

ARCHIVES

Albert Camus

n° 8

FRANTZ FAVRE

Montherlant
et
Camus
une lignée nietzschéenne

ARCHIVES
des lettres modernes

277

277

FRANTZ FAVRE

Montherlant et Camus
une lignée nietzschéenne

ARCHIVES

Albert Camus

n° 8

lettres modernes minard

PARIS - CAEN

2000

SIGLES ET ABRÉVIATIONS

CAMUS

- I *Théâtre, récits, nouvelles* (Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1967).
- II *Essais* (Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1967).
- C1 *Carnets : mai 1935–février 1942* (Paris, Gallimard, 1962).
- C2 *Carnets : janvier 1942–mars 1951* (Paris, Gallimard, 1964).
- C3 *Carnets : mars 1951–décembre 1959* (Paris, Gallimard, 1989).
- CAC3 *Fragments d'un combat 1938–1940, Alger Republicain* (Paris, Gallimard, « Cahiers Albert Camus », n° 3, 1978).
- CAC7 *Le Premier homme* (Paris, Gallimard, « Cahiers Albert Camus », n° 7, 1994).

MONTHÉRLANT

- CS *Coups de soleil* (Paris, Gallimard, 1976).
- E *Essais* (Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1963).
- ÉS *L'Équinoxe de septembre* suivi de *Le Solstice de juin* et de *Mémoire* (Paris, Gallimard, 1976).
- MA *Mais aimons-nous ceux que nous aimons ?* (Paris, Gallimard, 1973).
- Mar. *La Marée du soir* (Paris, Gallimard, 1972).
- R1 *Romans I* (Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1980).
- R2 *Romans II* (Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1982).
- TC *Le Treizième César* (Paris, Gallimard, 1970).
- TF *Tous feux éteints* (Paris, Gallimard, 1975).
- Th *Théâtre* (Paris, Gallimard, 1995).
- TM *La Tragédie sans masque* (Paris, Gallimard, 1972).
- VJ *Va jouer avec cette poussière* (Paris, Gallimard, 1966).

Toute citation formellement textuelle (avec sa référence) se présente soit hors texte, en caractère romain compact, soit dans le corps du texte en *italique* entre guillemets, les soulignés du texte d'origine étant rendus par l'alternance romain / *italique* ; mais seuls les mots en PETITES CAPITALES y sont soulignés par l'auteur de l'étude.

À l'intérieur d'un même paragraphe, les séries continues de références à une même source sont allégées du sigle commun initial et réduites à la seule numérotation ; par ailleurs les références consécutives identiques ne sont pas répétées à l'intérieur de ce paragraphe.

Le signe * devant une séquence atteste l'écart typographique du texte édité (*italiques* isolées du contexte non cité, PETITES CAPITALES propres au texte cité, interférences possibles avec des sigles de l'étude) ou la restitution * [entre crochets] d'un texte existant mais non édité sous cette forme : document sonore (dialogues de films, émissions radio-phoniques...) ; état typographique (redistribution de calligrammes, rébus, montage, découpage...) ; état manuscrit (forme en attente, alternative, option non résolue, avec ou sans description génétique).

*toute reproduction ou reprographie même partielle
et tous autres droits réservés*

PRODUIT EN FRANCE

ISBN 2-256-90471-7

« Il n'y a que le jeu qui donne à la condition humaine un sens acceptable. »

MONTHERLANT (VJ, 193)

« Qu'ai-je donc à vaincre dans ce monde, sinon l'injustice qui nous est faite ? »

CAMUS (I, 263)

INTRODUCTION

PEU d'écrivains qui soient aussi éloignés socialement que Camus et Montherlant. On ne voit pas quelle expérience commune, sinon peut-être le sport¹, eût pu rapprocher l'enfant de Belcourt de celui de Neuilly. En outre toute une part de la personnalité de Montherlant, celle qui trouve son expression ultime dans *Les Garçons*, demeure parfaitement étrangère à la sensibilité camusienne. Et pourtant Camus n'hésitait pas à reconnaître en Montherlant l'un de ses maîtres : « *Montherlant aussi m'atteignit alors profondément. Pas seulement par l'ascendant de son style : Service inutile est un livre qui m'a remué...* » (II, 1339). Montherlant fut du reste sensible à cet aveu (voir *infra*, p. 79, doc. 3). Il est vrai que les termes employés par Camus ne sont pas indifférents et qu'ils témoignent, par leur expressivité même, de l'intensité avec laquelle l'œuvre de Montherlant a pu retentir en lui. Aussi notre intention première était-elle, non de nous livrer à une étude comparative, mais de préciser ce que Camus avait retenu de Montherlant. La publication tardive de *La Rose de sable*, ouvrage essentiel mais dont Camus ne pouvait connaître le texte intégral, nous a contraint à modifier notre projet initial. Il n'était plus question de définir une influence, mais de com-

parer l'attitude des deux écrivains face au problème colonial. Nous étions dès lors obligé par un souci légitime de cohérence d'étendre, sans renoncer absolument à la première, cette nouvelle perspective à l'ensemble de notre étude. Aussi n'avions-nous plus les mêmes raisons de respecter scrupuleusement la chronologie et de ne point faire état des œuvres de Montherlant postérieures à la mort de Camus.

On risque par ailleurs de se méprendre quand on parle d'influence. On a trop tendance à n'y voir qu'une action unilatérale et dominatrice, alors qu'il s'agit d'une rencontre et d'une révélation. La définition qu'en a donnée Gide reste sans doute la meilleure : « *On l'a dit déjà : les influences agissent par ressemblance. On les a comparées à des sortes de miroirs qui nous montreraient, non point ce que nous sommes déjà effectivement, mais ce que nous sommes d'une façon latente.* »². Quelque éloignés qu'ils fussent socialement, il y avait donc suffisamment d'affinités entre Montherlant et Camus pour que ce dernier puisse se reconnaître, ou plutôt se découvrir dans l'œuvre de son aîné. Ce n'est que dans cette optique que l'on est en droit de s'interroger sur ce que *Noces* doit à *Il y a encore des paradis* et sur ce que *Le Mythe de Sisyphe* retient de *Service inutile*.

Bien que Camus fasse preuve de moins de désinvolture que Montherlant, il est évident que *Noces* est en consonance avec *Il y a encore des paradis*. Dans la lettre, fort élogieuse, qu'il écrivit à Camus après la parution de *Noces* Montherlant affirme qu'il n'y a rien, de tout ce qu'il a pu lire sur l'Algérie, qui soit plus proche de lui (voir *infra*, p. 77, doc. 1). Mêlant le lyrisme à l'ironie, les deux auteurs s'accordent souvent, ne serait-ce que dans le jugement qu'ils portent sur le peuple algérois³ — à cette différence près que, même s'il les juge avec une apparente sévérité, Camus se sent profondément solidaire de ses compatriotes, alors que Montherlant les considère avec sympathie certes, mais de l'extérieur et non sans quelque condescendance amusée :

Race grossière d'âme, de cœur, et d'intelligence, sans fond, sans aspirations autres que matérielles, mais race séduisante au possible, donnant

aux yeux, il me semble, tout ce que la créature humaine peut leur donner, par là arrivant à compenser ses défauts, et même à les rendre aimables, et par là faisant de la poésie, elle qui de la poésie est sans notion et sans besoin.

(CS, 106)

Ici l'intelligence n'a pas de place comme en Italie. Cette race est indifférente à l'esprit. Elle a le culte et l'admiration du corps. Elle en tire sa force, son cynisme naïf, et une vanité puérile qui lui vaut d'être sévèrement jugée [...]. Voici pourtant un peuple sans passé, sans tradition, et cependant non sans poésie — mais d'une poésie dont je sais bien la qualité, dure, charnelle, loin de la tendresse, celle même de leur ciel, la seule à la vérité qui m'émeuve et me rassemble.

(II, 74)

Mais il n'est pas moins évident que *Le Mythe de Sisyphe* se ressent de la lecture de *Service inutile*. Lorsqu'à la fin de l'article qu'il consacre dans *Alger Républicain* à *L'Équinoxe de septembre* (voir *infra*, pp. 80-2, doc. 4), Camus se demande ce que vaut « *cet héroïsme sans illusion, cette grandeur non sans amertume, et cette magnifique prédication de la lucidité* », n'a-t-on pas l'impression qu'il s'interroge par avance sur la valeur de l'attitude absurde dont il fera dans *Le Mythe de Sisyphe* — même s'il nous invite à ne pas lui attribuer un caractère exemplaire et définitif — la description exaltée ? Conscient de la vanité de ses efforts, mais y trouvant son honneur et son bonheur, Sisyphe, « *prolétaire des dieux* » (II, 196), ne rejoint-il pas dans sa fière et lucide obstination l'orgueilleuse « *chevalerie du néant* » (voir *E*, 595-9) ?

Il n'est peut-être pas inutile de préciser, quelque tentation que l'on ait de les confondre, que ce sont deux œuvres et non deux hommes que nous avons à comparer. Nous pensons en effet, au risque de décevoir les amateurs de biographies, que ce n'est pas dans sa vie mais dans son œuvre que se découvre la vérité d'un écrivain. Les masques qu'il y revêt sont aussi révélateurs, sinon plus, que ne le seraient d'authentiques aveux. On a dit de Montherlant qu'il avait beaucoup menti. Mais qu'il n'ait été ni un héros ni un Don Juan n'altère en rien sa sincérité sur deux points essentiels : son exigeante sensualité et sa volonté d'assumer avec courage son profond nihilisme. On comprend dès

lors que Camus ait pu être « *remué* » (II, 1339) par cet accord, superbement exprimé, d'une sensualité qui justifie la vie et d'un nihilisme, sans espoir mais non sans grandeur, qui lui retire toute signification.

Sans doute l'écrivain n'est-il pas toujours dans la vie celui qu'imagine le lecteur. Montherlant et Camus sont du reste conscients de cette inadéquation de la fiction littéraire et de la réalité vécue. « *Il faut être [affirme le premier] héroïque dans ses pensées, pour être tout juste acceptable dans ses actes.* » (E, 984) ; « *On ne peut [reconnaît le second] vivre tout ce qu'on écrit. Mais on y tâche.* » (C3, 93). Il n'en demeure pas moins que l'auteur entretient avec son œuvre une relation singulièrement ambiguë, quel que soit le rôle que joue chez lui la création littéraire, qu'elle l'aide à se connaître, à s'affirmer ou à se fuir. L'idée que tout écrivain se peint dans son œuvre tel qu'il est suscite, on le sait, l'ironie de Camus qui y voit « *une des puérités que le romantisme nous a léguées* » (II, 864). Mais la formule : *ogni dipintore dipingue* se est bien antérieure au Romantisme, et Montherlant, qui se plaint souvent, lui aussi, de ce qu'on lui attribue inconsidérément les pensées ou les sentiments de ses personnages, n'en précise pas moins : « *Les trois personnages de mon théâtre dans lesquels je me suis mis le plus sont Malatesta, l'avidité de jouissance, Alvaro, l'indignation devant le mal, et Jeanne la Folle, la solide conscience de la vanité de tout.* » (Mar., 154). La fiction littéraire est donc bien ce *mentir vrai* dont parle Aragon. L'auteur, sous des masques d'emprunt, s'y révèle mieux qu'il ne peut le faire dans la vie réelle. Chacun de ses personnages met en lumière tour à tour un aspect de sa personnalité, qui englobe non seulement ce qu'il est mais aussi ce qu'il voudrait être, ce que Camus appelle ses « *nostalgies* » (II, 864) ou ses « *tentations* ». Aussi n'y a-t-il pas lieu, comme on aurait tendance à le faire, de ne retenir pour notre étude que les textes où l'auteur parle en son propre nom. On ne saurait en effet négliger les œuvres de fiction, même celles qui paraissent objectives et qui n'ont pas, comme *Le Premier homme* et les romans du cycle d'Alban de Bricoule, un caractère autobiographique évident.

Nous pensons enfin qu'une étude comparative ne saurait se réduire à une simple confrontation. Pour être signifiante, il lui faut suivre une ligne directrice. Ce qui implique l'introduction d'un troisième terme en fonction duquel la comparaison puisse s'établir. Dans le cas de Montherlant et de Camus, c'est la pensée de Nietzsche, dont on peut dire qu'elle est leur héritage commun, qui nous a paru pouvoir jouer ce rôle.

I

LA NOBLESSE ET LA LUCIDITÉ

IL Y A chez Camus comme chez Montherlant un besoin de noblesse et un appétit de bonheur associés au sentiment de l'insignifiance de l'existence, nous voulons dire de son absence de sens. Ce n'est pas en effet qu'ils la jugent sans importance. Quelque dérisoire qu'elle puisse leur paraître au regard de l'éternité du monde, la vie humaine reste à leurs yeux la seule valeur. Il n'y a pas d'autre vie que celle-ci, et, sous un ciel vide de toute présence divine, c'est à l'homme seul qu'incombe l'entière responsabilité de son destin. Conception indéniablement d'inspiration nietzschéenne, mais qui s'impose à eux comme une évidence. Toutefois, dans la mesure où elle se fonde sur la double exigence du bonheur et de la justice, leur morale échappe, pour une part, à l'emprise de Nietzsche.

Une emprise qui, certes, n'est pas exclusive, mais dont l'importance est telle que sa reconnaissance survit à l'enthousiasme de l'adolescence. En 1954, malgré le discrédit dont était encore victime la pensée de Nietzsche du fait de sa falsification par l'idéologie nazie, Camus n'hésitait pas à avouer : « *Je dois à Nietzsche une partie de ce que je suis, comme à Tolstoï et à Melville.* » (II, 1490). Bien qu'il ait refusé en 1941, compte tenu des circonstances, de composer et de préfacier un recueil de morceaux choisis de Nietzsche (*ÉS*, 301), Montherlant n'a jamais dissimulé l'admiration qu'il avait pour lui. Il écrivait en 1944 : « *L'Écclésiaste n'est sans doute pas le plus grand livre de l'humanité, mais c'est celui qui — avec l'œuvre de Nietzsche —*

correspond le plus entièrement à mon tempérament. » (E, 1579). On remarquera à quel point la façon dont les deux auteurs évoquent leur relation avec Nietzsche peut être révélatrice de leur personnalité : Camus se sent redevable d'une dette à l'égard de Nietzsche, alors que, pour Montherlant, c'est Nietzsche qui s'accorde à lui. Du moins souligne-t-il ainsi, mieux que ne le fait Camus dans la précédente citation, la part déterminante de notre être le plus intime dans ce que nous croyons de pures spéculations de l'esprit. Il se montre plus explicite encore, lorsqu'il affirme : « *Chacun de nous — c'est là tout son effort intellectuel — construit une philosophie qui justifie sa façon d'être, c'est-à-dire ses lacunes, ses défauts et ses vices.* » (752). Ses qualités aussi, eût-il pu ajouter dans un contexte moins pessimiste. Camus, de son côté, reconnaît que « *toute philosophie est justification de soi. La seule philosophie originale serait celle qui justifierait un autre* » (C2, 157).

Ce que Camus et Montherlant doivent à Nietzsche, ce n'est donc pas seulement l'idée d'un monde qui n'ouvre sur aucun autre et d'une vie qui se suffit à elle-même ; c'est aussi une nouvelle manière de concevoir la philosophie. Nouvelle, parce qu'elle ne s'illusionne pas sur ce qui la motive, et qu'elle se veut indissociable de la vie. S'il est vrai que, comme le dit Nietzsche, les morales ne sont « *qu'un langage figuré des passions* » (n° 187¹³ ; p.147), on ne saurait envisager une philosophie indépendamment de la substance passionnelle qui l'anime. On peut même, en creusant plus avant, soutenir avec Nietzsche qu'il n'est point de pensée désincarnée et que la vie de l'esprit n'est qu'un épiphénomène de la vie organique. Toute philosophie repose ainsi sur une expérience vécue, mais encore faut-il qu'elle le reconnaisse et qu'elle l'assume. C'est sans doute son exceptionnelle lucidité qui constitue la singularité la plus évidente de la philosophie de Nietzsche et de ses épigones. L'esprit n'y jouit d'aucun privilège et n'a pas de domaine réservé. Aussi Nietzsche peut-il affirmer : « *J'ai toujours mis dans mes écrits toute ma vie et toute ma personne, j'ignore ce que peuvent être des problèmes purement intellectuels.* » (II.III.3, n° 312¹⁴ ; p.103). Il est suivi dans cette voie par

Montherlant : « *Je ne m'intéresse qu'à une morale qui a été vécue. Ma morale a été vécue* » (VJ, 21), comme par Camus : « *Je ne suis pas un philosophe, en effet, et je ne sais parler que de ce que j'ai vécu.* » (II, 753).

Dans la mesure où leur réflexion participe, en toute conscience, de la mouvance de la vie et répugne à se figer en un système, ni Montherlant ni Camus ne peuvent effectivement prétendre être des philosophes au sens étroit du terme. Nietzsche lui-même, pour qui « *la volonté du système est un manque de loyauté* » (« *Maximes et pointes* », n° 26^b ; p. 112), dut attendre longtemps pour être pleinement reconnu pour tel. Leur refus de céder à la tentation du système ne signifie pas que leur pensée soit indécise et dépourvue de toute cohérence. Mais cette cohérence est naturelle, elle est l'expression de l'unité de leur être qui survit aux vicissitudes de l'existence. Ce n'est pas la construction artificielle et artificieuse d'un esprit qui se veut et se croit étranger à la vie et qui lui préfère ses froides architectures logiques. Sans doute n'y a-t-il pas dans l'œuvre de Montherlant, qui se flatte de ne pas avoir apporté « *une philosophie* » (TF, 99) mais « *des lignes de conduite* », de longs développements, apparemment objectifs, que l'on puisse comparer au *Mythe de Sisyphe* et à *L'Homme révolté*. Le « *Résumé de poche* » (voir VJ, 191-9), où il expose les principes fondamentaux de ce que l'on peut néanmoins appeler sa philosophie de la vie, reste, par définition, très schématique. C'est le caractère récurrent de ses thèmes de réflexion qui donne à son œuvre, en dépit de ses variations d'humeur, son intime cohérence. Il ne cesse d'ailleurs de citer ses ouvrages antérieurs pour montrer, le plus souvent, la précocité et la continuité de sa pensée. Même précocité et même continuité de la pensée chez Camus qui souligne, comme un signe de sa grandeur, la « *monotonie de Nietzsche* » (CI, 241). Certes, on ne saurait réduire, comme on l'a trop souvent fait, la réflexion de Camus au seul *Mythe de Sisyphe* ; une réduction dont il est, même s'il s'insurge contre elle, un peu responsable. Le lyrisme si persuasif qui donne au *Mythe de Sisyphe* sa vibration particulière, et qui ne se retrouve que rarement dans *L'Homme révolté*, n'y est sans doute

pas étranger. Mais il n'y a pas de véritable rupture entre *Le Mythe de Sisyphe* et *L'Homme révolté*. Ce sont, comme nous le précise Camus, les étapes successives d'un même raisonnement :

Accepter l'absurdité de tout ce qui nous entoure est une étape, une expérience nécessaire : ce ne doit pas devenir une impasse. Elle suscite une révolte qui peut devenir féconde. Une analyse de la notion de révolte pourrait aider à découvrir des notions capables de redonner à l'existence un sens relatif, quoique toujours menacé. (II, 1425)

La critique de l'attitude absurde à laquelle il se livre dans les premières pages de *L'Homme révolté* concerne moins sa légitimité que sa plausibilité. L'absurde, dans l'absolu, n'est pas vivable, mais la révolte contre « *l'injustice de notre condition* » (II, 240), une révolte qui n'exclut ni l'amour ni le respect de la vie, demeure l'exigence première et le thème majeur de son œuvre.

Née de la vie, leur pensée est au service de la vie. Leur ambition n'est pas de l'ordre de la connaissance dont ils relativisent le pouvoir. Elle est de montrer, même s'ils affirment ne pas vouloir l'imposer aux autres, la façon dont il convient de vivre, selon eux, dans le monde tel qu'il est. Il ne saurait donc être question pour eux d'entrevoir au-delà des apparences un monde idéal qui posséderait seul la plénitude ontologique, non plus que de discerner dans le tumulte confus des événements le prétendu sens de l'histoire. Il s'agit seulement de définir un « *style de vie* » (II, 169, 180), c'est-à-dire une façon de maîtriser sa vie, de lui donner en quelque sorte une cohérence esthétique — ce que Camus appelle : « *donner une forme à son destin* » (192) — qui puisse concilier notre appétit de bonheur et notre besoin de noblesse, ce besoin dont Montherlant nous dit à quel point il peut être absurde, mais qui fait notre grandeur :

Il y a chez l'homme, du moins chez un certain nombre d'hommes, un besoin de noblesse. Ce besoin est un piège que nous tend notre nature. Car il ne se satisfait que dans l'erreur, la tromperie, l'inutilité. Il manque cependant beaucoup à ceux qui ne l'ont pas. Et c'est le déroutant mystère : ne

pas l'avoir est une faiblesse ; l'avoir est une duperie et une insanité.

