement français d'inconstance. Camus y rappelle ce moment-clé de 1945 : « Les événements de 1945 auraient dû être un signal d'alerte⁸. » De la même façon, il avertit

8. CAMUS Albert, « Algérie 1958 », in *Actuelles III. Chroniques algériennes*, Paris, Gallimard, 1958, p. 201.

les dirigeants français de ne pas tomber dans la logique de violence du FLN ; en même temps, il légitime le refus des abus institutionnels du colonialisme français à l'égard des Algériens natifs : « le mensonge répété de l'assimilation » cimenté par des élections truquées, la redistribution inégale des biens agricoles et des allocations sociales, ainsi que la douleur psychologique et le « complexe d'humiliation » suscité par l'attitude hautaine ou désinvolte de nombreux colons français (Camus, 1958, p. 200-201). À tort ou à raison, Sartre était clairement du côté de l'histoire en ce qui concerne la guerre d'Algérie. En brisant le silence officiel autour des sujets de la torture et du viol, deux des plus grands tabous de la guerre d'Algérie, Sartre, sa partenaire Simone de Beauvoir et le cercle d'auteurs qui adhéraient aux *Temps Modernes* prêtèrent leur notoriété aux campagnes publiques en faveur des réfractaires à la mobilisation et des victimes de torture qui dénonçaient les pratiques d'interrogatoires de l'armée française.

Les musulmans soupçonnés d'appartenir à un mouvement nationaliste, le MNA ou le FLN, étaient visés par les Français. Ils étaient également la cible du FLN qui pratiquait des tortures échappant à la censure des intellectuels français. Un document retrouvé sur un chef du FLN, Youcef Zighoud, précise : « Le FLN mène la guerre sur deux fronts : contre l'autorité française en réclamant l'indépendance au nom du peuple algérien ; contre le peuple algérien, pour s'imposer à lui comme son représentant » (Hamoumou et Moumen, 2015, p. 325). Suite à une série d'attaques organisées le 1^{er} novembre 1954 qui sera surnommé la Toussaint rouge, les soupçons et la haine se répandirent dans la campagne algérienne après le début de ce que les chefs du FLN qualifièrent de lutte nationale pour « l'État algérien, souverain, démocratique et social dans le cadre de l'islam » (Crapanzano, 2011, p. 48). Telle une maladie, elle infesta les villages et attisa les anciennes rivalités tribales. L'armée française tenta de contenir la rébellion en transférant des villages entiers dans des camps de regroupement et engagea des locaux comme auxiliaires, les harkis, à l'aide d'une campagne de propagande. L'objectif était de gagner les cœurs et les esprits. Mais quand la lutte se déplaça à Alger, la bataille politique fut perdue. Après que le 28 décembre 1956 les attentats à la bombe du FLN dans des sites fréquentés par les pieds-noirs culminèrent avec l'assassinat du maire Amédée Froger, le 7 janvier 1957 le gouverneur-général Robert Lacoste ordonna au général Jacques Massu, commandant de la dixième division parachutiste, d'utiliser tous les moyens nécessaires pour détruire les infrastructures du FLN. Dix mois plus tard, des fouilles illégales dans la casbah, place forte du FLN, et le recours à des tactiques du FLN comme la torture et le terrorisme conduisirent à la capture du chef du FLN, Saadi Yacef, et à la mort de son principal lieutenant, Ali la Pointe. Mais en ayant recours à de tels expédients, la France

avait perdu sa position de supériorité morale. Selon l'historien Alistair Horne, le refus initial du gouvernement français de négocier avec le FLN s'était avéré être un obstacle majeur dès le départ. Lorsqu'il accepta de négocier sous la houlette du président Charles de Gaulle, la population pied-noir se sentit profondément trahie et quelques généraux, dont certains avaient fait part de leur inquiétude quant à la protection des Français, tentèrent un coup d'état manqué – le putsch des généraux des 21-26 avril 1961 – révolte coordonnée qui transforma les activités terroristes de l'OAS (Organisation de l'armée secrète) en guerre civile larvée.