(TF, 86)

Parmi les pièges que nous tend notre nature il n'en est peut-être pas de plus secret et de plus subtil que l'honneur, « *cette vertu déraisonnable qui vient prendre le relais de la justice et de la raison devenues impuissantes* » (II, 1900). Le terme qui la désigne est, rappelons-le, un des dix mots préférés de Camus¹⁶. Montherlant y voit « *un sens perdu* » (E, 660), et il affirme qu'un journal intitulé "*L'Honneur*" serait contraint à la faillite immédiate. Mais son pessimisme même trahit le retentissement en lui d'un mot dont il nous dit que l'on devrait d'autant moins le prononcer « *que la chose est ressentie plus profondément* » (TF, 30). En insistant ainsi sur l'irrationalité de ces élans de l'âme, Camus et Montherlant s'accordent avec Nietzsche quand il dénonce l'incompréhension du vulgaire devant la passion désintéressée qui anime l'être noble : « *C'est la déraison de la passion, ou sa fausse raison, que le vulgaire méprise chez l'être noble, surtout lorsque cette passion s'adresse à des objets dont la valeur lui paraît parfaitement chimérique ou arbitraire.* » (n° 3⁸ ; p. 35).

*

Souligner ainsi le caractère déraisonnable des passions nobles, c'est assurément faire preuve de lucidité, mais c'est aussi montrer à quel point la vraie aristocratie peut être éloignée de l'utilitarisme bourgeois. Nietzsche rappelle dans *La Généalogie de la morale* que les nobles grecs se désignaient eux-mêmes comme « *les véridiques* » et s'opposaient ainsi « *à l'homme "menteur" du commun* » (I, n° 5⁹ ; p. 37). Montherlant ne cesse de reprendre la même expression¹⁷. Il fait dire, par exemple, à Alvaro dans *Le Maître de Santiago* : « *Oui, nous autres nobles, c'est à nous d'être véridiques, simplement parce qu'il est au-dessous de nous de prendre la peine d'inventer des mensonges.* » (Th, 499). Avec moins de hauteur, et dans une perspective plus morale, Camus affirme : « *[...] la véritable aristocratie, par exemple, ne consiste*

pas d'abord à se battre en duel. Elle consiste d'abord à ne pas mentir. » (II, 726). Mais c'est aussi le dédain de son propre intérêt et, comme le dit Alvaro, le refus de prendre :

J'ai été élevé à apprendre qu'il faut volontairement faire le mauvais marché. Qu'il ne faut pas se baisser pour ramasser un trésor, même si c'est de votre main qu'il s'est échappé. Qu'il ne faut jamais étendre le bras pour prendre quelque chose. Que c'est cela, et peut-être cela plus que tout, qui est signe de noblesse. (Th, 502)

Encore qu'il soit difficile de discerner ce qui revient au *contemptus mundi* chrétien dans le dédain aristocratique du Maître de Santiago. La noblesse, c'est encore « *la vertu qui donne* » (I, « De la vertu qui donne »⁴; pp. 103–10), si chère à Nietzsche, et qui n'a d'autre égoïsme que celui qui tient à l'estime de soi. Camus, pour qui « *l'aristocratie n'est pas d'abord la jouissance de certains droits, mais d'abord l'acceptation de certains devoirs qui, seuls, légitiment les droits* » (C3, 105), en souligne le caractère apparemment contradictoire : « *L'aristocratie c'est à la fois s'affirmer et s'effacer* » ; s'affirmer dans l'effacement, dans ce que Montherlant appelle le « *sacrifice du soi* » (E, 1301), car « *il n'y a d'aristocratie [précise Camus] que du sacrifice* » (C3, 19). Il est remarquable que l'aristocrate et le prolétaire aient, en accord avec leur maître commun, une conception analogue de la vraie noblesse, la seule en vérité, celle de l'âme.

Mais l'analogie reste très relative, et des distinctions s'imposent. Certes, il s'agit toujours de s'élever au-dessus des intérêts vulgaires, mais les modalités de cette élévation ne sont pas les mêmes. Ce qui caractérise l'âme noble, selon Nietzsche, c'est qu'elle « *accepte l'existence de son égoïsme sans avoir de scrupules* » (n° 265¹³; p. 314). Elle n'a pas à se mériter et n'éprouve nullement le besoin de se justifier. Elle crée ses propres valeurs et ne se soucie pas de les faire partager. Montherlant, dont les motivations ont un caractère hédoniste que l'on ne retrouve pas chez Nietzsche, semble cependant s'accorder avec lui lorsqu'il écrit dans *Aux fontaines du désir* :

Entièrement libre, n'attendant rien, mon seul désir en cette époque de ma vie, car je n'engage pas l'avenir, est de dire ce que je pense et de faire ce qui me chante, sans prétendre, grand Dieu, ériger rien de tout cela en loi universelle, et même en préférant secrètement que cela ne serve qu'à moi.
(E, 244)

Mais il affirme par ailleurs que la noblesse se mérite et que nous devons conforter par nos actes, fût-ce par le sacrifice de notre vie, l'idée que nous nous faisons de nous-mêmes. Il aime à rappeler l'exemple de son trisaïeul, François Millon de Montherlant, député du Tiers État à la Constituante et membre du comité des Jacobins, qui monta sur l'échafaud, heureux d'avoir accompli « *une bonne action* » (598), celle d'avoir donné clandestinement asile à un émigré dans son château. La noblesse n'est donc pas seulement la libre affirmation de notre être ; elle est aussi l'expression de sa qualité morale. Sur ce point Montherlant se sépare de son maître. L'âme noble, telle que la conçoit Nietzsche, ne tient compte, dans son comportement, ni des exigences ni des interdits de la morale. Son seul impératif, c'est de donner un champ suffisant à son besoin d'expansion. Dans la mesure où elle est celle dont l'énergie vitale est la plus forte, elle n'hésite pas à prendre et à faire violence. Certes, elle peut aussi se montrer secourable, mais elle « *vient en aide aux malheureux, non pas ou presque pas par compassion, mais plutôt par une impulsion que crée la surabondance de force* » (n° 260¹³ ; p. 299). Une force dont le déploiement se trouve contrarié chez Montherlant par ce qu'il appelle « le démon du bien », cette inclination irrésistible que nous avons à nous montrer charitables ou généreux. On comprend que Costals s'insurge contre elle et lui oppose une conception du bien nietzschéenne : « *Le bien, ça devrait être de vivre puissamment, sans s'occuper des autres. Votre chaleur les réchaufferait, et les mettrait en mouvement.* » (RI, 1352). Mais il est également une autre tentation qui, selon Montherlant, caractérise la noblesse, toujours soucieuse de se différencier d'une plèbe avide de vivre, celle du renoncement :

On s'est demandé comment l'aristocratie avait si bien tendu le cou, sans

se défendre, pendant la Révolution. On a dit que c'était affaiblissement du sang. C'est ne pas comprendre que le geste typique de l'aristocratie, si elle a conscience d'elle-même, est de renoncer ; elle a le 4 août gravé dans son cœur : « On ne discute pas avec ces gens-là ». (R2, 403)

L'orgueil aristocratique rejoint ainsi, dans une même volonté de détachement, l'humilité chrétienne. Reste à savoir si la présence en Montherlant de ces deux tentations est imputable à la tradition aristocratique ou à l'imprégnation, quelque superficielle qu'elle ait été selon lui, de son éducation chrétienne. Montherlant reconnaît du moins l'accord partiel du christianisme et de sa vision du monde :

Une partie de ma vision du monde n'est pas gênée par le christianisme, et même est (si je puis dire) de plain-pied avec lui : charité, générosité, valeur du sacrifice, mais, avant tout, mépris du monde et goût de la retraite, chez moi tout laïques, mais qu'il suffit d'un faible effort d'imagination pour christianiser.¹⁸

Camus, pour sa part, se refuse à confondre la vertu, comme on le fait trop souvent, avec « *la pauvreté du sang* » (II, 316). Mais la noblesse ne saurait être pour lui l'affirmation brutale de notre être. Il voit même, si l'on prête foi aux propos de Clémence, dans « *cette folie de vivre.* » (CAC7, 260) qu'il attribue à son *alter ego* Jacques Cormery la marque d'une nature plébéienne : « *Une telle avidité a quelque chose de plébéien, vous ne trouvez pas ? L'aristocratie ne s'imagine pas sans un peu de distance à l'égard de soi-même et de sa propre vie.* » (I, 1514). Elle ne se réduit pas non plus, même si elle tient à l'estime de soi, au souci exclusif de l'image que nous voulons garder de nous-mêmes. Camus n'a sans doute pas été insensible à la superbe de la formule de Montherlant : « *Je n'ai que l'idée que je me fais de moi pour me soutenir sur les mers du néant.* » (E, 598). On ne peut, compte tenu du contexte, que lui donner une signification éthique : « Je n'ai pour m'affermir au sein de l'écoulement universel que le juste orgueil d'avoir bien agi ». Vertu toute stoïcienne, et d'autant plus méritoire qu'elle s'exerce dans un monde sans raison ni raison d'être. Mais il n'est pas interdit, sans aller jusqu'au solipsisme

(Montherlant, comme Camus, a trop le goût des êtres de chair pour se croire seul au monde), d'en proposer une interprétation idéaliste : « le monde est ma représentation ; hors du champ de ma conscience, il n'est que néant ». Surtout si on la rapproche de cette réflexion de Celestino dans *Le Chaos et la nuit* : « Rien n'a d'existence, puisque tout cesse d'exister quand je cesse d'exister. » (R2, 1044). Comment ne pas être tenté de la rapprocher aussi de ce que dit Camus du rôle de la conscience dans *Le Mythe de Sisyphe* ? « Et qu'est-ce qui fait le fond de ce conflit, de cette fracture entre le monde et mon esprit, sinon la conscience que j'en ai ? Si donc je veux le maintenir, c'est par une conscience perpétuelle, toujours renouvelée, toujours tendue. » (II, 136). Une telle conscience ne va pas sans celle de mon identité. Je me saisis dans cette relation conflictuelle avec le monde, et j'y découvre ma grandeur. Je dois à ce pouvoir irradiant de la conscience à la fois la révélation de l'étrangeté du monde et l'orgueil de l'affronter. Ne perçoit-on pas ici comme un écho, dans sa double acception, de la formule de Montherlant ? Le monde n'a d'existence pour moi que par moi, et c'est l'honneur de l'homme d'en soutenir l'absurdité. De l'homme, oui. La noblesse chez Camus ne se sépare pas de la communauté humaine ; elle la sert. Ce qu'elle se félicite d'avoir sauvé, ce n'est pas l'idée orgueilleuse d'elle-même, mais « l'idée de l'homme au bout de ce désastre de l'intelligence » (243). Si je me révolte, c'est au nom d'une nature humaine dont j'exige qu'elle soit en chaque homme pareillement respectée. Au terme de son itinéraire, Camus retrouve ainsi le principe d'universalité de la morale kantienne. Mais il est vrai qu'il n'a pas attendu *L'Homme révolté* pour plaider la cause de l'homme. Si l'on veut s'en convaincre, il suffit de prêter une oreille attentive au chant de la grandeur absurde. On ne manquera pas de reconnaître en Sisyphe, ce héros solitaire dont « la lutte vers les sommets » (198) garde une tonalité nietzschéenne, le champion non seulement de la dignité mais aussi de la solidarité humaine. Ne fait-il pas du destin « une affaire d'homme, qui doit être réglée entre les hommes » (197) ?

Mais il est une grandeur plus haute que celle qui nous vient de notre abandon aux « *sublimes absurdités de l'âme* » (E, 719). Elle réside dans notre volonté de ne pas être dupe : dupe de nos élans ou de notre volonté de ne pas l'être. Une lucidité sans faiblesse, mais qui se défie suffisamment d'elle-même pour reconnaître qu'elle ne saurait être parfaite sans devenir insupportable et que l'illusion, comme le dit Nietzsche, est nécessaire à la vie. Notre passion de connaître nous détruirait, si nous n'avions le pouvoir de créer des formes illusives et de donner un style à notre vie. Il faut donc nous abandonner à nos passions les plus absurdes, tout en sachant qu'elles le sont et qu'il est nécessaire qu'elles le soient. « *Il faut être absurde, écrit un auteur moderne, il ne faut pas être dupe.* » (II, 150). L'auteur en question n'est autre que celui de *Service inutile* (E, 732). S'il reprend textuellement sa formule, Camus ne lui donne pas la même signification. Montherlant recommande que l'on se sacrifie pour de nobles causes, dont on sait pourtant qu'elles n'ont d'autre utilité que de nous donner une idée flatteuse de nous-mêmes. Camus cherche à prémunir son lecteur contre la tentation d'ériger en modèles — ce qui n'aurait aucun sens dans un tel contexte — les exemples de comportement absurde qu'il nous propose dans *Le Mythe de Sisyphe*. L'expression signifie chez l'un : il faut s'abandonner aux « *sublimes absurdités de l'âme* » (719) ; chez l'autre : il faut se convaincre de l'absurdité de l'existence et en tirer toutes les conséquences. Mais, dans les deux cas, il convient de ne pas être dupe. Ni des causes que nous défendons, ni de la lucidité que nous assumons. Si tout est indifférent, rien n'est recommandé. L'absolue lucidité, à supposer qu'elle puisse être, ne nous fournit aucune directive. Sinon peut-être de nous défier d'elle. N'est-elle pas « *dans l'air avare de l'absurde* » (II, 173) la seule valeur qui survive à sa volonté démystificatrice ? C'est dire qu'une conscience, aussi lucide qu'elle soit, ne saurait échapper au piège de la valeur, et que l'homme

est bien, comme le définit Nietzsche, « *l'animal estimateur par excellence* » (II, n° 8^o; p. 110). La parfaite lucidité n'est donc pas seulement insupportable ; elle s'avère impossible, puisqu'elle se nie en s'affirmant, et que c'est précisément son rejet des valeurs qui fait d'elle la suprême valeur.

Rien d'étonnant dès lors à ce qu'elle ait, comme toute valeur, ses exigences. Des exigences dont Montherlant et Camus soulignent en des termes similaires — une similitude qui va jusqu'au rythme même de la phrase — le caractère contradictoire :

Chercher, en sachant que le problème est insoluble ; servir, en souriant de ce qu'on sert ; se vaincre, sans but et sans profit ; écrire, dans la conviction profonde que son œuvre n'a pas d'importance ; connaître, comprendre et supporter, en ayant toujours devant l'esprit l'inutilité douloureuse d'avoir raison : il faut pourtant que je m'apprenne à trouver là de quoi prendre mes hauteurs et me soutenir au-delà de moi-même. (E, 432-3)

Travailler et créer « pour rien », sculpter dans l'argile, savoir que sa création n'a pas d'avenir, voir son œuvre détruite en un jour en étant conscient que, profondément, cela n'a pas plus d'importance que de bâtir pour des siècles, c'est la sagesse difficile que la pensée absurde autorise.

(II, 189-90)

S'ils s'accordent ainsi sur les exigences de la lucidité, Montherlant et Camus n'ont pas la même notion de l'absurde. L'absurde pour Montherlant, c'est cette folie de l'âme qui nous arrache aux évidences de la conscience lucide, une folie dont nous devons néanmoins rester conscients ; pour Camus, c'est cette conscience même, une conscience, il est vrai, dont il nie, après en avoir exalté la grandeur, qu'elle puisse pleinement être vécue. Mais, quelles que soient les limites qu'ils lui reconnaissent, la lucidité demeure — cette reconnaissance même en témoigne — une des valeurs essentielles de leur éthique. Car être lucide, ce n'est pas seulement faire preuve de probité d'esprit ; c'est aussi se montrer courageux, en refusant de céder aux injonctions de ceux que Nietzsche appelle « *les prédicateurs de la mort* » (I, « Des prédicateurs de la mort »⁴; pp. 60-3). Sur ce point encore les deux auteurs se rejoignent et, pour évoquer le seul état de

l'âme qui leur semble digne de l'homme, l'absence d'espérance métaphysique, ils ont recours à la même métaphore nocturne :

L'espoir ! brament-ils, l'espoir ! Ce qu'il faut, c'est souffler toutes ces petites flammèches moches, pour entrer dans la grande nuit terrible du courage et de l'intelligence.
(E, 400)

S'il doit rencontrer une nuit, que ce soit plutôt celle du désespoir qui reste lucide, nuit polaire, veille de l'esprit d'où se lèvera peut-être cette clarté blanche et intacte qui dessine chaque objet dans la lumière de l'intelligence.
(II, 146)

Ce que Montherlant et Camus retiennent du message nietzschéen, c'est donc moins la radicalité (qu'on nous pardonne ce néologisme) de son immoralisme que les valeurs dont il se réclame : celles qui, participant d'une même conception tragique de la vie, fondent la grandeur de l'homme et répondent à son besoin de noblesse, le courage et la lucidité. Mais il nous faut maintenant préciser comment la sensualité et la compassion pour les souffrances humaines viennent assouplir, chez l'un comme chez l'autre, cette tension héroïque.

II

LE BONHEUR ET LA JUSTICE

ON sait que Nietzsche n'a guère d'estime pour l'invention des « derniers hommes » (Prologue, n° 5⁴; pp. 17-20), pour cet assouplissement de l'énergie vitale, dont ils font leur bonheur, mais qui ne lui paraît pas répondre à la vocation profonde de l'homme. Le but de l'existence, selon lui, « *n'est pas le bonheur, c'est la sensation de puissance* » (I.II.1, n° 48¹⁴; p. 215). On comprend dès lors que la seule forme de bonheur qui trouve grâce à ses yeux soit précisément celle dont cette sensation est le symptôme, un bonheur actif, conquérant : « *Qu'est-ce que le bonheur ? — le sentiment que la puissance grandit — qu'une résistance est surmontée.* » (*L'Antéchrist*, n° 2⁶; p. 244). Un tel bonheur n'est pas dissociable de l'action qui le produit, et ce n'est pas pour s'endormir dans un bonheur passif que l'homme déploie ainsi son énergie. Même s'ils répugnent, l'un et l'autre, à la quiétude oppressante de la vie bourgeoise¹⁹, Montherlant et Camus n'ont pas la même vision négative de ce que l'on entend ordinairement par bonheur : un état de paix et de bien-être, où les inquiétudes morales et les douleurs physiques sont provisoirement oubliées, où l'on est déchargé de toute obligation professionnelle, où l'on peut enfin, librement, s'adonner à ses plaisirs. Encore qu'une telle idée du bonheur ne soit peut-être pas si répandue, du moins parmi les hommes, dont Montherlant nous dit qu'à l'exclusion des satisfactions de vanité ils n'ont pas, contrairement aux femmes, « *une conception positive du bonheur* » (RI, 1002-12). Loin de le mépriser, Montherlant et Camus reconnaissent à leur goût

commun du bonheur un rôle déterminant dans leur existence : « *En réalité j'étais fait pour le bonheur* » (E, 584), constate Montherlant qui avait cru pouvoir s'en passer²⁰ ; même constat chez Camus : « *Quand il m'arrive de chercher ce qu'il y a en moi de fondamental, c'est le goût du bonheur que j'y trouve.* » (II, 1339). Mais, sur bien des points, leur conception du bonheur — en accord évidemment avec les exigences de leur nature — trahit l'influence de Nietzsche.

On pourrait la résumer ainsi : rien que la vie, mais toute la vie. Ils obéissent en effet à l'injonction nietzschéenne : « *Je vous en conjure, mes frères, restez fidèles à la terre et ne croyez pas ceux qui vous parlent d'espoirs supraterrrestres !* » (Prologue, n° 3⁴ ; p.12). Ils ne peuvent et ne veulent concevoir le bonheur que dans les limites de notre condition. « *J'apprends qu'il n'est pas de bonheur surhumain, pas d'éternité hors de la courbe des journées.* » (II, 75) : telle est la leçon que Camus retient de cette « *patrie de l'âme* » qu'est pour lui la terre algérienne. Tel est aussi le sens du cri de Meursault : « *Une vie où je pourrais me souvenir de celle-ci* » (I, 1210), qui fait écho à l'affirmation de Montherlant : « *Et il n'y a qu'une immortalité qui vaudrait d'être souhaitée : c'est celle de la vie.* » (E, 512).

Le bonheur pour eux ne se conçoit donc pas sans la jouissance des biens de ce monde. Non pas les biens matériels. On sait quelle vie modeste menait celui que le peuple de Gênes appelait *il piccolo santo*²¹. Il fera dire à son Zarathoustra : « *En vérité, celui qui possède peu est d'autant moins possédé : bénie soit la petite pauvreté !* » (I, « De la nouvelle idole »⁴ ; p. 70). Rien d'étonnant à ce que l'on retrouve chez ses disciples une semblable indifférence à l'égard des richesses qu'ils ne ressentent que comme un facteur d'aliénation et de dispersion intellectuelle. Une fois encore, Montherlant et Camus se rejoignent dans une même répugnance pour tout ce qui risquerait de les détourner de leur travail créateur²² :

La vie au foyer nous disperse — entre bien d'autres raisons — parce que nous y sommes entourés de trop d'objets. Mais à l'hôtel, avec une valise de vêtements, que faire d'autre que créer ? (E, 1151)

Le plus grand des luxes n'a jamais cessé de coïncider pour moi avec un certain dénuement. J'aime la maison nue des Arabes ou des Espagnols. Le lieu où je préfère vivre et travailler (et, chose plus rare, où il me serait égal de mourir) est la chambre d'hôtel. (II, 7)

Les œuvres d'art elles-mêmes chez Montherlant, dont on connaît la passion pour les antiques, n'échappent pas à cette volonté de s'affranchir de la tyrannie de l'objet :

Dans mes domiciles, tout ce qui n'est pas la cellule de travail m'est lourd, irritation et remords. S'ils contiennent quelques objets d'art (je dis « d'art » et non « de luxe », le luxe m'ayant toujours causé un frémissement de dégoût et de mépris), ces objets sont comme s'ils n'étaient pas, puisque j'en serais dépossédé sans en souffrir, autrement que dans une bouffée d'humeur. (E, 580)

Toutefois, toujours fidèle à sa volonté de ne pas être dupe, fût-ce de cette volonté même, Montherlant reconnaît — en prenant l'exemple de son appartement du Quai Voltaire, où avoisinent, par une négligence voulue et pleine de sens, les objets d'art et les murs délabrés — la « *pointe d'affectation* » (TM, 145) qu'il peut y avoir dans le désir d'extérioriser ainsi son détachement.

Est-il besoin de préciser qu'un tel détachement n'est pas chez Camus, comme chez Montherlant, le fruit d'une ascèse ? On a souvent souligné combien Montherlant pouvait être tributaire, dans ses idées comme dans son comportement, des leçons des Anciens ; en l'occurrence de celle de Sénèque qui recommandait à son ami Lucilius de feindre la pauvreté, certains jours, pour faire l'apprentissage de la vraie²³. Camus, lui, n'a pas eu besoin d'apprendre, au milieu des richesses, à les mépriser. La pauvreté — une pauvreté réelle, mais dont il nous assure qu'elle ne fut pas malheureuse, parce que « *la lumière y répandait ses richesses* » (II, 6) — lui a appris à se contenter de peu : « *Chez nous les objets n'avaient pas de nom, on disait : les assiettes creuses, le pot qui est sur la cheminée.* » (C2, 62). « *Chez moi pas un seul fauteuil. Une poignée de chaises. Toujours ainsi. Jamais d'abandon ni de confort.* » (C3, 153).

Si l'abondance des biens n'est pas pour Montherlant et Camus la source du bonheur²⁴, il n'en est pas de même de la possession des êtres. L'absolu du bonheur, c'est dans le plaisir sensuel qu'ils le trouvent. Montherlant n'hésite pas à l'avouer :

Cette possession charnelle me donne la plus forte idée qui me soit possible de ce qu'on appelle l'absolu. Je suis sûr de mon plaisir. Je suis sûr du plaisir de l'autre. Pas d'arrière-pensée, pas de questions, pas d'inquiétude, pas de remords. Une chose ronde et simple, définie et définitive comme le cercle géométrique. (E, 1105-6)

Camus, plus pudique que Montherlant, reste plus allusif. Mais, selon toute vraisemblance, ce ne sont pas seulement les noces de l'homme et de la nature qui se trouvent célébrées à Tipasa, et l'heureuse sensation de plénitude ressentie par Camus ne vient pas seulement de l'ivresse sensorielle que lui procurent le soleil, les parfums et la mer. Il nous en avertit d'ailleurs : « *Nous marchons à la rencontre de l'amour et du désir.* » (II, 56). Mais le passage passe presque inaperçu dans la profusion des sensations évoquées. Si, sous sa forme définitive, la phrase : « *Êtreindre un corps de femme, c'est aussi retenir contre soi cette joie étrange qui descend du ciel vers la mer* » (58) peut apparaître comme l'expression d'une vérité générale, les variantes ont un tour nettement plus personnel : « [...] *dans ce corps de femme que je retiens contre moi, j'étreins aussi cette joie...* » (1347).

Mais un tel plaisir demande, pour garder sa saveur, le perpétuel renouvellement de celles (ou de ceux) avec qui on le partage. On conçoit que Montherlant et Camus puissent attribuer à certains de leurs personnages cette générosité de tempérament qui leur est commune. À Costals qui précise : « *Je ne suis pas un homme d'amour, mais un homme de plaisir* » (R1, 976), à Guiscart qui affirme : « *Ma raison de vivre est la possession amoureuse* » (R2, 16), fait écho la confession de Clémence : « *La sensualité, et elle seule, régnait dans ma vie amoureuse. Je cherchais seulement des objets de plaisir et de conquête.* » (I, 1505). Mais ils évoquent aussi leur propre sensualité. Ils aimeraient, l'un et

l'autre, lui donner une expansion illimitée. Une différence toutefois est à noter. Montherlant aspire, par-delà les tabous et les bornes spécifiques, à la possession universelle, et cette aspiration démesurée lui paraît être un signe de santé :

J'ai désiré des bêtes, des plantes, des femmes, des êtres qui m'étaient proches, très proches, par le sang. Je pense que c'est cela qui est la santé ; la possession sexuelle n'étant qu'un essai de la possession totale, des hommes qui sont bornés dans le désir, je leur crois aussi l'âme bornée.
(E, 242)

Sans doute Camus affirme-t-il, lui aussi : « *Mais il n'y a pas de limites pour aimer et que m'importe de mal êtreindre si je peux tout embrasser.* » (II, 45). Il n'en reconnaît pas moins — et ce trait le caractérise — « *qu'il y a des limites à se donner. À cette condition, l'on crée* ». Il souligne ainsi l'incompatibilité du travail créateur et de l'abandon sensuel. Problème auquel Montherlant se trouve également confronté, mais qu'il résout, ou plutôt qu'il ressent différemment. Le plaisir sensuel, qui a joué un rôle essentiel dans son existence²⁵, auquel il confère même la première place : « *J'ai été un homme de plaisir d'abord, ensuite un créateur littéraire, et ensuite rien* » (Mar., 16), lui apparaît comme un facteur d'équilibre, favorisant la création quand il alterne avec elle : « *J'accomplis la grande vie des sens et, l'ayant expulsée en l'accomplissant, je me trouvai libre pour une vie spirituelle.* » (E, 574). Montherlant se montre plus explicite encore dans cette note de ses derniers carnets :

Ce désir sensuel qui a fait l'unité, le bonheur et la justification de ma vie, — toujours omniprésent, toujours omnipotent, et cependant ne me gênant jamais dans mon art, l'irriguant au contraire, et loin de me perdre, me sauvant, parce que je le satisfaisais à satiété.
(TF, 114)

Camus en revanche se plaint souvent (dans ce qu'il appelait ses « Cahiers » et dont il ne prévoyait pas la publication posthume sous le titre de *Carnets*) d'une sensualité qu'il ne maîtrise pas suffisamment et qu'il ressent comme une « *servitude* » (CI, 227),

une « tyrannie » (C3, 80). Il n'y a pour lui de possibilité créatrice que dans la chasteté, c'est-à-dire que dans la liberté :

La sexualité ne mène à rien. Elle n'est pas immorale mais elle est improductive. On peut s'y livrer pour le temps où l'on ne désire pas produire. Mais seule la chasteté est liée à un progrès personnel. (C2, 51)

Du moins s'accordent-ils sur l'innocence des sens. Celle que Nietzsche — pour qui le « *mépris de la vie sexuelle, toute souillure de celle-ci par l'idée d'“impureté”, est un véritable crime contre la vie, le vrai péché contre le Saint-Esprit de la vie* » (« Pourquoi j'écris de si bons livres », n° 57 ; p. 86) — attribue à une sensualité déculpabilisée, aussi éloignée de la chasteté que de la perversion : « *Est-ce que je vous conseille de tuer vos sens ? Je vous conseille l'innocence des sens.* » (I, « De la chasteté »⁴ ; p. 75). Une innocence dont Montherlant et Camus demeurèrent convaincus, bien que l'un fût contraint par l'orientation de sa sexualité de donner à sa vie amoureuse un caractère clandestin, et que l'autre ne fût pas sans éprouver du remords devant les souffrances causées par sa constante infidélité :

Ce n'est pas l'acte sexuel qui est impur et vulgaire, c'est tout ce qu'on y met autour. Il y a moins de bêtise dans la braguette de l'homme, que dans son cerveau et dans son cœur. (R1, 1439)

L'amour physique a toujours été lié pour moi à un sentiment irrésistible d'innocence et de joie. Je ne puis aimer dans les larmes mais dans l'exaltation. (C3, 274)

Le bonheur apparaît donc comme un état non seulement avouable, mais encore légitime : « *Il n'y a pas de honte à être heureux* » (II, 58), affirme Camus qui, par l'aveu de son bonheur à Tipasa, semble obéir aux recommandations de Montherlant : « *Et, quand vous serez heureux, sachez que vous l'êtes, et n'ayez pas honte de confesser un état si digne d'estime.* » (E, 731). Ils s'opposent ainsi, l'un et l'autre, à toute valorisation de la souffrance. Montherlant, qui ne cesse de dénoncer en même temps que l'inutilité de la souffrance morale ce qu'elle peut avoir de

factice, rappelle, dans une vision nostalgique du paganisme, que « *quand l'humanité avait une cervelle saine, les dieux qu'elle créa, elle les fit heureux* » (730). Pour Camus, comme la « *parole sacrée* » (II, 197) d'Œdipe : « *Je juge que tout est bien* », le consentement du héros absurde à son destin « *chasse de ce monde un dieu qui y était entré avec l'insatisfaction et le goût des douleurs inutiles* »²⁶. Mais ce n'est pas seulement le dolorisme chrétien qui est en cause ; c'est aussi le culte romantique de la souffrance, de « *la grande souffrance* » (n° 225¹³ ; p. 225) exaltée par Nietzsche qui retombe ainsi dans l'erreur qu'il dénonce. Il peut y avoir de l'héroïsme dans la souffrance — surtout lorsqu'il s'agit des « *déchirements d'une âme exceptionnelle* » (E, 485) comme celle de Nietzsche — mais il n'y a pas d'héroïsme à souffrir. « *Souffrir est toujours idiot* » (RI, 1099), écrit Montherlant, qui s'insurge contre cette perversion de l'esprit que Nietzsche attribue à la morale judéo-chrétienne, mais dont il se rend — dans une autre optique, il est vrai — également coupable : celle qui fait de la souffrance le critère de la valeur : « *Arriver à ce qu'il n'y ait plus dans le jugement des hommes, cette folle et funeste équation entre hauteur de l'âme et goût de la souffrance, entre bassesse de l'âme et goût du bonheur.* » (E, 344). Camus se montre ici moins catégorique. Sensible comme il l'était aux souffrances ordinaires des hommes, comment eût-il pu ne pas l'être à celles qui sont le privilège de la grandeur ? Néanmoins l'exigence du bonheur reste chez lui trop forte pour qu'il puisse y renoncer : « *Le renoncement à la beauté et au bonheur sensuel qui lui est attaché, le service exclusif du malheur, demande une grandeur qui me manque.* » (II, 871). Mais un tel aveu ne signifie pas que le bonheur pour Camus soit illégitime et qu'il n'ait, lui aussi, sa grandeur. L'emprise qu'il a sur nous ne suffit-il pas à le justifier ? Ne répond-il pas aux exigences de notre nature ? Et ne peut-on y voir « *l'accomplissement ému d'une condition qui, en certaines circonstances, nous fait un devoir d'être heureux* » (60) ?

Mais si le bonheur n'est pas illégitime en soi, l'est-il toujours en situation ? S'il réside en effet dans le plaisir des sens auquel viennent s'adjoindre, quand il s'agit d'amour, les élans du cœur, n'est-il pas foncièrement égoïste ? A-t-on moralement le droit de s'y consacrer en présence du malheur des autres ? Oui, répond Nietzsche qui s'élève — mais il est vrai qu'il songe à une autre sorte de bonheur²⁷ — contre le sentiment qui inspire la fameuse phrase de La Bruyère, *Il y a une espèce de honte d'être heureux à la vue de certaines misères*. C'est la mauvaise conscience des heureux qui serait immorale aux yeux de Nietzsche : « *Mais quelle erreur plus grande et plus néfaste que celle des heureux, des robustes, des puissants d'âme et de corps, qui se mettent à douter de leur droit au bonheur ! Arrière ce "monde renversé !".* » (III, n° 14^o ; pp. 215-6). Sans doute le narrateur de *La Peste* attribue-t-il « *à l'héroïsme la place secondaire qui doit être la sienne, juste après, et jamais avant, l'exigence généreuse du bonheur* » (I, 1331). Sans doute précise-t-il qu'il n'y a « *pas de honte à préférer le bonheur* » (1389). Mais Rambert lui répond : « *Oui, mais il peut y avoir de la honte à être heureux tout seul.* ». Transcription romanesque des hésitations de Camus partagé entre son désir de participer à la lutte commune et sa nostalgie du bonheur perdu ? Partagé ? non, pas vraiment. Si, dans l'urgence de la guerre, il ne se reconnaît plus le droit d'accorder au bonheur la priorité, il ne met pas en doute sa primauté. Le bonheur reste pour lui « *la plus grande des conquêtes* » (II, 241). Un bonheur dont l'impossible oubli rend le combat plus difficile, mais aussi plus lourd de sens. Un bonheur qui, comme l'art, ne saurait être pour Camus « *une réjouissance solitaire* » (1071). Il ne le conçoit que partagé ; et l'on comprend que le spectacle de la misère en Kabylie ait pu mettre, pour le jeune journaliste d'Alger *Républicain*, « *comme un interdit sur la beauté du monde* » (909).

Même réaction apparemment chez Montherlant qui s'avoue sensible au spectacle de la misère et de l'injustice coloniale. Il n'y a pas lieu de suspecter sa sincérité lorsqu'il affirme que son bonheur en Algérie était « *gâté par la question indigène* » (TF, 82). On n'écrit pas un ouvrage comme *La Rose de sable* sans ressentir vraiment ce que l'on dit ressentir. Mais il est un autre Montherlant — et c'est pourtant le même — qui a coutume d'envisager les événements *sub specie aeternitatis*, qui les prive ainsi de ce que leur immédiateté peut avoir d'intolérable, et qui se montre dès lors moins soucieux d'y répondre que de préserver au sein du malheur collectif — ce que l'on n'a pas manqué de lui reprocher — « *le fil d'or de la conduite individuelle* » (E, 889). Montherlant est trop nietzschéen pour ne pas croire que « *l'individualisme est le produit des civilisations supérieures* » (857) et qu'en conséquence l'homme a pour seul devoir de devenir celui qu'il est. Accomplissement strictement personnel, qui peut trouver son bien dans le service d'une cause commune, mais qui n'implique pas nécessairement que l'individu lui fasse le sacrifice de sa vie. Ce qui prime, en toute circonstance, chez Montherlant, c'est le souci de soi. Sa sensibilité au malheur des autres est réelle, mais elle ne va pas jusqu'à le faire renoncer à lui-même. Oui, il peut affirmer : « *Je n'ai que l'idée que je me fais de moi pour me soutenir sur les mers du néant.* ». Il ne s'oublie jamais en effet, ni dans le bonheur des sens, ni dans ce qu'il appelle « *le combat sans la foi* » (921).

« *Devenez durs !* » recommande Zarathoustra (III, « Des vieilles et nouvelles valeurs »⁴; p. 312), et Nietzsche réserve sa pitié, non aux malheureux qui souffrent, mais à l'homme que la morale de la pitié rapetisse, et qui n'a plus le courage d'assumer « *la grande souffrance* », ferment de sa grandeur : « *Et notre pitié — ne comprenez-vous pas à qui s'adresse notre pitié contraire, quand elle se tourne contre la vôtre, comme le pire des amollissements, la plus funeste des faiblesses ?* » (n° 225¹³; p. 226). Montherlant semble avoir suivi l'itinéraire inverse. Il ne découvre que tardivement la pitié, en même temps que l'exercice injuste de la violence :

Avant 1925, je vivais avec violence, j'étais imbu des *sine caritate Romani*. Mon caractère s'adoucit. À la guerre, dans les stades, je n'avais vu la violence que d'égal à égal : violence saine. En Afrique du Nord je la vis exercée par le fort, l'Européen, contre le faible, l'indigène ; je crois que cela m'a dégoûté de la violence pour la vie. Et je commençai d'aimer les vaincus. (E, 575)

On conçoit qu'un homme aussi féru de hauteur ait pu ressentir, avec intensité, l'image humiliée et humiliante de l'homme imposée par le système colonial. Mais comment ne pas s'étonner alors qu'il n'ait pas perçu l'abjecte négation de l'homme que dissimulait, sous de faux airs de grandeur nietzschéenne, l'idéologie nazie ? Il semble en effet n'avoir ressenti la défaite de la France en 1940 que comme l'humiliation, douloureuse certes, mais, somme toute, méritée, d'un pays qui n'avait plus l'énergie nécessaire pour être, ce qu'il fut parfois dans le passé, une « insolente nation » (891). Aveuglement politique ? assurément non ; philosophique plutôt. On peut effectivement déceler chez Montherlant quelque sympathie pour le culte nazi de la virilité, mais son indifférence à l'égard des idéologies politiques est telle qu'il en vient à écrire : « *Les idées qui sont vaincues aujourd'hui n'étaient pas plus fausses que celles qui sont victorieuses, ni moins dignes d'amour.* » (921). S'il est aisé de lui accorder que la victoire et la défaite ne dépendent pas de la justesse des idées, comment le suivre lorsqu'il affirme que ces dernières sont également « dignes d'amour » ? Trop désireux d'éviter le piège idéologique, Montherlant s'est laissé prendre au piège de ce qui constitue l'un des piliers de sa philosophie, le principe d'équivalence. Principe sans doute acceptable sur le plan métaphysique, mais beaucoup plus contestable quand il s'applique à la réalité historique.