Le FLN finit par remporter la bataille politique, et par conséquent la guerre, avec la signature des accords d'Évian l'année suivante. C'est alors que commença l'exode. Alors que l'Algérie faisait légalement partie de la France depuis 1848, le processus de décolonisation « entraîna la disparition des mécanismes juridiques, institutionnels et économiques que les Français avaient utilisés pour rendre l'Algérie française » avance Todd Shepard dans *The Invention of Decolonization* (2006, p. 8). Malgré un discours politique d'inclusion distinctement métropolitain pendant tout le processus de colonisation de l'Algérie et d'annexion par la République française, le père de la Cinquième République, le président Charles de Gaulle, défit unilatéralement les textes et les promesses officiels et abrogea les droits de citoyenneté des Algériens musulmans. La politique de de Gaulle démentit sa propre déclaration du 4 juin 1958 : « Je déclare qu'à partir d'aujourd'hui il n'y a plus qu'une seule catégorie d'habitants, il n'y a plus ici que des Français à part entière avec les mêmes droits et les mêmes devoirs » (Méliani, 1993, p. 36). Selon Shepard, ces mesures restent tapies derrière les tensions religieuses et raciales qui existent entre les deux pays jusqu'à aujourd'hui. L'exclusivité culturelle du caractère français devint apparente pendant l'exode de masse des Européens rapatriés, qui incluent les Juifs sépharades. Même les musulmans assimilés virent leur statut de rapatriés dégradé à celui de réfugiés. Comme le montrent les documents militaires et du ministère des Affaires étrangères de l'époque, la religion devint un marqueur pour les musulmans et empêcha leur intégration en tant que citoyens de la nation française.

En plus de la discrimination religieuse et raciale, l'exclusion culturelle basée sur les gagnants et les perdants politiques était particulièrement apparente dans le cas des harkis, ces Algériens indigènes qui s'étaient battus en tant qu'auxiliaires de l'armée française⁹. Mohand Hamoumou et Abderahmen Moumen citent le président de Gaulle, qui en avril 1961 avait déclaré : « Il faut se débarrasser de ce

9. Le terme « harki » désigne ici toutes les catégories d'auxiliaires indigènes, tel qu'il est communément utilisé aujourd'hui. Il dérive de la catégorie officielle des unités militaires de harkis, appelées « harkas ».

magma d'auxiliaires qui n'a servi à rien » (2015, p. 328). Tandis que les responsables français discutaient de solutions possibles, Alain Peyrefitte, secrétaire d'État à l'information, rapporta les objections racistes de de Gaulle à leur rapatriement : « des Français, ces gens-là ! Avec leurs turbans et leurs djellabas ! [...] Mon village s'appellerait Colombey-les-deux-Mosquées » (Hamoumou et Moumen, 2015, p. 332). Roger Frey, ministre de l'Intérieur, exprima les réticences du gouvernement à l'idée d'intégrer une population qui pourrait aisément tomber entre les mains des agents du FLN qui évoluaient en France. Louis Joxe, ministre d'État, mit en garde contre ses membres éprouvant des sympathies pour l'OAS, bien que, comme les pieds-noirs y étaient tout autant exposés, le racisme jouait ici clairement un rôle. Et en effet, le 29 septembre 1962, Pierre Messmer, ministre des Armées, rédigea un mémo confidentiel au général en charge des forces armées françaises en Algérie, lui rappelant que « la protection des populations européennes est l'élément principal de sa mission » (Hamoumou et Moumen, 2015, p. 334). Bien que les deux populations aient été à risque après la signature du traité, son mémo ne fait aucune mention des « Français de souche nord-africaine » (nomenclature utilisée par l'administration algérienne à l'époque). Cela incluait les harkis, considérés comme les moins « évolués » des réfugiés indigènes, ce qui signifiait les moins aptes ou capables de s'adapter à la civilisation française, ainsi que les responsables élus et nommés – c'est-à-dire, l'élite.