C'est ici que Camus se sépare de Montherlant. L'expérience de la pauvreté l'a rendu naturellement sensible aux formes les plus extrêmes de la misère, et l'émergence de la pitié ne résulte pas chez lui d'une révélation soudaine et tardive de l'injustice ; elle est constitutive de sa sensibilité, de ce qu'il y a de plus profond et de plus originel en lui. « *J'ai un si fort désir de voir*

diminuer la somme de malheur et d'amertume qui empoisonne les hommes »²⁸, écrit-il à Jean Grenier en 1934. On est tenté d'opposer à cette lettre celle que Montherlant, à peine plus âgé, mais durci par la guerre — une guerre dans laquelle pourtant il n'était engagé qu'à demi — écrivait à sa grand-mère en 1918 : « *Je reviendrai de la guerre un vrai requin, un vampire, un épervier formidable d'égoïsme et sans plus un seul scrupule ; je ne ferai plus rien que par intérêt personnel.* »²⁹. Même si l'on fait la part de l'outrance juvénile, le contraste est saisissant. Il permet du moins d'apprécier ce qu'a représenté pour un tel égoïste, au point de l'émouvoir réellement, la révélation de l'injustice coloniale. Il permet aussi de mieux comprendre pourquoi, à l'inverse de Camus, Montherlant n'a jamais remis en cause le nietzschéisme qui fournissait à son individualisme une légitimité philosophique. En revanche, loin de le conforter dans son nietzschéisme, les malheurs de la guerre ont contraint Camus, sinon à le rejeter entièrement, du moins à le soumettre à l'épreuve des faits. Ce qui le révolte, c'est que ce même nietzschéisme ait servi de caution philosophique à « *une race de seigneurs incultes ànonnant la volonté de puissance* » (II, 484). Le même ? non ; mais un nietzschéisme falsifié, ou plutôt dévoyé, car il ne s'agit pas avec l'idéologie nazie d'un simple détournement de sens, mais bien d'une perversion. Ce qui l'angoisse, c'est que la plus noble des pensées ait pu se prêter à une telle perversion. L'ami allemand, auquel il feint d'écrire, n'est que la projection imaginaire de ce qu'il serait peut-être devenu, s'il n'avait eu, pour le prémunir contre une pareille déviation de l'esprit, une exigence passionnée de justice, d'autant plus forte qu'elle était intimement liée à sa toute première expérience de la vie :

Et, à la vérité, moi qui croyais penser comme vous, je ne voyais guère d'argument à vous opposer, sinon un goût violent de la justice qui, pour finir, me paraissait aussi peu raisonné que la plus soudaine des passions.
(II, 240)

On ne saurait cependant opposer, comme deux entités irréductibles, l'égoïsme de Montherlant à l'altruisme de Camus. Ce

serait méconnaître la complexité de l'être humain en proie à ses contradictions, à ses motivations plus ou moins obscures. Envisagé sous cet éclairage incertain, le contraste a tendance à s'estomper ; l'égoïsme de l'un et l'altruisme de l'autre n'apparaissent plus avec la même évidence. Sans doute Montherlant reste-t-il un individualiste convaincu, mais cela n'empêche pas qu'il puisse être ému par le malheur des autres. Pourquoi faudrait-il douter de sa sincérité lorsqu'il écrit : « [...] *l'injustice me poignarde davantage quand elle est exercée contre les autres, que contre moi* » (E, 1022) ? Même, et peut-être surtout, lorsqu'elle est exercée au nom d'une prétendue justice. On retrouve chez Montherlant l'idée éminemment camusienne de la culpabilité des juges :

Et d'abord quiconque accepte de juger son semblable se condamne lui-même. Car il sait bien qu'il est toujours aussi coupable que celui qu'il juge [...]. En quelque tribunal qui soit au monde, il suffit de voir la tête des juges pour savoir que l'accusé est innocent. (Th, 365)

C'est son individualisme même qui pousse Montherlant, parce qu'il lui fait mieux sentir la menace qui pèse sur la singularité de chacun, à récuser ainsi la légitimité du procès. Et toute son œuvre, quelque parcourue qu'elle soit d'un désir de grandeur, témoigne de sa sympathie pour les humbles, de sa compassion pour les vaincus et les humiliés. Le mépris dont Montherlant fait une vertu n'est pas de nature sociale mais morale. Il ne vise pas ceux qui assument dans la société des fonctions subalternes, non plus que ceux qu'elle juge inférieurs ou mauvais, mais, quelle que soit leur situation, ceux qui trahissent par leur comportement un manque évident de qualité. Mais cette évidence n'empêche pas que cette notion clef de la morale de Montherlant reste difficile à définir :

La qualité est un des grands mystères de l'homme. Elle ne vient pas du partage des bons et des méchants, elle est autre chose. Elle est le caractère d'êtres qui, toute question d'intelligence, de culture, de classe sociale mise à part, ne réagissent jamais mal. Ou, s'ils ont réagi un peu mal, s'en aperçoivent assez vite et s'en excusent. (VJ, 170)

Si Camus, de son côté, se fait l'apôtre d'une « *civilisation du dialogue* » (II, 348), il n'en éprouve pas moins la nostalgie d'une solitude à laquelle il a cru devoir s'arracher :

La tragédie n'est pas qu'on soit seul, mais qu'on ne puisse l'être. Je donnerais parfois tout au monde pour n'être plus relié par rien à l'univers des hommes. Mais je suis une partie de cet univers et le plus courageux est de l'accepter et la tragédie en même temps. (C3, 60)

Ce qui l'unit aux hommes, c'est donc moins un sentiment d'amour qu'une exigence morale de solidarité, et son humanisme est peut-être moins spontané, moins indifférencié qu'on ne le pense ordinairement :

Humanisme. Je n'aime pas l'humanité en général. Je m'en sens solidaire d'abord, ce qui n'est pas la même chose. Et puis j'aime quelques hommes, vivants ou morts, avec tant d'admiration que je suis toujours jaloux ou anxieux de préserver ou de protéger chez tous les autres ce qui, par hasard, ou bien un jour que je ne puis prévoir, les a fait ou les fera semblables aux premiers. (C3, 71)

Même s'il a coutume d'opposer l'homme dans sa réalité charnelle aux abstractions totalitaires, ce qu'il s'agit de défendre pour Camus, ce n'est point tant l'individu que « l'idée de l'homme » qu'il incarne ou qu'il est susceptible d'incarner. Exigence éthique plutôt qu'élan de charité. Non que Camus soit insensible aux souffrances individuelles. Il a trop de sympathie humaine pour ne point les partager. Mais, à travers elles, c'est l'homme humilié qui reste l'objet de sa plus grande pitié. Ce qu'il avoue ressentir en présence des misérables qu'on embarque à Alger pour le bagne, c'est moins de la pitié pour les individus que du dégoût, un dégoût indigné, devant cette image dégradée de l'homme : « *Il n'y a pas de spectacle plus abject que de voir des hommes ramenés au-dessous de la condition de l'homme.* » (CAC3, 362). Il est significatif enfin que Montherlant et Camus fassent preuve d'une même défiance à l'égard de l'altruisme. Ils se refusent à le considérer comme une pure vertu qui nous viendrait du Ciel. Trop nietzschéens pour se méprendre sur l'ori-

gine de nos conduites morales, ils ne se dissimulent pas ce qu'il peut y avoir de passionnel dans notre souci des autres. Lorsqu'il affirme : « *L'altruisme est une tentation, comme le plaisir* » (C3, 94), Camus semble corroborer le jugement que Montherlant formule par la bouche de Costals : « *Cette horrible tentation du bien. J'ai beau faire, si souvent j'y succombe ! c'est un vice.* » (R1, 1352).

*

Mais comment pourraient-ils au spectacle de l'injustice ne pas céder à une telle tentation ? Ce qui les anime alors, ce n'est plus seulement cet élan de l'âme qui nous pousse parfois à nous intéresser aux autres, à compatir à leurs malheurs, à œuvrer pour leur bien, c'est aussi un sentiment de révolte, aussi violent que la violence qui en est la cause. L'injustice, en particulier celle dont les indigènes sont si souvent les victimes, et qui vient de l'absence de tout châtement, ou de la disproportion entre le châtement et la faute commise, Montherlant la juge intolérable et Camus la ressent comme un affront personnel :

Un patriote, hélas, a le devoir d'être « colonialiste », même sachant qu'il n'y a de colonie solide que celle où l'on pratique l'injustice d'une façon systématique. Mais, chaque fois qu'on apprend qu'un colon a été acquitté, ayant tué un indigène parce que celui-ci lui volait une figue, on se dit que cela aussi n'est pas possible³⁰. (E, 11)

Aucun homme libre n'est assuré de sa dignité devant de semblables procédés. Et lorsque les méthodes abjectes parviennent à conduire au bain des malheureux dont la vie n'était déjà qu'une suite de misères, alors elles constituent pour chacun de nous une sorte d'injure personnelle qu'il est impossible de souffrir³¹. (CAC3, 517)

Si Montherlant et Camus se rejoignent dans une commune dénonciation de l'injustice coloniale sous toutes ses formes, depuis l'exploitation et l'humiliation quotidienne d'un peuple vaincu jusqu'aux brutalités policières et aux procès iniques, ils

ne le font pas exactement dans le même esprit. « *J'ai toujours eu le pli invincible de rendre à l'adversaire ce qui lui est dû* » (E, 1171), précise Montherlant. Outre l'amour de la justice qu'il partage avec Camus, trois autres facteurs interviennent dans cette constante de sa sensibilité. D'abord, l'esprit *fair play*, vertu sportive assurément, mais dont l'application au domaine politique peut paraître moins convaincante. Sans doute la magnanimité du vainqueur à l'égard du vaincu est-elle toujours estimable, mais peut-on estimer une nation vaincue qui, reconnaissant « sportivement » la supériorité de l'adversaire, prendrait trop facilement son parti de sa défaite³² ? Ensuite, la générosité chevaleresque qui le pousse à proposer en 1933 l'érection en plein centre d'Alger d'une statue dédiée « *aux indigènes de l'Afrique du Nord, morts en défendant leur sol contre nous* » (633). On devine comment cette proposition fut accueillie. Sans doute sa réalisation n'aurait-elle rien résolu, mais il n'est pas interdit de penser qu'elle aurait eu, de part et d'autre, un certain retentissement sur les esprits. Sa philosophie enfin, selon laquelle personne n'a raison, mais tous ont leurs raisons. Relativisme dont on aurait pu croire qu'il autorisait à ses yeux les compromis et avec eux l'espoir d'une solution au problème colonial. Mais pour Montherlant les points de vue qui s'affrontent dans *La Rose de sable* sont inconciliables. Il y a comme une antinomie entre le service de la patrie et celui de la justice, antinomie déchirante pour tout homme qui s'interroge sur son devoir : « *Le conflit de la patrie et de la justice, horrible chose.* » (585). Montherlant ne croit, pas plus que Machiavel, aux chances d'une politique qui se voudrait morale. Il ne s'agit pas pour un État d'être juste, mais d'être fort. La générosité chevaleresque, dont il regrette que la France n'en fasse pas davantage preuve à l'égard des Arabes, est sans doute une vertu morale, mais aussi et surtout un signe de force. On comprend dès lors qu'à son retour en France, en découvrant un pays plus affaibli qu'il ne le pensait, Montherlant ait cru devoir renoncer à la publication d'un roman qui mettait ouvertement en cause sa politique coloniale. Un renoncement qui peut sembler quelque peu contradictoire, dans la mesure où Montherlant avait,

comme Alvaro, la conviction que « *les colonies sont faites pour être perdues* » (Th, 490) et demeurait persuadé que la publication de *La Rose de sable* n'eût pas orienté différemment le cours de l'Histoire :

Aujourd'hui, comme hier, je juge qu'étaler dans un roman, en 1932, les défauts et les faiblesses de la présence française en Afrique du Nord — le fils dévoilant la nudité du patriarche, son père — eût été une sorte de trahison, à l'heure où la France était attaquée violemment par les fascistes et les hitlériens, où la guerre apparaissait inévitable, et où l'Italie ne cachait pas ses visées sur la Tunisie. On a écrit que publier ce livre à cette « date » pouvait modifier le cours des choses. En quoi ? Est-ce que vous imaginez la décolonisation en 1934 ? Est-ce que c'est seulement pensable ? Ou le colonisateur se convertissant brusquement en petit saint, à la lecture de *La Rose de sable* ? (R2, 1269)

Mais la contradiction n'est qu'apparente. La publication de *La Rose de sable* se serait avérée à la fois inefficace et nocive. Sans pouvoir modifier en rien le système colonial, elle n'eût pas manqué de porter atteinte au prestige de la France. La décision de ne pas publier son roman s'imposait donc à Montherlant autant par patriotisme que par un scepticisme profond à l'égard du destin de l'Empire et des chances d'y voir régner la justice. Aussi n'y a-t-il pas lieu de s'étonner si Montherlant, quelque sympathie qu'il ait pour son héros, garde vis-à-vis d'Auligny une certaine distance ironique. Il ne se confond pas avec lui. Les autres personnages sont aussi l'expression d'une part de lui-même, notamment Guiscart, le jouisseur, que sa pitié pour le peuple arabe n'empêche pas de se consacrer à son bonheur.

Les aspirations de Camus sont en revanche assez proches de celles d'Auligny. Mais il fait preuve de plus de fermeté dans son engagement que n'en a le sensible et hésitant lieutenant. L'un et l'autre croient qu'il est possible de remédier aux vices du système colonial et de préserver, en pratiquant une politique plus humaine et plus juste, les intérêts de la France.

Il n'y a qu'à appliquer la loi, exactement de même, au Français et à l'Arabe, et l'Afrique du Nord restera française. (R2, 275)

Persuadons-nous bien qu'en Afrique du Nord comme ailleurs on ne sau-
vera rien de français sans sauver la justice. (II, 959)

Il est d'ailleurs remarquable qu'ils utilisent, à plusieurs reprises³³, la même expression pour définir cette nouvelle politique. Auligny estime que « *la France a une œuvre de réparation à accomplir* » (R2, 234) à l'égard des indigènes ; Camus affirme de son côté : « *Une grande, une éclatante réparation doit être faite, selon moi, au peuple arabe.* » (II, 975). Réparation et non pas expiation. Quelque conscient qu'il soit des fautes commises et du caractère historiquement dépassé de l'entreprise coloniale, Camus refuse de se complaire, comme tant d'intellectuels de son temps, dans un sentiment de culpabilité ; sentiment d'autant plus répugnant à ses yeux que ces consciences torturées s'empressent de rejeter sur ses compatriotes d'Algérie la charge d'expiation le « *péché historique* » (897) de la colonisation :

En ce qui me concerne, il me paraît dégoûtant de battre sa coulpe, comme nos juges-pénitents, sur la poitrine d'autrui, vain de condamner plusieurs siècles d'expansion européenne, absurde de comprendre dans la même malédiction Christophe Colomb et Lyautey. Le temps des colonialismes est fini, il faut le savoir seulement et en tirer les conséquences. (II, 897-8)

Ce qui différencie profondément l'attitude de Camus de celle de Montherlant, c'est que ce dernier ressent l'Algérie comme un pays conquis, alors que Camus s'y sent chez lui. Les Arabes ne sont pas pour lui des adversaires malheureux vis-à-vis desquels il conviendrait de se montrer généreux, mais des compatriotes dont il regrette qu'ils ne le soient pas de plein droit et sur un pied d'égalité. Aussi ne s'agit-il pas, comme le voudrait Auligny, de « *se faire aimer de l'indigène, se faire pardonner de l'indigène* » (R2, 233), mais de lui rendre justice. Il n'est plus question de domination, fût-elle généreuse, mais d'un libre accord, tenant compte des différences culturelles, entre citoyens égaux. Le patriotisme n'est pas contraire à la justice, puisqu'il n'y a de vraie patrie pour Camus que celle où règne la justice ; non pas cette justice totalitaire qui ne cherche qu'à imposer une

égale servitude, mais une justice qui respecte l'identité et la liberté de chacun : « *Il faut choisir son camp* », crient les repus de la haine. Ah ! je l'ai choisi ! J'ai choisi mon pays, j'ai choisi l'Algérie de la justice, où Français et Arabes s'associeront librement ! » (II, 984). On conçoit dès lors que Camus ne puisse dissocier, dans son esprit comme dans son cœur, le sort des deux communautés, dont il dit qu'elles sont condamnées « à vivre ou à mourir ensemble » (971), et qu'il envisage l'indépendance de l'Algérie, non comme le triomphe d'une communauté sur l'autre, mais comme un malheur irréparable pour les deux.

Partis d'un même constat qui soulève en eux la même indignation, celui de la misère et de l'humiliation du peuple arabe, Montherlant et Camus n'adoptent pas la même démarche. L'un décide de se taire pour éviter d'affaiblir sa patrie, l'autre choisit au contraire de parler pour tenter de la sauver. Mais l'histoire s'est montrée pareillement cruelle à leur égard, puisqu'elle a rendu vaines les précautions du premier, et qu'elle a réduit à néant les espérances du second ; plus cruelle en vérité pour Camus, parce qu'il refusait de désespérer, alors que Montherlant ne se faisait guère d'illusions.

Si la sincérité de Montherlant ne fait pas de doute, on ne doit point se méprendre sur la nature de ses intentions. Quelle que soit la vigueur avec laquelle l'injustice coloniale s'y trouve dénoncée, *La Rose de sable* ne s'inscrit pas dans un projet politique. L'objectif de Montherlant n'est pas de contribuer, en mobilisant les consciences de ses lecteurs, à l'émancipation des indigènes. Il se propose seulement de décrire, dans toute sa complexité, une situation humaine, douloureuse et problématique. Mais il est trop sceptique et trop conscient de toutes les implications du problème pour se croire en mesure et en droit de le résoudre. Il en vient même à avouer :

Le sacrifice de ne pas publier *La Rose de sable* me fut moins dur qu'on ne l'imaginerait, parce qu'au bout de ces deux années de travail je voyais qu'un autre livre eût pu être écrit, tout aussi juste, en faveur des nations coloniales, et non plus contre elles. (E, 1173)

Il y a surtout dans la sensibilité de Montherlant, comme une basse continue, le sentiment pénétrant de l'inutilité de l'action. Il aime à citer cette phrase de M^{gr} Darboy que Camus, lui aussi, trouvait admirable (CI, 182-3) : « *Votre erreur est de croire que l'homme a quelque chose à faire en cette vie.* » (E, 567). Loin d'être une incitation au combat politique, son roman, dans sa signification la plus profonde, lui paraît devoir contrarier toute velléité d'engagement :

Après 1925, je ne tins plus l'action que pour risible, fors quand elle est charité. *La Rose de sable* a été écrite dans ces sentiments-là : on n'y souligne rien tant, de bout en bout, que la vanité de la volonté et de l'action. (E, 576)

Ce sont de tels sentiments qui peuvent, sinon justifier, du moins expliquer l'attitude de Montherlant durant l'Occupation. Plutôt qu'un professeur d'énergie, comme on l'a cru trop souvent, il serait, selon l'expression de Gabriel Matzneff, un « *professeur d'inertie* »³⁴. Mais d'une inertie volontaire, qui n'est pas imputable à la faiblesse du tempérament, mais à la vision du monde.

L'engagement politique de Camus est assurément plus conséquent, mais il est motivé, lui aussi, par des exigences morales. Aussi se garde-t-il de tout manichéisme et, comme en témoigne sa conception de la justice, de toute déshumanisation idéologique : « *La justice est à la fois une idée et une chaleur de l'âme. Sachons la prendre dans ce qu'elle a d'humain, sans la transformer en cette terrible passion abstraite qui a mutilé tant d'hommes.* » (II, 268). Mais pour assurer la défense des valeurs morales dans l'histoire, encore faut-il à Camus triompher de lui-même, ne point céder à la tentation, maintes fois avouée, de « *se détourner de ce monde morne et décharné* » (856), et vaincre le dégoût que lui inspire l'abjection de son époque :

Une part de moi a méprisé sans mesure cette époque. Je n'ai jamais pu perdre, même dans mes pires manquements, le goût de l'honneur et le cœur m'a souvent manqué devant l'extrémité de déchéance qu'a touchée le

siècle. Mais une autre part a voulu assumer la déchéance et la lutte commune. (C3, 43)

Quelque soucieux qu'il soit de s'élever au-dessus des passions partisans, Camus ne va pas jusqu'à affirmer comme Montherlant : « *Peu importe la cause. Il s'agit de savoir si, sous sa bannière, en soi indifférente, on s'accomplira.* » (E, 830). Les idéaux politiques ne sont pour lui ni neutres ni interchangeables, et la valeur d'un engagement ne saurait se réduire à l'accomplissement de celui qui l'assume. Pour limités que soient, au regard des servitudes de notre condition, les résultats de notre action, elle a une valeur objective, quand elle sert l'homme. Rien d'étonnant dès lors que Camus ne puisse, contrairement à Montherlant, adhérer à l'*amor fati* nietzschéen. S'il n'espère pas en la condition humaine, il ne désespère pas de l'homme, et il refuse, tant qu'un espoir subsiste, de consentir à sa défaite : « *L'acceptation de ce qui est, signe de force ? Non, la servitude s'y trouve. Mais l'acceptation de ce qui a été. Dans le présent, la lutte.* » (C3, 16).

III

L'ALTERNANCE ET LA RÉVOLTE, LA FEINTE ET LA MESURE

IL s'agissait surtout dans les chapitres précédents de mettre en lumière les points de convergence qu'en dépit de quelques différences leur nietzschéisme et leur amour commun de la justice établissaient entre Camus et Montherlant. Nous abordons enfin l'essentiel, ce par quoi ils affirment vis-à-vis de leur maître leur originalité respective.

Rappelons d'abord que les notions que nous accouplons doivent être considérées moins comme des concepts dont la vocation serait purement spéculative que comme des principes de vie. Il ne s'agit ni pour Montherlant ni pour Camus de jeter les bases d'un système, mais de définir des lignes de conduite, à partir du même constat initial : Dieu est mort. Ils restent ainsi fidèles à la grande interrogation nietzschéenne : comment assumer le nihilisme, comment vivre, si la vie est dépourvue de tout sens métaphysique ? Mais ils diffèrent dans leur façon de ressentir le problème et, par conséquent, dans les solutions qu'ils lui apportent.

« *Je n'ai jamais eu, grâce au Ciel, la tête métaphysique* » (VI, 102), reconnaît avec humour Montherlant. Aussi n'y a-t-il chez lui ni nostalgie d'un « *sens supérieur* » (II, 241), ni révolte devant ce que Camus appelle « *l'injustice de notre condition* » (240). Il s'affirme au contraire reconnaissant de ce don gratuit qu'est l'existence :

La vie est une munificence du néant, et imméritée. Impie qui oublierait ou refuserait de jouir d'elle. Mais quand le néant viendra réclamer son prêt, ce qui est de bonne guerre, il me semble que, songeant aux joies qu'il m'a permises, je me sentirai plus reconnaissant de les avoir reçues, que révolté de me les voir ravies. (E, 207)

Reconnaissance assurément paradoxale, puisqu'elle ne s'adresse à personne. Mais l'est-elle plus que la révolte de Camus qui s'insurge contre un Dieu auquel il ne croit pas ?

Ce qui trompe chez Montherlant, c'est l'importance de la « *veine chrétienne* » (Th, 521) dans son œuvre. Elle ne témoigne pourtant pas de sa foi. Quelque sensible qu'il soit, depuis sa découverte du jansénisme, à la sublimité de l'ascèse chrétienne lorsqu'elle est vécue dans toute sa rigueur, il ne cesse de proclamer son incroyance. « *Absence de foi, mais sympathie pour la religion, mêlée à amour pour le grand Pan* » (Mar., 89), tels sont les éléments constitutifs d'une personnalité complexe, mais nullement déchirée, et qui s'enorgueillit même de ses contradictions : « *On écrit : "la tragédie de Month. est de n'avoir jamais su choisir entre ses tendances". Et si c'était mon bonheur, — et mon honneur ?* » (E, 1081). S'il n'a pas de nostalgie métaphysique, Montherlant a du moins celle d'un catholicisme à l'ancienne dont le souvenir le rattache à ses origines et continue d'orienter sa sensibilité. C'est ainsi qu'il éprouve un sentiment de déférence émue à l'égard d'un pauvre vieux prêtre, qui porte encore la soutane, et dont il voudrait recevoir la bénédiction :

Quelle lame de fond apporte en moi ce désir, ou seulement cette rêverie ? Éducation catholique ? Superficielle. Instruction religieuse ? Nulle. Indifférent jusqu'à dix-sept ans. Incroyant à dix-sept ans et depuis.

À côté de tant de choses auxquelles je ne crois pas, je crois à l'hérédité. Longue ascendance de parents catholiques et quelquefois très catholiques, l'un d'eux « combattant de la foi ». (TF, 167)

Rien de tel chez Camus dont le milieu d'origine est tout autre. Non qu'il ait été totalement tenu à l'écart de la religion, mais il n'y avait guère de chances qu'il en fût, dans sa sensibilité, profondément imprégné. N'appartenait-il pas à ce peuple neuf,

sans patrimoine spirituel, dont le paganisme ingénu se satisfaisait du bonheur sensuel auquel le climat l'invitait ? Un climat dont le lien avec le bonheur fut une révélation pour Montherlant : « *Le bonheur est avant tout une question de climat.* » (E, 406). Ce le fut aussi pour Camus, mais en sens inverse, lorsqu'il se rendit compte, en découvrant les « *banlieues froides* » (II, 7) de la métropole, qu'il avait été le profiteur inconscient de cette injustice du climat. Injustice ? Oui et non. Généreux, ce climat est aussi implacable. Donnant tout au corps et rien à l'âme, il laisse l'homme démuni devant la mort. Une mort d'autant plus intolérable qu'elle apparaît comme une incongruité, à la fois hideuse et grotesque, dans un monde de lumière et de chaleur : « *Tout ici respire l'horreur de mourir dans un pays qui invite à la vie.* » (74). On serait dès lors tenté d'opposer la reconnaissance que Montherlant a pour la vie à l'horreur viscérale que la perspective de la mort suscite chez Camus :

On peut être là, couché un jour, s'entendre dire : « Vous êtes fort et je vous dois d'être sincère : je peux vous dire que vous allez mourir » ; être là, avec toute sa vie entre les mains, toute sa peur aux entrailles et un regard idiot. Que signifie le reste : des flots de sang viennent battre à mes tempes et il me semble que j'écraserais tout autour de moi. (II, 65)

Mais, bien entendu, ce serait trop simple. On ne saurait réduire à l'acceptation sereine l'attitude de l'un devant la mort, non plus que celle de l'autre au refus désespéré. Il y aurait, pour le moins, quelque injustice à traiter ainsi des écrivains qui ont au plus haut point conscience de la complexité des êtres et qui répugnent aux partis pris simplificateurs : « *Il faut à un athée [reconnait Montherlant] une solide force d'âme* » (VI, 124) pour affronter la mort. Si l'on est convaincu qu'il ne peut y avoir de bonheur qu'en cette vie, comment ne ressentirait-on pas cruellement l'idée de devoir la quitter³⁵ ? Tourment dont Montherlant se libère par la création littéraire : « *J'ai expulsé l'horreur de la mort, ou, si l'on veut, je l'ai mise derrière moi, en écrivant Le Chaos et la nuit.* » (Mar., 13). Et l'on sait combien est importante chez Camus la part du consentement, combien il aspire à retrouver, par-delà

les clameurs du siècle et ses propres déchirements, « *cette patrie tranquille où la mort même est un silence heureux* » (II, 13).

Toujours est-il que, de ces deux incroyants, celui qui demeure le plus proche, par tradition familiale, de la religion est aussi celui qui semble le plus étranger à toute préoccupation métaphysique. Si l'un et l'autre, fidèles à l'interprétation nietzschéenne du mythe de Pandore³⁶, s'accordent à voir dans l'espérance le pire de nos maux, c'est Montherlant, et non Camus, qui se montre le plus brutal dans sa négation de Dieu. À la suite de Nietzsche qui voyait dans l'idée de Dieu « *la plus grande objection contre l'existence* » (« Les quatre grandes erreurs », n° 8^e, p. 155), Montherlant n'hésite pas à affirmer : « *Le Grand Criminel, avec des majuscules, c'est le premier homme qui inventa l'idée de Dieu.* » (E, 400). C'est Camus, et non Montherlant, qui avoue : « *Je ne puis me laver du souci métaphysique.* » (II, 1666). Un tel souci ne doit assurément rien à Nietzsche chez qui nul regret n'accompagne la négation de Dieu. Camus nous paraît interpréter le message nietzschéen à la lumière de sa propre problématique lorsqu'il postule à l'origine de la démarche de son maître une révolte métaphysique que celui-ci aurait fini par trahir : « *Le oui nietzschéen, oublieux du non originel, renie la révolte elle-même, en même temps qu'il renie la morale qui refuse le monde tel qu'il est.* » (486). Chez Nietzsche en effet il n'y a pas de révolte métaphysique au sens où l'entend Camus, mais plutôt une révolte contre la métaphysique. Ce qui est en cause chez lui, c'est moins la condition humaine que l'attitude de l'homme à l'égard de sa condition. Ce n'est pas Dieu qui est coupable d'injustice envers l'homme, mais l'homme d'injustice envers la vie. Il s'agit dès lors pour Nietzsche de débarrasser l'homme de Dieu, et non d'élever une protestation contre lui.

Mors et vita, ce sont les deux faces d'une même réalité dont le pourquoi ne préoccupe guère Montherlant qui s'avère, sur ce point, plus nietzschéen que ne l'est Camus. Il s'agit seulement pour lui de l'assumer, de jouir pleinement de la vie et de s'affranchir de la crainte de la mort. Nulle révolte, nul désespoir, parce que nulle interrogation métaphysique ; simplement des

réactions naturelles, comme le recul de la chair devant l'anéantissement ou le regret des plaisirs de la vie. Il y a même chez Montherlant, entretenue par la lecture de l'Écclésiaste, une secrète délectation à l'idée de l'universelle vanité, de l'infinie résorption de l'être dans le non-être. D'où l'équivalence, dans une telle perspective, de ce qu'il est convenu d'appeler le bien et le mal. Une équivalence dont il croit voir l'illustration dans un tableau de Valdès Leal qui décore l'église de l'hôpital de la Caridad à Séville. On y distingue, au-dessus de l'inscription : *Finis gloriae mundi* et de deux cadavres en décomposition, chacun dans son cercueil ouvert, une main qui sort des nuées et tient en équilibre une balance. Les plateaux sont respectivement chargés de représentations emblématiques des vices et des vertus ; sur l'un on lit : *Ni mas*, sur l'autre : *Ni menos*. Ce qui signifierait, selon Montherlant, que « *les vertus ne pèsent ni plus ni moins que les vices* » (E, 1563). L'interprétation qu'il donne de cette œuvre, dont il dit : « *Ce tableau, c'est mon tableau* » (1564), est en effet très subjective³⁷. Il y perçoit, sous une apparence édifiante, une négation du message chrétien :

Il ne s'agit pas que de l'équivalence entre les vertus et les vices tels que les entendent les chrétiens. Il s'agit de l'équivalence entre chaque chose et celle qui logiquement est son contraire, l'une et l'autre aimables, parce que l'une et l'autre manifestations de la vie. Il n'y a qu'une divinité, et c'est la vie. (E, 1564)

Rien de plus nietzschéen que cette divinisation de la vie, « *la vie qui ne sépare pas le oui du non* » (I.I.3, n° 277¹⁴ ; p.129), et que cette volonté de dépasser dans la représentation que nous devons en avoir, comme dans l'amour que nous devons lui porter, ce que Nietzsche appelle « *l'hémiplégie de la vertu* » (I.I.3, n° 277¹⁴ ; p.128).

Certes, on trouve chez Camus la même exigence de lucidité, la même volonté nietzschéenne d'assumer sans faiblesse la totalité du réel : « *Entre cet endroit et cet envers du monde, je ne veux pas choisir, je n'aime pas qu'on choisisse.* » (II, 49). Mais *assumer* ne veut pas dire « admettre », encore moins « justifier ». Camus reste fondamentalement hostile à toute pensée qui préten-

drait légitimer le mal ou qui le jugerait nécessaire à la bonne marche du monde. Non seulement il demeure rétif à toutes les théodicées, mais encore, ce qui est plus singulier, il s'insurge contre ce monde, dont il affirme pourtant soutenir avec bonheur l'absurdité, comme s'il s'agissait d'un monde où la présence du mal entre dans les desseins de Dieu. La logique voudrait en effet que l'on ne reproche pas à un monde que l'on dit innocent son indifférence à la mort des innocents. Mais c'est ainsi parce que, contrairement à celle de Montherlant, l'incroyance de Camus est « *une incroyance passionnée* » (1602 note), où se mêlent, fussent-elles contradictoires, toutes les composantes de sa sensibilité : d'abord ce qu'il y a de fondamental en lui, l'amour et le désespoir de vivre ; puis, sur un plan plus intellectuel, le refus de croire, de consentir aux limites de notre condition, et le regret de ne pouvoir le faire « *sur une terre dont la splendeur et la lumière lui parlent sans relâche d'un Dieu qui n'existe pas* » (80). La signification de ce renversement de l'argument traditionnel qui voit dans les beautés de la nature la preuve de l'existence de Dieu est pour le moins ambiguë. S'agit-il en effet de l'exaltation nietzschéenne de l'homme et de la terre enfin délivrés de la présence divine, ou de l'amère constatation de l'absence de Dieu dans un monde dont la beauté semble impliquer la présence ? Il se peut du reste que les deux sens coexistent, puisqu'ils sont l'expression d'une même sensibilité. On comprend qu'une conscience aussi partagée ne s'accommode pas avec autant de facilité que Montherlant de l'équivalence du bien et du mal, non point au regard de la loi, mais de l'absurdité du monde. Il est significatif que Camus puisse dans le même ouvrage exalter la liberté absurde et reconnaître que « *la certitude d'un Dieu qui donnerait son sens à la vie surpasse de beaucoup en attrait le pouvoir impuni de mal faire* » (149).

Cette équivalence du bien et du mal, l'un et l'autre manifestations de la vie, dans un monde sans Dieu, où tout est voué, selon l'expression de Camus, à la « *mort révoltante* » (C3, 21), ne suscite pas chez Montherlant les mêmes réticences ; elle l'aide même à envisager la mort avec d'autant plus de sérénité qu'elle

n'est pour lui « *qu'une forme de la vie* » (Mar., 108). Sérénité qui n'exclut pas la nécessité du courage devant la mort³⁸, mais qui la rend, philosophiquement du moins, plus acceptable : « *L'équivalence doit permettre d'aimer également la vie et la mort.* » (TF, 94). L'un des traits en effet les plus caractéristiques de Montherlant est qu'il cherche toujours à éluder la souffrance inutile :

Voici une maxime profonde, de mon invention, et dont je me suis servi souvent, pour mon plus grand bien : quand une chose est détestable, et cependant inévitable, ce qu'il faut, ce n'est pas la supporter seulement, qui restera lourd quoi qu'on fasse, c'est trouver le biais par quoi l'aimer. Tout est affaire de points de vue, et le malheur n'est souvent que le signe d'une fausse interprétation de la vie. (E, 1561)

On voit à quel point Montherlant diffère ici de Camus « *partagé entre un être qui refuse totalement la mort et un être qui l'accepte totalement* » (C3, 51). Un déchirement dont la solution, très camusienne, ne consiste pas dans le triomphe de l'un ou de l'autre, mais dans une forme d'acceptation où les forces du refus équilibrent celles du consentement : « *C'est l'acceptation de la limite, sans résignation aveugle, dans une tension de tout l'être qui coïncide avec l'équilibre.* » (21). Nulle résignation, mais aussi nulle « *tension de tout l'être* » chez Montherlant pour qui « *Ce n'est pas la mort qui est le grand mystère, c'est la vie* » (E, 507). Aussi se montre-t-il moins soucieux d'affronter ce qui paraît être à Camus l'étrangeté révoltante de la mort que de jouir de la vie en y intégrant la mort. Même s'il le sait dépourvu de sens, Montherlant n'éprouve pas le besoin de mettre en cause l'ordre du monde ; il s'efforce seulement, fidèle aux préceptes de la sagesse antique, d'en être jusqu'au bout le bon usager. Il se révèle à cet égard, en dépit de ses motivations hédonistes, plus proche de Nietzsche que ne l'est Camus, comme en témoigne leur divergence à propos de l'*amor fati*. Un concept nietzschéen qui n'avait rien de surprenant pour Montherlant puisqu'il rejoignait en lui l'enseignement des stoïciens³⁹ : « *J'avais macéré jeune dans le fatras "philosophique" des Anciens, qui de-ci de-là m'avait confirmé dans quelque disposition que j'avais (ce*

qu'on appelle : influences), notamment dans l'amor fati. » (MA, 207). On remarquera combien Montherlant déprécie les apports intellectuels et souligne au contraire l'importance, dans ce dont nous croyons être redevables à autrui, de nos déterminations intimes. Ce en quoi d'ailleurs il est nietzschéen. Ce sont aussi de telles déterminations qui expliquent, bien qu'il l'attribue à une propriété spécifique de l'homme, l'impossibilité pour Camus d'adhérer à l'amor fati nietzschéen : « C'est par le refus d'une partie de ce monde que ce monde est vivable ? Contre l'Amor fati. L'homme est le seul animal qui refuse d'être ce qu'il est. » (C2, 259). Camus semble ici rejoindre Malraux qui voit dans « son aptitude à mettre le monde en question » (p. 113⁴⁰) non seulement le privilège de l'homme, mais aussi ce qui fait sa grandeur. Cependant l'amour de vivre est trop fort chez Camus pour qu'il puisse affirmer avec Malraux : « C'est dans l'accusation de la vie que se trouve la dignité fondamentale de la pensée. » (p. 93⁴⁰). Trois nietzschéens, mais dont le rapport au monde est différent et singulièrement révélateur de leur personnalité. Malraux est « contre » la mort (p. 74 n.29⁴⁰), sensible surtout au tragique de la vie et à la façon de le surmonter. Chez Camus la révolte et le consentement s'équilibrent, mais l'exigence du sens est peut-être moins forte en lui que ne l'est l'amour de vivre : « Il faut aimer la vie avant d'en aimer le sens, dit Dostoïevski. Oui, et quand l'amour de vivre disparaît, aucun sens ne nous en console. » (C2, 276). Chez Montherlant enfin l'acceptation est totale ; non point comme une contrainte, mais comme une adhésion à « ce cours terrible du monde qui ne doit pas être seulement supporté, mais aimé » (VJ, 115). Ce qui implique que l'on puisse aussi s'en détacher avec la belle sérénité que Nietzsche nous recommande : « Il convient de quitter la vie comme Ulysse quitta Nausicaa, — en la bénissant plutôt qu'amoureux d'elle. » (n° 96¹³ ; p. 123).

Mais ce qui différencie profondément Montherlant de Nietzsche, c'est qu'il ne reconnaît à la vie d'autre sens que le bonheur : « *La vie n'a qu'un sens : y être heureux. Si la vie n'est pas synonyme de bonheur, autant ne pas vivre.* » (E, 1271). Loin de la ressentir comme une entrave au bonheur, Montherlant apprécie la liberté que lui laisse dans la conduite de sa vie le fait que l'existence et le monde soient dépourvus de toute signification métaphysique : « *L'univers n'ayant aucun sens, il est parfait qu'on lui donne tantôt l'un et tantôt l'autre.* » (244). Une liberté qui n'est pas seulement cette totale permissivité sexuelle et cette possession illimitée dont il fait un éloge lyrique dans « Synchrétisme et alternance », mais aussi la possibilité d'expérimenter tout le registre humain en alternant les idéals :

J'aimerais voir un être de sagesse qui, après avoir démontré que tout est digne de risée, se sacrifierait pour une cause quelconque, sans autre but que de faire jouer une nouvelle parcelle de l'humanité qui est en lui. C'est déjà très bien, que de ne voir pas d'opposition entre les idéals qui ont mené un Kant, un saint Vincent de Paul, et un Casanova ; et, je vous le confesse, pour ma part je n'en vois pas. Mais il est mieux encore d'être à la fois — c'est-à-dire, en fait, tour à tour — saint Vincent de Paul, Kant, et Casanova. (E, 719)

Montherlant justifie cette alternance en se réclamant de l'admirable diversité de l'homme et des grands rythmes de la nature⁴¹. Ajoutons, pour être complet, que l'artiste soucieux de modeler toute la matière humaine intervient aussi dans le choix d'un tel style de vie :

Bonheur, souffrance, candeur, souillure, sagesse, folie, tout m'appartient et je veux tout avoir, car tout m'est bon, si rien ne me l'est assez. Et que je vive toutes les vies, toutes les diversités et toutes les contradictions du monde, avec intensité et détachement ; et que cela soit, puisque je le peux. Tout pouvoir pour tout vivre, tout vivre pour tout connaître, tout connaître pour tout comprendre, tout comprendre pour tout exprimer. (RI, 309)

Il va de soi que la mise en pratique de ce style de vie exige une maîtrise de soi peu commune que Montherlant se flatte de posséder. Il convient en effet de demeurer suffisamment détaché pour ne prendre de ses engagements successifs que « *juste ce qu'il faut* » (VI, 189) pour en avoir le goût sans en devenir esclave. Ce qui ne va pas sans quelque complaisance esthétique à l'égard de soi, comme en témoigne l'image à laquelle Montherlant a recours dans *Le Songe* : « *Et du bien, du mal, du plaisir, de la souffrance il prenait les quantités qu'il lui fallait, comme le peintre prend une touche de couleur sur sa palette.* » (RI, 81). On peut se demander si ce style de vie qui consiste à les alterner répond exactement à l'impératif nietzschéen : « *Deviens constamment et de plus en plus celui que tu es : — le maître et le créateur de toi-même !* » (Liminaire n° 19¹² ; p. 41). Il s'agit moins, semble-t-il, de devenir celui que l'on est que de continuer à jouir de soi. Le style de vie n'est pas alors le fruit d'un accomplissement supérieur, mais du maintien d'une relation narcissique, où l'objet auquel on attribue une valeur esthétique est une donnée antérieure à l'effort et non une conquête. Mais il est vrai que pour l'auteur des *Olympiques* nous devons avant tout « *ne nous perdre jamais de vue* » (RI, 321) et, de même que nous exerçons notre corps, « *sans cesse modeler notre être* », car c'est à ce prix que nous pourrions être « *exactement et parfaitement ce que nous sommes* ». Si notre vocation est la jouissance de nous-mêmes, comme ce fut le cas pour Montherlant, nous devons nous y consacrer et en faire, eût-elle l'apparence d'un jeu complaisant, notre plus noble conquête.