Après la signature des accords d'Évian le 18 mars 1962, le gouvernement français ordonna la démobilisation des auxiliaires et renvoya la plupart d'entre eux, désarmés, dans leurs villages où, selon des rapports contradictoires, entre 10 000 et 150 000 furent torturés, mutilés ou tués pour trahison, principalement entre le 27 juillet et le 15 septembre, et de fin octobre à début décembre 1962. L'historien Guy Pervillé valide les chiffres fournis par le général Maurice Faivre ; entre 55 000 et 75 000 morts ou disparus dans la purge d'après-guerre en Algérie. Bien que les exécutions aient été interdites selon les termes du traité, elles eurent lieu au vu et au su des soldats français stationnés en Algérie jusqu'en juin 1964. Ces soldats avaient reçu l'ordre de ne pas intervenir, ni avant la ratification des accords pour ne pas déstabiliser le processus de paix, ni après de crainte de relancer la guerre. Certains officiers des SAS (Sections administratives spécialisées), chargés de soutenir la fourniture de services sociaux (médicaux, techniques et éducatifs) dans les territoires lointains, désobéirent aux premiers ordres et organisèrent le trajet à Marseille et Toulon de harkis sous leur commandement. Dans un télégramme daté du 12 mai 1962, le ministre Joxe leur ordonna de retourner à Alger où ils furent tués dès leur arrivée. Le gouvernement français, sous pression, n'avait approuvé qu'un projet de rapatriement de « personnes particulièrement menacées [...] en

nombre limité » (Hamoumou et Moumen, 2015, p. 332). Les 5 000 premiers candidats au « rapatriement » à avoir été approuvés – sur 260 000 concernés – arrivèrent le 13 juin 1962. Au final, 85 000 auxiliaires, chiffre qui comprend leurs familles, furent « rapatriés » en France. En guise de comparaison, si au départ le rapatriement de 300 000 Algériens français pieds-noirs avait été prévu sur quatre ans, près d'un million avaient débarqué en septembre 1962, dont 100 000 Juifs sépharades (sur une population de 130 000)¹⁰.

Cette histoire comporte des faits accablants tant pour la France que pour l'Algérie. Leur suppression signale leur importance politique. Personne en Algérie, pas même les intellectuels, ne s'est penché sur les crimes de guerre du FLN, notamment la torture et le massacre des harkis (Daum, 2015). Si l'on se fie au passé, les prochaines révélations en France seront autant le fruit d'opportunités que de révélations de l'État. En 1997, le procès pour « crimes contre l'humanité » de Maurice Papon pour son rôle dans la supervision de la déportation de Juifs de Bordeaux entre 1942 et 1944 conduisit à la révélation des dizaines d'exécutions d'Algériens perpétrées par des policiers le 17 octobre 1961 à Paris. Bien qu'à ce moment-là, ainsi qu'à d'autres circonstances, les ministères de l'Intérieur et de la Justice aient promis de relâcher les règles strictes régissant l'accès aux archives historiques, il reste impossible d'y accéder en toute liberté. Bertrand Delanoë, maire de Paris, fut le premier responsable politique à reconnaître ce massacre en 2001, suivi du candidat à la présidentielle, puis président François Hollande en 2011 et 2012.

Le vote de l'Assemblée nationale, le 10 juin 1999, visant à reconnaître officiellement la guerre d'Algérie – jusque-là réduite au vocable « les événements » – a ouvert un nouveau champ d'enquête. La polémique autour de la torture a refait surface avec la publication en 2000 d'une interview du général Jacques Massu dans *Le Monde*, confirmant les récits de torture et de viol de l'Algérienne Louise Ighilahriz (publiés dans des mémoires en 2001, *Algérienne*, en collaboration avec Anne Nivat). Les mémoires du général Paul Aussaresses, *Services spéciaux : Algérie 1955-1957*, ont suivi en 2001. Dans le sillage de ces révélations s'est ensuivie une pléthore de romans, longs métrages, décisions de justice et déclarations officielles ; c'est ainsi qu'un changement de cap culturel s'est produit – au point que des commentateurs politiques français, intervenant le 8 mai 2017 dans une émission de radio de France Info, ont estimé que les élections présidentielles de 2017 tournaient davantage autour de la guerre d'Algérie que de la Seconde Guerre mondiale. Le 8 mai est l'anniversaire de la fin du conflit mondial en France, mais

10. Voir DAUM Pierre, « Cinquante ans dans l'ombre de l'histoire : enquête sur ces harkis restés en Algérie », *Le Monde Diplomatique*, avril 2015.

aussi celui du massacre de Sétif en Algérie. Après la reconnaissance par le président François Hollande de « l'abandon des harkis » le 25 septembre 2016, jour fixé par le président Jacques Chirac pour commémorer leur sacrifice pour la République française, le candidat Emmanuel Macron a évoqué le sujet des harkis à la télévision algérienne dans le cadre d'un entretien au sujet des relations entre les deux pays. En tant que président, il a ouvert la voie de la réconciliation en reconnaissant les « crimes » commis lors de la colonisation et en reconnaissant le recours systématique à la torture par l'armée française, à laquelle il a imputé la mort du partisan du FLN Maurice Audin, prisonnier de l'armée française à Alger en 1957.