Un tel comportement suppose une désinvolture qui manque à Camus, trop pénétré du sentiment de l'injustice de notre condition pour pouvoir ainsi jouer avec lui-même. Sans doute affirme-t-il que « *cette privation d'espoir et d'avenir signifie un accroissement dans la disponibilité de l'homme* » (II, 140), dans la mesure où elle le libère des préjugés et de l'illusion de la liberté. Mais cette disponibilité n'a rien de ludique ; et si « *toutes les expériences sont indifférentes* » (144), elles n'ont pas pour objet de nous faire jouir d'une part de notre être que nous n'aurions

pas encore expérimentée, mais de maintenir, jusqu'à ce que la mort nous l'interdise, la conscience que nous avons de notre propre vie : « *Sentir sa vie, sa révolte, sa liberté* [la liberté absurde, et non celle qui se fondait sur l'illusion de l'éternité], *et le plus possible, c'est vivre le plus possible.* ». Conscience tragique parce qu'elle s'accompagne nécessairement du sentiment de sa précarité. Sans doute « *l'homme absurde ne peut que tout épuiser, et s'épuiser* » (139). Mais Don Juan, comme le comédien et le conquérant, ne s'épuise que dans la continuité de sa nature. C'est le contraire de l'alternance et du « juste ce qu'il faut » cher à Montherlant. On ne peut aller contre la fatalité des natures. Camus ne croit pas que Don Juan puisse devenir, à son gré, Kant ou saint Vincent de Paul :

Il est un séducteur ordinaire. À cette différence près qu'il est conscient et c'est par là qu'il est absurde. Un séducteur devenu lucide ne changera pas pour autant. Séduire est son état. Il n'y a que dans les romans qu'on change d'état ou qu'on devient meilleur. (II, 154)

Du moins Montherlant et Camus sont-ils pareillement convaincus que la mobilité sentimentale est dans la nature des choses et qu'il est dans l'intérêt de l'amour même que l'homme en soit conscient :

Il n'y a d'amour généreux que celui qui se sait en même temps passager et singulier. (II, 155)

Nous n'aimons que des moments, et toutefois, en ayant cette conscience, c'est une conscience que nous devons surmonter, car il faut aimer. Il faut vivre dans cette illusion et dans cette clairvoyance : elles sont l'une et l'autre à l'honneur de l'homme, et les juxtaposer est encore à son honneur. Et il faut vivre, bien sûr, en nous souvenant toujours que nous aussi, pour les autres, nous ne sommes que des moments. (MA, 211-2)

Il y a de fortes chances que Montherlant pense à lui lorsqu'il écrit : « *Avoir l'âme haute, et être un jouisseur, ce type d'homme se présente rarement.* » (TF, 121). Être jouisseur, cela suppose, avant toute autre satisfaction, que l'on se satisfasse de soi ; que

l'on choisisse aussi son destin au lieu de le subir, et qu'au lieu de s'y abandonner on reste maître de ses plaisirs. Sur ces deux points Camus s'oppose à Montherlant. Il a trop le « *goût de l'homme* » (II, 316) pour croire que l'on peut se satisfaire de sa solitude : « *Jouir de soi est impossible ; je le sais, malgré les grands dons qui sont les miens pour cet exercice.* » (10). Il ne lui paraît guère probable non plus que l'on puisse diriger sa vie au point d'en faire une succession d'expériences : « *On s'essaye à jouir et à "faire des expériences". Mais c'est une vue de l'esprit. Il faut une rare vocation pour être un jouisseur.* » (75-6). Sans doute Montherlant l'avait-il, puisqu'il s'est voulu solitaire, et qu'il n'a cessé de pratiquer l'alternance, d'expérimenter tour à tour les modes de vie les plus opposés, par curiosité certes, mais aussi, dans un souci d'hygiène personnelle, pour éviter la sclérose et l'aliénation, c'est-à-dire pour maintenir vivante son aptitude à jouir. Tension non point révoltée, comme chez Camus, mais dominatrice, procédant non d'une revendication de justice, mais d'une volonté de maîtrise. Une maîtrise qu'il risquait de perdre, à l'époque des « *Voyageurs traqués* », dans l'excès des plaisirs, mais que la satiété, quelque amère qu'elle fût, lui permit de retrouver :

Je sens avec une force extrême que, lorsque notre volonté a travaillé pour accumuler dans notre vie les plaisirs, il arrive un moment où elle doit faire machine arrière, et travailler à espacer, restreindre ces plaisirs, afin de leur conserver une saveur. Certes, notre volonté, notre force d'âme, le mot n'est pas trop fort, puisqu'il s'agit, comme un saint, de résister à une partie de plus en plus considérable de nos tentations. Nous revenons ainsi à la loi vitale de l'alternance, et à la vieille victoire de la disposition sur l'entassement. (E, 310-1)

Même souci du bonheur chez Camus. Mais il ne le trouve ni dans l'affirmation de sa personnalité, ni dans le jeu différencié des expériences qui révélerait sa parfaite maîtrise de la vie, mais dans l'oubli de soi et dans sa volonté de laisser à la vie le soin de le diriger et de le faire : « *Je me moque de ma personnalité et n'ai que faire de la cultiver. Je veux être ce que ma vie me*

fait et non faire de ma vie une expérience. C'est moi l'expérience et c'est la vie qui me façonne et me dirige. » (C1, 82). Ce qui ne signifie évidemment pas que Camus n'ait jamais pris de décisions ni fait de choix au cours de son existence. Et peut-être faut-il n'accorder qu'une importance relative à cette note qui date d'une époque où le jeune Camus se cherchait encore. Mais cet abandon de soi et, malgré la révolte, cette soumission heureuse à la vie, nous les retrouvons dans ce qui constitue la spécificité du lyrisme camusien : sa relation extatique avec le monde. Rien de tel chez Montherlant qui ne s'intéresse qu'à la psychologie humaine et s'avoue insensible à la nature : « *Je ne prends de la nature que juste ce qu'il faut pour faire de temps en temps une petite description littéraire. Au-delà, elle m'ennuie.* » (E, 1080). On comprend mieux les réticences de Camus devant l'orgueilleuse maxime de Montherlant : *Aedificabo et destruam*. Elle implique en effet que l'on ait, en toute occasion, la libre disposition de soi. Montherlant, dont le souci était de garder, en ce qui concerne sa mort et le destin posthume de son œuvre, « *une parcelle de liberté dans la nécessité* » (Mar., 77), nous apparaît avoir souverainement disposé de lui, en n'hésitant pas à détruire les seules copies d'un ouvrage inédit *Le Préfet Spendius*, et en organisant soigneusement son suicide. Mais sans doute pour Camus, qui ressent plus douloureusement que Montherlant les limites de notre condition mortelle, n'y a-t-il là qu'une illusion de liberté : « *Quelle liberté peut exister au sens plein, sans assurance d'éternité ?* » (II, 141). Ce qui le gêne surtout, c'est que la maxime de Montherlant semble postuler l'existence d'une sorte de huis clos psychologique d'où la présence du monde serait totalement exclue :

Aedificabo et destruam, dit Montherlant. J'aime mieux : *Aedificabo et destruat*. L'alternance ne va pas de moi à moi. Mais du monde à moi et de moi au monde. Question d'humilité. (C1, 96)

Comme on le voit, le grand oui nietzschéen au monde est repris différemment par Montherlant et par Camus. Il s'agit chez Montherlant d'une acceptation stoïcienne du monde, mais d'un

monde sans rationalité, dont il faut admettre avec Nietzsche qu'il est et qu'il doit être envisagé par-delà le bien et le mal. S'il s'accorde au monde, Montherlant ne se confond pas avec lui. Chez Camus la relation sensible avec le monde est, au contraire, essentielle, même si elle oscille sans cesse entre la révolte et le consentement, le sentiment de son inhumaine étrangeté et celui d'une amicale complicité, voire d'une symbiose :

Qui suis-je et que puis-je faire, sinon entrer dans le jeu des feuillages et de la lumière ? Être ce rayon où ma cigarette se consume, cette douceur et cette passion discrète qui respire dans l'air. Si j'essaie de m'atteindre, c'est tout au fond de cette lumière. Et si je tente de comprendre et de savourer cette délicate saveur qui livre le secret du monde, c'est moi-même que je trouve au fond de l'univers. (II, 48)

Mais ce sont là des instants privilégiés, et le sentiment de plénitude qui les accompagne ne fait qu'aviver, par contraste, l'impression le plus souvent ressentie par Camus : celle de notre déréliction. Parce qu'il a cette passion désespérée de la vie, Camus est aussi ce révolté métaphysique qui « *se déclare frustré par la création* » (435). Frustré, c'est-à-dire privé de ce qu'il estime lui être dû : une réponse, au lieu de ce silence de Dieu. Il y a de l'orgueil dans cette revendication d'une créature humiliée, mais qui s'attribue assez d'importance et de dignité pour exiger de Dieu qu'il lui livre le sens de sa création et, si possible, la justifie. Un orgueil qui n'est pas si différent de celui dont fait preuve Pascal lorsqu'il dit des misères de l'homme : « *Ce sont misères de grand seigneur, misères d'un roi dépossédé.* » (B.398). Camus n'affirme-t-il pas du reste : « *L'absurde, c'est le péché sans Dieu.* » (II, 128) ? Mais un orgueil que l'on ne retrouve pas, sous cette forme du moins, chez Montherlant qui, loin de lui adresser des réclamations, se sentirait, s'il existait, redevable à Dieu de son bonheur comme de son malheur, et l'en remercierait : « *Je souhaiterais qu'il y eût un Dieu, afin de pouvoir le remercier de m'avoir donné assez de bonheur pour n'en désirer plus davantage, et tout juste assez de malheur pour savoir, comme homme, compatir au malheur*

des autres, et comme artiste, parler bien du malheur dans mes livres. » (Mar., 73-4). Il est vrai que Montherlant n'envisage ici que son cas personnel et non, comme Camus, l'humaine condition. Sans doute la révolte de ce dernier a-t-elle sa source dans ce qu'il ressent au plus profond de lui ; ce n'est pourtant pas en tant qu'individu qu'il se révolte, mais en tant qu'homme. Et c'est l'homme, déjà victime de l'injustice métaphysique, qu'il entend préserver de celles qu'il lui ajoute :

Je continue à croire que ce monde n'a pas de sens supérieur. Mais je sais que quelque chose en lui a du sens et c'est l'homme, parce qu'il est le seul être à exiger d'en avoir. Ce monde a du moins la vérité de l'homme et notre tâche est de lui donner ses raisons contre le destin lui-même. Et il n'a pas d'autres raisons que l'homme et c'est celui-ci qu'il faut sauver si l'on veut sauver l'idée que l'on se fait de la vie. (II, 241)

Le sens de l'homme ? Celui qu'il s'attribue en vérité, mais qu'il prétend inscrit dans sa nature, comme si le désir qu'il en a suffisait à le rendre réel. On est en droit de se demander si Camus, en hypostasiant ainsi l'homme, à défaut de Dieu, ne tombe pas dans le travers qu'à la suite de Nietzsche⁴² il dénonce par ailleurs : *« Je me refuse seulement à croire que dans l'ordre métaphysique le besoin d'un principe nécessite l'existence de ce principe. »* (II, 1424). Qu'est-ce que sauver l'homme, au sens où l'entend Camus, sinon tenter d'assurer la survie, au sein même de l'histoire, d'une valeur qui transcende l'histoire ? L'homme est à la fois pour Camus une entité morale et une réalité charnelle, et il convient de ressentir dans l'immédiateté de sa souffrance la seconde, et d'y reconnaître et faire respecter la première : *« Il est vrai, aussi bien, que nous ne pouvons pas échapper à l'histoire, puisque nous y sommes plongés jusqu'au cou. Mais on peut prétendre à lutter dans l'histoire pour préserver cette part de l'homme qui ne lui appartient pas. »* (351).

Cette part, elle est, au sens propre du terme, essentielle. Si Camus s'oppose aux idéologies historicistes, ce n'est pas seulement parce qu'elles servent de caution théorique à des régimes

totalitaires, c'est aussi, et plus profondément peut-être, parce que, selon lui, l'histoire n'a pas pour fin l'accomplissement de l'homme et qu'elle n'est ni le mode ni le lieu de cet accomplissement. Il y est plongé certes, mais il lui reste extérieur, antérieur. Il est significatif, comme le souligne Sartre⁴³, qu'il ait fallu à Camus « entrer » dans l'histoire. La pensée de Montherlant est aussi, quoique différemment, une pensée anti-historique. L'homme pour lui n'est pas l'entité camusienne, mais le *vir* romain. Ce n'est pas une valeur commune qu'il convient de sauvegarder, mais une valeur supérieure qu'il faut conquérir. L'histoire n'est que l'occasion de cette conquête dont la fin et les moyens restent strictement personnels. C'est à l'individu qu'il incombe de garder, tout en participant à l'histoire, la maîtrise de son destin : « À moi de jouer et de n'être pas joué. À moi d'essayer de faire honneur à l'homme. » (E, 712). Il est difficile d'être plus étranger que Montherlant à la vision hégélienne ou marxiste de l'histoire. L'homme, selon lui, n'a rien à attendre d'une histoire dépourvue de sens et qu'annulent en quelque sorte ses perpétuelles alternatives. Car ce n'est pas seulement dans la réalité physique du monde et, par voie de conséquence, dans la vie de l'individu que joue et doit jouer la loi de l'alternance. C'est aussi ce qui règle le destin des empires. Ils sont destinés à périr et à renaître sous une autre forme. Il n'y a donc pas lieu de s'indigner des vicissitudes de l'histoire. Elles sont la loi de la vie, et il convient de les considérer, en prenant le recul nécessaire, avec ce que Montherlant appelle « le sourire de la pensée la plus profonde » (964) : « Toute l'histoire du monde est une histoire de nuages qui se construisent, se détruisent, se dissipent, se reconstruisent en des combinaisons différentes, — sans plus de signification et d'importance dans le monde que dans le ciel. » (1005). On conçoit aisément qu'avec une telle conception de l'histoire Montherlant soit aussi prémuni que Camus contre les tentations utopiques. Camus, on le sait, reproche à l'utopie marxiste de préférer « un homme abstrait à l'homme de chair » (II, 707) et de légitimer, dans la certitude d'un avenir radieux, les souffrances présentes et l'apocalypse finale :

La souffrance n'est jamais provisoire pour celui qui ne croit pas à l'avenir. Mais cent années de douleur sont fugitives au regard de celui qui affirme, pour la cent unième année, la cité définitive. Dans la perspective de la prophétie, rien n'importe. De toute manière, la classe bourgeoise disparue, le prolétaire établit le règne de l'homme universel au sommet de la production, par la logique même du développement productif. Qu'importe que cela soit par la dictature et la violence ? Dans cette Jérusalem bruisante de machines merveilleuses, qui se souviendra encore du cri de l'égorgé ?

L'âge d'or renvoyé au bout de l'histoire et coïncidant, par un double attrait, avec une apocalypse, justifie donc tout. (II, 612)

Montherlant tourne en dérision la méprisable hypocrisie dont font preuve, selon lui, la plupart des philosophes en se voulant, pour obtenir une audience, résolument optimistes, comme affectent de l'être la plupart des hommes qui doivent agir sur l'opinion et s'assurer ses faveurs :

La véritable infamie de l'optimisme de commande chez tous, *tous*, TOUS : le philosophe, le poète, le chef d'État, le chef de parti, le chef de guerre, depuis le prêtre et son paradis jusqu'aux « lendemains qui chantent ». Souvent ce n'est même plus de l'optimisme, c'est une simple clause de style, quelque chose de gâteaux comme toutes les clauses de style.

Pourquoi aimez-vous vos Romains ? Pour ceci et pour cela, mais peut-être, avant tout, parce qu'ils n'ont jamais mis l'âge d'or ailleurs que dans le passé. (VJ, 31)

*

Une même volonté de préserver leur liberté de jugement anime donc Montherlant et Camus. Un même refus d'abdiquer cette lucidité dont Montherlant dit qu'elle est « *la plus grande vertu de l'intelligence, parce qu'elle engage en même temps le caractère* » (E, 757). Ce que Jean Grenier appelle « *l'esprit d'orthodoxie* » leur paraît être, comme à Nietzsche⁴⁴, non seulement une démission de l'intelligence, mais aussi la preuve d'une absence de caractère. « *Il y a toujours une philosophie pour le manque de courage* » (C2, 25), note Camus. Mais leurs réticences ne les concernent pas exclusivement. Ils répugnent aussi à duper

les autres et à trouver dans la doctrine de quoi légitimer leurs souffrances. Des raisons d'ordre non plus moral mais intellectuel interviennent également. L'idée que Montherlant se fait de la connaissance s'apparente au perspectivisme nietzschéen dont le principe paradoxal est que plus il y a de points de vue subjectifs, plus l'objet à connaître a de chances de l'être objectivement⁴⁵. Aussi les contradictions que l'on reproche à Montherlant n'en sont-elles pas selon lui : « *Je ne comprends pas bien ce mot de "contradiction". L'objet est toujours un ; mais on le regarde sous des angles différents.* » (VJ, 78). Une telle conception n'est cependant pas sans danger. Les oppositions idéologiques risquent de n'être plus senties comme telles, mais comme de simples variations de point de vue :

Deux doctrines opposées ne sont que des déviations différentes de la même vérité ; passant de l'une à l'autre, on ne change pas plus d'idéal qu'on ne change d'objet quand on contemple un même objet sous ses faces différentes : de là que l'orthodoxie d'un siècle est faite de l'hérésie du siècle précédent. (E, 773)

On trouve chez Camus le même souci d'objectivité, mais il ne va pas jusqu'à l'affirmation de l'équivalence des points de vue. Une équivalence dont Montherlant tire argument pour ne jamais en privilégier un ni s'engager dans une seule voie :

C'est pourquoi nous ne pouvons pas plus adhérer à fond à quoi que ce soit, que nous ne pouvons le rejeter tout à fait. Cette position a de forts désavantages. Elle est cependant la seule qui soit honorable. (E, 386)

Mais à se vouloir trop objectif, constate Camus, on risque de donner une apparence de légitimité à l'injustifiable :

L'un de mes regrets est d'avoir trop sacrifié à l'objectivité. L'objectivité, parfois, est une complaisance. Aujourd'hui les choses sont claires et il faut appeler concentrationnaire ce qui est concentrationnaire, même le socialisme. (C2, 267)

Mais il s'agit moins en l'occurrence de l'objectivité du jugement

que de celle du discours. On ne saurait en effet contester les mérites de la première, de cette aptitude à peser le pour et le contre, à ne jamais s'endormir dans l'immobilisme de la « *pensée satisfaite* » (II, 191). Grâce à elle nous avons quelques chances de ne point céder à ce que Camus considère comme « *la pire des malhonnêtetés, l'intellectuelle* »⁴⁶, mais au contraire de faire preuve de modestie et de tolérance : « *Est-ce qu'on peut faire le parti de ceux qui ne sont pas sûrs d'avoir raison ? Ce serait le mien. Dans tous les cas, je n'insulte pas ceux qui ne sont pas avec moi. C'est ma seule originalité.* » (II, 383-4).

Cette liberté d'esprit se manifeste chez Montherlant et chez Camus non seulement à l'égard des événements et des doctrines, mais aussi vis-à-vis d'eux-mêmes, de ce qui constitue non pas leurs convictions, puisque précisément ils refusent d'en avoir, mais du moins l'orientation la plus constante de leur pensée. « *Rien que nous n'affirmions, qui ne doive être un peu contredit.* » (E, 1119). Obéissant à cette injonction, Montherlant, dans un texte de ses *Carnets* qui porte le titre significatif « *Contre moi-même* », démystifie quelque peu le principe de l'alternance, l'un des fondements pourtant de sa philosophie :

Aedificabo et destruem : soit. Pourtant ne nous leurrons pas : à ce jeu, c'est le néant qui gagne. J'ai l'air de tenir la balance égale entre la vie et la mort, le mouvement et l'arrêt ; mais il n'y a pas de balance éternelle, à la fin l'un des plateaux penche [...]. Détruire pour reconstruire dans l'éphémère, et pour redétruire : ne risque-t-on pas de se faire illusion sur la portée de cette oscillation ? Je me demande si la pensée grecque n'avait pas raison de tenir l'alternance pour l'équivalent du néant. Le néant est acceptable. Est-il besoin de lui donner un faux nom ? (E, 1182-3)

On retrouve chez Montherlant, quoique tardivement et sous forme interrogative, cette même liberté critique à l'égard d'un autre principe sur lequel il règle sa conduite : l'acceptation stoïcienne du monde, ou plutôt sa version irrationaliste, l'*amor fati* nietzschéen : « *Il y a aussi le "Aime ce qui va être" de Nietzsche. Et si ce qui va être est le mal ?* » (VJ, 179). Il rejoint ainsi, mais sans donner de réponse, la plus grave objection que

Camus élève contre la grande affirmation nietzschéenne : « *Dire oui à tout suppose qu'on dise oui au meurtre.* » (II, 486). Mais, quelque conscient qu'il soit de l'étroitesse de son champ d'action et du problème moral que soulève l'*amor fati*, Montherlant ne renonce pas pour autant aux principes qui ordonnent sa conduite, ni à sa vision du monde. Envisageant l'alternance, non plus dans les limites de son existence, mais dans une perspective élargie à l'infini, il se sent en droit d'affirmer par la bouche de la reine Jeanne la Folle dans *Le Cardinal d'Espagne* : « *Il y a le rien et il y a l'être : ils sont faits pour danser ensemble. Le oui et le non sont pour moi comme deux mouches quand elles dansent accouplées : on ne distingue pas l'une de l'autre.* » (Th, 1146). Dans cette étreinte indissoluble de l'être et du néant, on ne sait plus en vérité lequel des deux triomphe, ni même s'ils sont deux.

Nietzsche revendiquait le droit pour les esprits dignes de ce nom de changer d'opinion⁴⁷. Camus, non sans quelque ironie, en formule l'hypothèse :

Supposons un penseur qui, après avoir publié quelques ouvrages, déclare dans un nouveau livre : « *J'ai pris jusqu'ici une mauvaise direction. Je vais tout recommencer. Je pense maintenant que j'avais tort* », plus personne ne le prendrait au sérieux. Et pourtant il ferait alors la preuve qu'il est digne de la pensée. (C2, 58)

En critiquant sévèrement au début de *L'Homme révolté* l'attitude absurde, en brûlant donc ce qu'il avait adoré, Camus ne semble-t-il pas confirmer, par l'exemple, la validité de son hypothèse ? Mais déjà, dans *Le Mythe de Sisyphe*, il soulignait, même s'il y trouvait de quoi la valoriser, les limites et la stérilité de l'action absurde. Un vrai *service inutile*, où l'homme en est réduit à faire « *comme si* », mais qui n'a pas pour objet, comme chez Montherlant, l'exaltation de l'individu, mais l'affirmation paradoxale de la grandeur humaine :

Il n'y a qu'une action utile, celle qui referait l'homme et la terre. Je ne referai jamais les hommes. Mais il faut faire « *comme si* ». Car le chemin de la lutte me fait rencontrer la chair. Même humiliée, la chair est ma seule

certitude. Je ne puis vivre que d'elle. La créature est ma patrie. Voilà pourquoi j'ai choisi cet effort absurde et sans portée [...]. La grandeur a changé de camp. Elle est dans la protestation et le sacrifice sans avenir. (II, 166)

La révolte, on le voit, est inscrite dans l'attitude absurde, et celle que Camus définit dans *L'Homme révolté* ne fait que la prolonger. Mais cette prolongation s'effectue dans une perspective résolument plus optimiste :

J'étais alors plus pessimiste que je ne suis. Il est vrai que nous ne referons pas les hommes. Mais nous ne les abaisserons pas. Au contraire, nous les relèverons un peu à force d'obstination, de lutte contre l'injustice, en nous-mêmes et dans les autres. (II, 727)

On voit aussi tout ce qui sépare Camus de Montherlant. Partant du même constat : l'impossibilité de refaire l'homme et le monde, ils en tirent des conclusions différentes. L'un veut contribuer, si faible soit-il, au progrès moral de l'homme ; l'autre n'envisage que sa réforme, ou plutôt son aménagement personnel : « *Ce n'est donc pas le monde qu'il faut réformer, œuvre chimérique ; c'est soi qu'il faut aménager, œuvre possible.* » (E, 1140). Soucieux de préserver leur liberté de jugement, Montherlant et Camus ne vont pas jusqu'à renoncer aux idées qui leur sont chères. Il s'agit seulement pour eux de prendre quelque distance par rapport à ces idées, qui ne sont pas de pures abstractions, mais l'aliment philosophique dont se nourrit leur existence, et qui fait donc corps avec elle.

Cette distance de soi à soi, ce n'est pas seulement dans leurs idées qu'ils doivent la réaliser, mais dans leur action même. Et, pour ce faire, ils font appel à deux autres principes : la feinte et la mesure. La feinte, telle que l'entend Montherlant, n'est ni hypocrisie, ni mauvaise foi, au sens sartrien du terme. Il ne s'agit ni de duper les autres, ni de se duper soi-même ; ni de paraître ce qu'on n'est pas, ni de refuser d'être ce qu'on est. Elle est ruse, et non dissimulation ; esquive, et non dérobade. La feinte, c'est le triomphe de la lucidité. Une lucidité suffisamment maîtresse d'elle-même pour se laisser prendre au jeu sans en être

dupe. Elle consiste à étendre à toute notre existence l'attitude d'esprit que nous adoptons lorsque nous nous livrons à des activités sportives :

Ceux qui ont pratiqué le sport en amateur connaissent bien cette sorte d'état, où l'on déploie une grande activité, tout en ne prenant pas au sérieux le but de cette activité. Car qu'est-ce que cela fait, après tout, dans le stade, de gagner ou de perdre ? Ainsi doit-il en être dans toute notre vie : nous prêter à l'action comme à un jeu et un délassement. (E, 711)

Mais la feinte n'est pas seulement pour Montherlant le moyen de conserver, au cœur même de l'action, toute sa liberté d'esprit ; elle est aussi la voie d'un plus haut accomplissement de soi. Montherlant associe dans sa démarche la sagesse individualiste de Montaigne et l'exigence nietzschéenne d'une humanité supérieure :

Mais, se donnant, il ne se donnera encore pas : il ne jouera pas le jeu, mais son jeu, ou plutôt il jouera les deux à la fois, qui est le Grand Jeu ; il ne fera que poursuivre, à travers des circonstances imprévues, son aventure personnelle et son accomplissement personnel ; il s'agit moins d'avoir l'existence, que d'avoir une existence supérieure. (E, 772)

La feinte, c'est encore le triomphe de la vérité, puisqu'en jouant son existence l'individu, loin de vivre dans l'illusion de son autonomie, participe à la réalité du monde que Nietzsche, à la suite d'Héraclite, assimile « *au jeu d'un enfant qui s'amuse à poser des pierres çà et là, à faire des tas de sable et à les renverser* » (n° 24¹¹ ; p. 219). En se référant aux deux concepts majeurs de *L'Origine de la tragédie*, Montherlant définit ainsi la joie supérieure du héros qui tire même de ses instants de faiblesse la satisfaction d'être pleinement homme :

Ainsi, dès lors que par son style de vie il s'est placé sur le plan héroïque, le héros fait toujours corps avec l'événement. Dionysien quand il en est surmonté, apollinien quand il le surmonte, il jouit sans cesse et de la nature et de soi-même, et jouir de la nature et de soi-même, c'est jouir de la vie, qui est la seule façon de la dominer. (CS, 300)

Cette exaltation du héros qui adhère totalement à la vie ne doit point nous abuser. Le nietzschéisme de Montherlant est évident, mais il a son caractère propre. Pour Nietzsche en effet il ne s'agit pas, quelque maîtrise de soi que cela suppose, de jouir de la vie, mais de la féconder⁴⁸. Les vrais héros, ce ne sont pas pour lui les jouisseurs, mais les créateurs de nouvelles valeurs.

On ne doit pas non plus confondre la feinte avec le « comme si » absurde. L'une répond à une volonté de détachement dans la jouissance, l'autre à une exigence de dignité dans le désespoir. Lorsqu'il écrit : « *Si on est bien persuadé de son désespoir, il faut agir comme si on espérait — ou se tuer.* » (C1, 41), Camus ne nous invite pas à renoncer à la lucidité, mais à refuser de nous avouer vaincus par l'injustice d'une condition qu'il nous faut, au contraire, sans cesse avoir devant les yeux. Il ne nous invite pas davantage à jouer avec la vie sous prétexte qu'elle est absurde. En faire l'expérience ne signifie pas pour lui en goûter, tour à tour, les saveurs contradictoires, mais en éprouver toute l'absurdité dans une constante confrontation : « *Vivre une expérience, un destin, c'est l'accepter pleinement. Or on ne vivra pas ce destin, le sachant absurde, si on ne fait pas tout pour maintenir devant soi cet absurde mis à jour par la conscience.* » (II, 138). Cette tension se retrouve dans ce que Camus appelle la *mesure*, cette exigence de justice qui ne s'adresse plus à un Dieu absent, mais à nous-mêmes. De même qu'il s'agissait de maintenir un équilibre entre notre révolte et notre consentement au monde, de même il nous faut garder une juste mesure entre ces deux exigences apparemment contradictoires : respecter l'homme et participer aux violences de l'Histoire. Contrairement à ce qu'on pourrait croire, la mesure camusienne n'est pas « *une sagesse pauvre* » (703), une version abâtardie du « *juste milieu* » aristotélicien, mais « *une pure tension* » (704). Camus insiste sur cet aspect dynamique de la mesure, qui reprend, sur un autre plan, la tension de la conscience absurde : « *La mesure est un mouvement, une transposition de l'effort absurde.* » (C3, 25). Elle n'est pas le résultat de l'effort, mais cet effort même ; elle n'opère pas la synthèse qui dépasserait l'opposition des deux exigences, mais

elle les maintient dans leur adversité : « *Mesure. Ils la considèrent comme la résolution de la contradiction. Elle ne peut être rien d'autre que l'affirmation de la contradiction et la décision héroïque de s'y tenir.* » (31). Sa finalité ne nous concerne pas. Il ne s'agit ni d'atteindre à un point d'équilibre moral seul capable d'assurer notre bonheur, ni de parvenir à être suffisamment détaché pour pouvoir, en toute liberté, jouir de la vie. Sans doute la mesure a-t-elle pour objet de préserver notre liberté de jugement et d'action, mais c'est pour des raisons morales qui ont trait au destin de l'homme, et non pour des raisons de commodité personnelle.

Rien de plus significatif à cet égard que la façon dont Montherlant et Camus utilisent différemment la même phrase de Pascal qui leur sert à éclairer les modalités de l'engagement, tel qu'ils le conçoivent : « *On ne montre pas sa grandeur pour être à une extrémité, mais bien en touchant les deux à la fois.* » (B.353). Elle intervient dans la conclusion de « L'âme et son ombre ». Dans ce texte de *Service inutile* Montherlant précise que la possession de soi-même, cet *unum necessarium*, exige qu'on se prête à l'action « *avec un détachement de somnambule* » (E, 711). Mais il n'est pas exclu que l'on puisse adopter l'attitude inverse. L'important, c'est d'avoir « *des philosophies de rechange* » (718). C'est ainsi que Montherlant, après avoir affirmé ne s'intéresser qu'à l'éternel, n'hésite pas à envisager la possibilité d'être un jour parmi ceux qui participent à l'actualité :

Il est possible que moi-même, à un moment futur de mon développement et de mon expérience, je me range parmi ceux-là ; je le souhaite ; je ne voudrais pas rester confiné dans une opinion, si juste me parût-elle. Ici, comme ailleurs, le grand jeu est de jouer sur tous les tableaux. (E, 720)

Placée en exergue aux *Lettres à un ami allemand*, la citation de Pascal a pour vocation d'en éclairer l'orientation générale : concilier le patriotisme et l'exigence de justice, la nécessité de l'engagement et le respect de l'homme. Il s'agit pour Camus de préserver les valeurs humanistes dans et malgré les violences de l'Histoire. Il ne s'agit pas d'un jeu dont la finalité profonde

serait de faire retentir en nous, alternativement, tout le clavier humain. Pour Montherlant il convient de rester disponible, susceptible de se détacher même de son détachement. Pour Camus, de ne point renoncer, au cœur même de l'engagement, aux valeurs qui le motivent. En d'autres termes, Montherlant veut pouvoir passer d'une « extrémité » à l'autre. Camus s'efforce, au contraire, de les toucher en même temps. En se référant encore une fois à Pascal, on pourrait définir la feinte comme « *une pensée de derrière* » (B.336) et la mesure, qui suppose qu'on soutienne sans ciller le regard de Méduse, comme une pensée de devant.

CONCLUSION

L'INFLUENCE de Nietzsche sur les écrivains français de la première moitié du xx^e siècle a revêtu des aspects divers, aussi divers en vérité que le furent ceux qui se sont reconnus dans son œuvre. Chacun d'eux l'a ressentie à sa façon. Nous disons bien *ressentie*, car le privilège de l'œuvre de Nietzsche est qu'elle s'adresse autant — et peut-être plus immédiatement — à la sensibilité qu'à l'intelligence. Montherlant et Camus ne font pas exception à la règle. Ce qu'ils reconnaissent d'abord en Nietzsche, ce ne sont pas leurs idées, mais les élans de leur sensibilité : la passion de la vie, l'aspiration à la grandeur, la volonté d'être un esprit libre. Mais ils ne pouvaient y trouver une réponse, qui fût entièrement satisfaisante, à leur goût du bonheur, et encore moins à leur exigence de justice. Aussi infléchirent-ils le message nietzschéen, ou du moins ce qu'ils en renaient, dans le sens qui était le leur : acceptation ludique de la vie ou révolte contre l'injustice des dieux et des hommes. Jouissance et révolte ne sont guère, il est vrai, des concepts nietzschéens ; et pourtant ils constituaient leur réponse à la grande ambition nietzschéenne : redonner à l'homme, sous un ciel désormais vide, le courage et l'orgueil d'être le maître de son destin. Il en est des créations de l'esprit comme de celles de la nature. Elles ne sont pas fermées sur elles-mêmes, comme le seraient des choses en-soi. Leur vocation est d'être interprétées. Il n'y a pas de nietzschéisme en-soi. Certes, les thèmes récurrents qui parcourent l'œuvre de Nietzsche constituent-ils une matière philosophique dont on ne saurait nier l'existence. Mais comment la concevoir indépendamment de l'impact qu'elle a sur nous et du jugement

que nous portons sur elle ? Il s'agit toutefois d'une matière déjà conceptualisée, ce qui restreint évidemment la liberté de l'interprétation. Il n'en demeure pas moins qu'une philosophie est aussi faite des réactions qu'elle suscite. En ce sens, même les plus contestables falsifications font partie de sa vérité. Que l'œuvre de Nietzsche se soit prêtée à tant d'interprétations est sans doute l'illustration la plus parfaite de son perspectivisme. Il n'y a donc pas lieu de s'étonner que Montherlant et Camus, nietzschéens jusque dans leur interprétation de Nietzsche, aient pu faire du même héritage philosophique, l'un la haute justification de son hédonisme, l'autre le fondement tragique de son humanisme.

1. Il n'y a pas dans l'œuvre de Camus, comme dans celle de Montherlant, un ouvrage où soient célébrées les vertus du sport. On peut seulement comparer, pour le pittoresque et la leçon plus grave qui s'en dégage, les pages consacrées au « noble art » par Camus dans *L'Été* (II, 820-4) et par Montherlant dans *Les Olympiques* (RI, 342-5) sous le titre, par avance, très camusien : « Royaume de ce monde ».

2. André GIDE, *Prétextes* (Paris, Mercure de France, 1963), p. 12.

3. Camus est conscient de l'apport de Montherlant sur ce sujet. Il écrit, dans *Alger Républicain* du 28 novembre 1938 à propos des *Fables bônoises* d'Edmond Brua : « À ce peuple neuf dont personne n'a encore tenté la psychologie (sinon peut-être Montherlant dans ses images d'Alger), il faut une langue neuve et une littérature neuve. Il a forgé la première à son usage personnel. Il attend qu'on lui donne la seconde. » (II, 1394).

*

ŒUVRES DE FRIEDRICH NIETZSCHE CITÉES

4. *Ainsi parlait Zarathoustra* (Paris, Mercure de France, 1914), trad. H. ALBERT.

5. *Aurore* (Paris, Mercure de France, 1907), trad. H. ALBERT.

6. *Le Crépuscule des idoles, Le Cas Wagner, Nietzsche contre Wagner, L'Antéchrist* (Paris, Mercure de France, 1906), trad. H. ALBERT.

7. *Ecce Homo* (Paris, Mercure de France, 1931), trad. H. ALBERT.

8. *Le Gai savoir* (Paris, Gallimard, 1939), trad. A. VIALATTE.

9. *La Généalogie de la morale* (Paris, Mercure de France, 1908), trad. H. ALBERT.

10. *Humain, trop humain* (Paris, Mercure de France, 1910), trad. A. M. DESROUSSEAUX.

11. *L'Origine de la tragédie* (Paris, Mercure de France, 8^e édition, sans date), trad. J. MARNOLD et J. MORLAND.

12. *Œuvres posthumes* (Paris, Mercure de France, 1934), trad. H. J. BOLLE.

13. *Par delà le Bien et le Mal* (Paris, Mercure de France, 1910), trad. H. ALBERT.

14. *La Volonté de puissance* (Paris, Gallimard, 1942), trad. G. BIANQUIS.

15. *Le Voyageur et son ombre, « Opinions et sentences mêlées »* (Paris, Mercure de France, 1927), trad. H. ALBERT.

*

16. Jean-Claude BRISVILLE, *Camus* (Paris, Gallimard, 1966), p. 223 et C3, 15.

17. Pierre DUROISIN, *Montherlant et l'antiquité* (Paris, Les Belles Lettres, 1987), pp. 113-4 n. 20.

18. Philippe DE SAINT ROBERT, *Montherlant ou la relève du soir* (Paris, Les Belles Lettres, 1992), p. 108 et « Montherlant et le catholicisme », *La Table ronde*, n° 155, nov. 1960, p. 45.

Une fois de plus, je comprends que, ce que j'aime dans la guerre, c'est le suspens de la vie bourgeoise. (E, 1389)

Il y a quelque chose de si monstrueux dans le mariage, dans la vie de famille, que vous pouvez envoyer un homme à la mort, si d'abord ça le débarrasse de son foyer, il commence par se sentir en vacances. (E, 822)

Je n'ai jamais pu m'abandonner à ce qu'on appelle la vie d'intérieur (qui est si souvent le contraire de la vie intérieure) ; le bonheur bourgeois m'ennuie et m'effraie. (II, 7-8)

Tout vient de mon impossibilité congénitale à être un bourgeois et un bourgeois content. La moindre apparence de stabilité dans ma vie me terrifie. (C3, 150)

20. « *Je me fous du bonheur [...]. J'ai besoin de la grandeur.* » (R1, 273).

21. Daniel HALÉVY, *Nietzsche* (Paris, Grasset, 1944), p. 258.

22. Un souci similaire d'éviter la dispersion se laisse percevoir dans la résistance qu'ils opposent à ceux que Montherlant appelle « *les biophages* » (voir E, 1047-9) ; ceux qui, fussent-ils des amis (et surtout s'ils sont des amis), nous privent d'un temps précieux. Leur accord sur ce point est complet, comme en témoigne cette note de Camus : « *Sur les biophages : Carnets de Montherlant, p. 82 : tout y est dit avec excellence et modération.* » (C3, 219).

23. SÉNÈQUE, *Lettres à Lucilius* (Paris, Les Belles Lettres, 1959), trad. H. NOBLOT, lettre XX, 12, p. 85 : « *Necessarium ergo iudico, id est quod tibi scripsi magnos viros saepe fecisse, aliquos dies interponere, quibus nos imaginaria paupertate exerceamus ad veram* » (« *C'est pourquoi j'estime nécessaire de se conformer à un usage qui, comme je te l'ai écrit, a été souvent pratiqué par de grands hommes ; il s'agit de prendre, par intervalles, quelques jours pour s'exercer par une pauvreté fictive à la pauvreté vraie.* »). Montherlant a l'honnêteté d'objecter, lors d'une relecture de Sénèque : « *Que pensent les vrais pauvres de ceux qui jouent au pauvre pendant "quelques jours" ?* » (TC, 87).

24. La position de Camus n'est peut-être pas aussi simple. Il semble qu'il y ait chez lui, dans sa jeunesse du moins, une oscillation entre deux tendances ; ou plutôt une hésitation entre les deux voies qui peuvent mener au bonheur, celles qu'empruntent respectivement Mersault (C1, 97) et Meursault, la richesse et la pauvreté. Il est vrai qu'elles finissent par se confondre dans la même volonté de dénuement et de présence au monde.