Les auteurs évoqués dans les chapitres suivants, qu'ils soient algériens ou français, ont eux aussi entrepris des démarches visant à réparer les relations franco-algériennes à l'aide de leurs écrits. Plume en main, ils ont œuvré à intégrer leur perspective dans la discussion en cours. En s'engageant dans un dialogue et en évoquant directement les injustices du passé – en soulignant non seulement l'impact significatif de la férule coloniale, du discours colonialiste et de la politique française, mais également en indiquant le chemin de la réconciliation – ces œuvres soutiennent un processus de justice réparateur dans un sens qui respecte les principes même défendus par Camus. À l'image du processus de vérité et réconciliation de l'Afrique du Sud postapartheid, le fait de raconter et de garder une trace des histoires rendent leurs responsables conscients des souffrances endurées par les colonisés et leur permet de travailler à réparer les dégâts. Le processus intègre également des récits par les bourreaux, même des complices involontaires comme Camus dont l'œuvre posthume *Le Premier Homme* ouvre de nouvelles voies de dialogue. Comme le dit l'intellectuel sud-africain Derek Attridge :

« La pratique de la lecture d'un roman en tant que littérature telle que je la décris – comme une réponse créatrice à la singularité, à l'altérité et à l'inventivité de l'œuvre – est précieuse dans un sens différent : en tant qu'expérience de l'ouverture à l'altérité, par le biais de la mise en langage des besoins, des désirs, des émotions, des actions, des puissances et des faiblesses humains. C'est par conséquent une pratique intrinsèquement éthique. Un roman qui présente des personnages confrontés à des dilemmes éthiques fonctionne, en tant qu'œuvre littéraire, en faisant traverser au lecteur l'expérience de ces dilemmes au fil de leur évocation linguistique, que leur résolution dans le roman présente ou pas une conclusion morale satisfaisante, et sans donner au lecteur de recommandations morales particulières¹¹. »

Par conséquent, le processus de lecture a le potentiel d'être profondément éthique.

11. ZALLOUA Zahi, « Derek Attridge », *SubStance*, Issue 120, « Ethics and the Inventive Work », n° 38.3, 2009, p. 23.

Dans les chapitres suivants, nous commencerons par étudier l'échec du langage en tant que manifestation de l'absurde et que lieu de formation éthique. Au moyen d'une analyse comparative du roman de Camus *L'Étranger*, écrit en 1942 et de celui de Kamel Daoud, *Meursault, Contre-Enquête*, publié en 2014, sa réponse directe, nous serons amenés à réfléchir sur la relation de Camus avec sa terre natale, l'Algérie, et avec les Algériens d'aujourd'hui. Le chapitre 2 continuera de se focaliser sur le langage au prisme du code déontologique de Camus en tant que journaliste afin d'examiner les usages du mode journalistique dans le roman de Leïla Sebbar publié en 1999, *La Seine était rouge : Paris, Octobre 1961*, qui dévoile le massacre, jusque-là censuré, des Algériens par la police parisienne. Le chapitre 3 explore le débat entre Camus et Sartre sur la révolution marxiste et le rôle historique des écrivains, un débat devenu public en 1951 après la publication par Camus de *L'Homme révolté*. La description de la fédération française du FLN pendant la bataille de France dans le film de 2010 de Rachid Bouchareb *Hors-la-loi* définit la création, en contraste avec le nihilisme, comme un principe éthique, ce qui nous emmène au cœur de la révolte de l'artiste indépendant : le développement de contre-récits. Le quatrième et dernier chapitre aborde le concept de justice réparatrice, qui apparaît dans les écrits de Camus dans la dernière décennie de sa vie. Il débute avec une discussion des formes possibles que pourrait prendre le dialogue franco-algérien et développe une comparaison du manuscrit autobiographique inachevé de Camus, *Le Premier Homme*, avec le roman autobiographique de Zahia Rahmani, *Moze*, publié en 2003. L'histoire d'une fille de harki nous permet d'arriver à quelques conclusions touchant la faisabilité de l'éthique camusienne.