25. On pourrait multiplier les citations. L'exaltation du plaisir charnel est l'un des thèmes les plus récurrents de l'œuvre de Montherlant. Il constitue même, dans son existence, un appui plus sûr que l'idée qu'il se fait de lui-même. Il a sur elle l'avantage d'être irrécusable et immédiat :

Je ne saurais trop rappeler combien je crois qu'il n'y a de véritable et de raisonnable — au milieu de toutes les choses « sérieuses » — que la jouissance dont nous avertissent directement les sens, sans l'intermédiaire de la raison. Il y a là une côte, une terre ferme qu'il ne faudrait jamais perdre de vue quand on s'embarque avec moi sur l'océan hasardeux de la sublimité. (E, 986)

Pour faire face au néant, je n'ai avec moi que le plaisir : tout le reste ne m'est rien. (E, 1576)

C'est le plaisir charnel, et lui seul, qui pendant toute une vie m'a maintenu à la surface de la vie. (Mar., 95)

26. On trouve une idée semblable chez Montherlant : « *Comme le Christ qu'elle s'est choisi, si l'humanité est crucifiée, c'est qu'elle le veut bien.* » (R1, 320).

27. Il est un autre bonheur physique dont Montherlant et Camus ont fait l'expérience dans leur jeunesse et qui répond mieux à la définition nietzschéenne : celui qui vient du dépassement de soi dans l'effort sportif. Montherlant et Camus sont, l'un et l'autre, sensibles à la camaraderie du stade et à la beauté des gestes athlétiques. Mais alors que le premier insiste sur l'aspect compétitif du sport qui révèle à chacun sa juste valeur, le second exalte l'esprit de solidarité qui unit les joueurs. Le bonheur physique se double alors d'un bonheur moral ; un bonheur pareillement éprouvé par Camus dans le travail d'équipe que réclament le théâtre et le journalisme : « *Je n'ai jamais été heureux et pacifié que dans un métier, un travail accompli avec d'autres hommes que je puisse aimer.* » (C3, 164).

28. Albert CAMUS-Jean GRENIER, *Correspondance 1932-1960* (Paris, Gallimard, 1981), p.23 et Jean GRENIER, *Albert Camus, souvenirs* (Paris, Gallimard, 1968), p.46.

29. Cité in Pierre SIPRIOT, *Montherlant sans masque* (Paris Robert Laffont, 1982), tome I, p. 23.

30. Même exemple dans *La Rose de sable* (R2, 275). Montherlant s'inspire d'un authentique fait divers. Seul l'objet du larcin diffère : des pastèques (1347).

31. Il s'agit des « incendiaires » d'Auribeau. Innocents du crime qu'on leur imputait, ces misérables ouvriers agricoles indigènes furent condamnés aux travaux forcés pour avoir incendié quelques gourbis de paille (CAC3, 511-23).

32. Ce que Jean Grenier reproche précisément à Montherlant : « *La défaite de la France ne l'émeut pas outre mesure. Elle fait partie du cycle d'alternance victoire—défaite qui est le rythme même du monde. L'alternance s'étend du reste à toute chose et permet de se consoler de tout puisque rien ne dure.* » (*Sous l'Occupation* [Paris, Claire Paulhan, 1997], p.168). Si sa philosophie de l'histoire permet effectivement à Montherlant de mieux supporter la défaite de la France, rien cependant ne permet d'affirmer qu'il n'en a été que médiocrement affecté. La personnalité de Montherlant est trop complexe pour qu'on puisse n'en retenir qu'un aspect.

33. « *Auligny développa en quelques mots ce qu'il entendait par l'esprit de réparation à l'égard des indigènes.* » (R2, 274). « *Je crois en Algérie à une politique de réparation, non à une politique d'expiation.* » (II, 898).

34. Gabriel MATZNEFF, « Pessimisme et nihilisme chez Montherlant », *La Table ronde*, n° 155, nov. 1960, p.217.

35.

J'en viens à mépriser le philosophe qui se tortille pour être indifférent à sa mort. Car le sage doit être heureux et, s'il est heureux, il est logique et raisonnable, c'est-à-dire saint et divin, qu'il déteste la fin éternelle de son bonheur. (E, 1035)

36.

Combien les Anciens ont vu juste, qui ont considéré l'espérance comme un *daemon* funeste aux hommes ! [...] L'espérance fut tirée de « l'urne où nul n'a mis la main ». Que n'y est-elle restée à jamais ! (E, 400)

De la boîte de Pandore où grouillaient les maux de l'humanité, les Grecs firent sortir l'espoir après tous les autres, comme le plus terrible de tous. (II, 76)

Nietzsche voit, lui aussi, dans l'espérance, contrairement au christianisme qui en a fait une vertu (n° 38⁵ ; p. 50) et qui la situe sur un plan métaphysique où elle ne risque guère d'être contredite (*L'Antéchrist*, n° 23⁶ ; p. 270), « *la pire des maux parce qu'elle prolonge les tortures des hommes* » (I, n° 71¹⁰ ; pp. 99-100). Mais, à l'inverse de Montherlant et de Camus, il reste fidèle à la tradition qui, depuis Hésiode, veut que l'espérance soit restée dans la jarre ou la boîte de Pandore. Jean-Pierre Vernant propose dans *La Cuisine du sacrifice en pays grec* (Paris, Gallimard, 1979) une autre interprétation du mythe hésiodique : « *Compagne ambiguë de l'homme* » (p. 130), l'espérance n'est ni un bien, ni un mal. C'est pourquoi elle nous permet de supporter une condition devenue, elle aussi, ambiguë depuis la fraude prométhéenne.

37. L'interprétation qu'en donne Jonathan Brown dans *Images et idées dans la peinture espagnole du XVII^e siècle* (Paris, Gérard Monfort, 1993) n'a rien, elle, de subversif, mais a de fortes chances d'être exacte. Pour comprendre le tableau de Valdés Leal, il ne faut pas le considérer isolément, mais le replacer dans l'ensemble iconographique où il prend tout son sens. Ce qui figure sur le plateau de droite, ce ne sont pas des représentations emblématiques des vertus, mais des instruments de prière et de pénitence. L'équilibre des deux plateaux suggère non l'équivalence des vices et des vertus, mais le rachat du péché par la prière et la pénitence. Mais pour que le plateau de droite penche et que le salut soit total, « *il faut quelque chose de plus* » (p. 180). Ce sont les Sept Œuvres de miséricorde illustrées par les tableaux de Murillo et le retable qui décorent l'église de l'Hôpital de la Caridad.

38.

Il pensait qu'au moment où l'on se dit : « Voici la fin », il n'y a d'autre pouvoir que la fermeté d'âme. Blague la philosophie. Blague, bien sûr, blague des blagues la religion. Blague le souvenir de ceci ou de cela. Ce qu'il faut, c'est le courage, et il ne faut que le courage, strictement. Tout le reste ne compte pour rien. Seul avec son courage et le tenant serré sur sa poitrine, comme les rois sur leurs tombeaux tiennent leur longue épée. (R2, 932-3)

39. « *J'ai fait ce que professent les stoïciens : j'ai aimé l'inévitable.* » (VJ, 187).

40. Cité in Gaétan PICON, *Malraux par lui-même* (Paris, Seuil, 1970).

41.

Il est à peine besoin de marquer que cette nécessité des antagonismes, véritable dogme pour les anciens Grecs, et fond d'un de leurs Mystères les plus fameux, est d'accord avec la science moderne, qui croit que dans la nature, dans la vie minérale, dans la vie organisée, rien ne se produit que par le tempérament de forces opposées, par l'antinomie de lois complémentaires, par l'alternance enfin : on n'en finirait pas d'énumérer les formes multiples de cette respiration régulière, de ce rythme de systole et de diastole qui fait circuler la vie dans le grand Tout. (E, 769)

42. Cf. :

Égoïsme contre égoïsme — Combien y en a-t-il qui tirent encore cette conclusion : « La vie serait intolérable s'il n'y avait point de Dieu ! » Ou bien, comme on dit

dans les milieux idéalistes : « La vie serait intolérable si elle n'avait pas au fond sa signification morale ! » — Donc il faut qu'il y ait un Dieu (ou bien une signification morale de l'existence) ! En vérité, il en est tout autrement. Celui qui s'est habitué à cette idée ne désire pas vivre sans elle : elle est donc nécessaire à sa conservation, — mais quelle présomption de décréter que tout ce qui est nécessaire à ma conservation doit exister *en réalité* ! Comme si ma conservation était quelque chose de nécessaire ! Que serait-ce si d'autres avaient le sentiment contraire ! S'ils se refusaient justement à vivre sous les conditions de ces deux articles de foi, et si, une fois ces conditions réalisées, la vie ne leur semblait plus digne d'être vécue ! — Et il en est maintenant ainsi ! » (n° 90⁵ ; p. 99)

43. Jean-Paul SARTRE, *Situations IV* (Paris, Gallimard, 1964), p. 115 et pp. 122-123.

44. Cf. :

Un esprit qui veut quelque chose de grand, qui veut aussi les moyens pour y parvenir, est nécessairement un sceptique. L'indépendance de toutes espèces de convictions fait partie de la force, il faut savoir regarder librement !

(*L'Antéchrist*, n° 54⁶ ; p. 326)

45. Cf. :

Il n'existe qu'une vision perspective, une « connaissance » perspective ; et *plus* notre état affectif entre en jeu vis-à-vis d'une chose, *plus* nous avons d'yeux, d'yeux différents pour cette chose, et plus sera complète notre « notion » de cette chose, notre « objectivité » ; mais éliminer en général la volonté, supprimer entièrement les passions, en supposant que cela nous fût possible : comment donc ? ne serait-ce pas là *châtrer* l'intelligence ? (III, n° 12⁹ ; p. 206)

46. A. CAMUS, lettre à P. Moinot du 26 septembre 1953, *La Nouvelle revue française*, n° 286 : lettres reçues ou envoyées par les collaborateurs de la revue, oct. 1976, p. 153.

47. Voir :

Le serpent périt lorsqu'il ne peut pas changer de peau. De même les esprits que l'on empêche de changer leurs opinions cessent d'être des esprits. (n° 573⁵ ; p. 417)

48. Voir :

Créateurs et jouisseurs. — Tout jouisseur se figure que ce qui importe dans l'arbre, c'est le fruit, alors qu'en réalité c'est la semence — Voilà la différence qu'il y a entre les créateurs et les jouisseurs. (n° 406¹⁵ ; p. 205)

Nous remercions et nous assurons de notre profonde gratitude Madame Catherine Camus et Monsieur Jean-Claude Barat qui nous ont autorisé à publier les documents suivants.

DOCUMENTS

IL n'y a pas eu entre Montherlant et Camus de véritables relations. Trop de choses sans doute les séparaient. Mais les deux écrivains s'estimaient, et cette estime semble avoir survécu aux événements.

En réponse à une demande de Roger Quilliot, Montherlant précisait :

Je n'ai pas eu de contact avec Camus, en Afrique. En 1941 il m'écrivit, pour une enquête, à laquelle je répondis, mais j'avoue que son nom n'était pour moi, alors, que celui du journaliste. Je ne l'ai rencontré qu'une fois, après la guerre, chez Gallimard, où nous échangeâmes quelques propos de courtoisie. (II, 1393 note)

La mémoire de Montherlant ne paraît pas très sûre. Il connaissait en 1941 autre chose de Camus que son activité de journaliste, comme en témoigne la lettre qu'il lui adressa le 20 juin 1939 à propos de *Noces* (doc. 1). Lettre à laquelle Camus fait allusion dans sa correspondance avec Jean Grenier : « *Vous ai-je dit que Montherlant m'avait écrit pour Noces et que j'y avais trouvé un grand encouragement.* » (lettre n° 25, p. 39¹). Cet intérêt de Montherlant pour le jeune essayiste de *Noces* est encore confirmé par la lettre de Camus à Francine Faure du 30 avril 1940 :

Grenier m'a dit que Montherlant lui avait parlé de *Noces* et de moi « avec beaucoup de chaleur ». Montherlant ne savait pas que Grenier me connaissait et il lui a demandé ce que je faisais. Cela m'a donné l'idée d'envoyer à Montherlant mes trois manuscrits quand ils seront finis et de lui expliquer ce que je veux. Lui seul, je crois, peut m'aider à tout publier ensemble — surtout en ce moment.²

Ce n'est pas « *pour une enquête* » que Camus écrit à Montherlant en 1941³, mais pour solliciter sa collaboration à la revue *Prométhée*, comme le révèle la réponse même de Montherlant, datée du 7 janvier 1941 (doc. 2). Le sens de l'intervention de Camus auprès de Montherlant est d'ailleurs confirmé par sa correspondance avec Jean Grenier : « *Je vous écris aussi pour vous demander une collaboration éventuelle à une revue dont nous avons eu l'idée avec Pia [...] et nous attendons la réponse de beaucoup d'autres écrivains (Montherlant, Gide, Valéry, etc....).* » (lettre n° 34, p. 47¹).

1. Albert CAMUS–Jean GRENIER, *Correspondance 1932–1960* (Paris, Gallimard, 1981).

2. Cité in Bernard PINGAUD, "*L'Étranger*" (Paris, Gallimard, « Foliothèque n° 22 », 1992), p.151.

3. Pour autant que l'on puisse en juger, la lettre de Camus n'ayant pas été retrouvée dans les archives de Montherlant. Il est vrai que le passage de la réponse de Montherlant concernant « la littérature française de l'entre-deux-guerres » n'est pas sans suggérer l'idée d'une enquête dont l'objet serait exposé, sinon dans la lettre, du moins dans le « manifeste ».

DOCUMENT 1

Monsieur,

J'avais déjà remarqué votre été à Alger quand il avait paru en revue¹, et je m'étais dit que — toute question de talent mise à part, — c'était cela qui se rapprochait le plus de ce que je voudrais et pourrais écrire sur l'Algérie. Ce n'est pas de la critique de critique, c'est de la critique d'écrivain. Et je vous redirai, sur le même mode, après lecture de vos Noces, que ce que vous avez écrit là est ce qui est le plus proche de moi :² de tout ce que j'ai lu sur ce pays — Ce que j'aime le plus est le désert. Vous écrivez comme il faut écrire ; vous êtes net ; et vos « agrandissements » (quand vous réfléchissez) sont d'aussi bonne qualité. Il est très bien que vous soyez édité à Alger, mais je souhaite qu'un jour un livre d'essais de vous, à Paris, puisse obtenir une plus large audience.

MONTHERLANT

20 juin 1939

1. « L'Été à Alger » avait été publié fragmentairement en janvier 1939 dans le numéro 2 de la revue *Rivages*.

2. Ponctuation incertaine (le point supérieur pourrait être celui du *i* et le point inférieur une virgule).

DOCUMENT 2

7 1 1941¹

1, av. Thiers Nice

Monsieur,

Si je ne m'étais souvenu de vous, votre bel article, dans une récente Tunisie française, eût suffi à attirer mon attention. Je donnerai bien volontiers ma collaboration à Prométhée.

Mais j'avoue n'être pas d'accord avec votre manifeste². Si l'esprit est menacé, ou non, nous saurons cela quand la paix sera faite : jusqu'alors il y a un moment de crise, et il est naturel que durant toutes les crises l'esprit soit mis en veilleuse (ce qui ne veut pas dire : éteint). S'il y a des écrivains français « découragés », c'est qu'ils n'ont rien dans le ventre ; s'ils avaient qqchose dans le ventre, ils travailleraient tranquillement. Quant à savoir si la littérature française de l'entre-deux-guerres a « bien mérité de la patrie », ou non, c'est une « actualité » sans aucune importance, c'est du journalisme.

Que les écrivains français fassent donc ce qu'a à faire tout écrivain, en n'importe quelle circonstance : qu'ils travaillent, fût-ce en silence (excellent, le silence). Qu'ils ne lisent pas trop Le Figaro. Et qu'ils ne se créent pas de faux problèmes ni de fausses difficultés ; en une heure où il y en a tant de véritables, ils risqueraient de mettre les bons esprits ailleurs que de leur côté.

Croyez, cher Monsieur, à mes meilleurs sentiments.

MONTHERLANT

1. Cette date est problématique. Si on l'accepte en effet, le « bel article » auquel Montherlant fait allusion ne peut être « Pour préparer le fruit » qui ne parut dans *La Tunisie française* que le 25 janvier 1941. Il faut donc admettre une erreur de Montherlant dans la numérotation du mois. Le « 7 02 1941 », par exemple, ne ferait plus problème (Montherlant aurait-il eu recours, dans ce cas, aux chiffres romains ? La présence d'un embryon de trait devant celui que nous lisons comme

un *l* le laisserait presque supposer). On ne saurait toutefois aller au-delà du 7 mai 1941, date à laquelle Montherlant quitte Nice (Pierre SIPRIOT, *Montherlant sans masque* [Paris, Robert Laffont, 1982], tome II, p. 164). Ce qu'il y a de sûr, c'est que Camus, si l'on en croit la lettre où il sollicite aussi la collaboration de Jean Grenier à *Prométhée* (Albert CAMUS–Jean GRENIER, *op. cit.*, lettre n° 34, p. 47), n'avait pas encore reçu le 30 janvier 1941 la réponse de Montherlant. Celle de Jean Grenier en revanche ne se fit guère attendre (lettre n° 35, p. 48, datée du 6 février 1941).

2. Le « manifeste » avec lequel Montherlant avoue ne pas être d'accord doit être, selon toute vraisemblance, « *le texte ci-joint* » dont Camus parle dans sa lettre à Jean Grenier du 30 janvier 1941 (Albert CAMUS–Jean GRENIER, *op. cit.*). Il n'a malheureusement pas été publié avec la lettre qu'il accompagnait.

DOCUMENT 3

5 juin 1951

Monsieur,

On me montre, avec beaucoup de retard, le numéro des Nouvelles littéraires contenant votre interview¹. Je vous remercie des paroles que vous y prononcez sur moi. Il faut un certain courage, il me semble, pour les imprimer ou les laisser imprimer dans ce moment-ci.

Croyez, je vous prie, à mon estime littéraire dont je pense que vous n'avez jamais douté.

MONTHERLANT

1. Il s'agit de l'interview de Camus par Gabriel d'Aubarède, paru dans *Les Nouvelles littéraires* du 10 mai 1951 (II, 1337–43).

Ces trois lettres inédites font partie du fonds Camus déposé à L'Institut Mémoires de l'Édition Contemporaine (IMÉC), 9 rue Bleue, 75009 Paris.

Alger Républicain, le 5 février 1939

Le Salon de Lecture

L'Équinoxe de Septembre par Henry de Montherlant

Henry de Montherlant vient de publier, à propos des événements de septembre, un livre qui fait beaucoup de bruit*. D'une façon générale, la critique n'est pas tendre. On sait que cette sévérité des critiques devant la désinvolture de Montherlant est pour un quart dans son succès, son talent faisant le reste.

Jusqu'ici rien de trop. Mais ce que l'on comprend mal, c'est que les mêmes esprits qui trouvent du goût à Montherlant, lorsqu'il s'intéresse aux femmes, aux taureaux ou à lui-même, s'indignent à la lecture de *L'Équinoxe de septembre*. Car enfin, Montherlant ici ne se sépare pas de lui-même, et il n'est rien, dans son dernier livre, qui ne se puisse justifier par l'éthique du *Songe*, des *Bestiaires*, ou même des *Jeunes Filles*. Il faut donc croire que les admirateurs de ces livres, s'ils renient *L'Équinoxe de Septembre*, aiment mal leur auteur, puisqu'ils l'aiment sans le comprendre.

La tâche du critique, au contraire, est de commencer par comprendre. En ce qui concerne Montherlant, son cas est trop particulier pour qu'on n'essaie pas de lui appliquer ce dont lui-même fait profession : la lucidité. On parle beaucoup, à propos de cet auteur, de coquetterie, de publicité bien comprise ou de je ne sais quoi. J'ignore si cela est vrai. Il est difficile, à coup sûr d'en juger. Mais on peut voir, lorsqu'un auteur fait preuve d'un certain sens de la grandeur (cela arrive parfois), qu'une réaction naturelle est de lui prêter sans tarder des motifs intéressés. Cela s'appelle humaniser les grands hommes. La tendance la plus équitable, c'est-à-dire la moins spontanée, serait au contraire de le faire bénéficier du préjugé favorable et de le juger seulement sur ce qu'il dit ou a dit.

Montherlant est un des trois ou quatre grands écrivains français qui propose un système de vie, ce qui ne paraîtra ridicule qu'aux impuissants, et qui dispose d'une échelle de valeurs personnelle. Je m'étonne alors qu'on persiste à le juger en dehors de cette conception, qu'on s'obstine par

* Éditions Bernard Grasset, Paris [note de Camus].

exemple à s'indigner des *Jeunes Filles*, alors qu'il annonce que le héros de *La Rose des sables* [sic] est à Costals ce que le noir est au blanc, qu'on s'entête surtout à jeter les hauts cris aux déclarations de Montherlant sur la guerre, quand ces déclarations ne sont qu'un cas particulier de l'éthique de *Service inutile*, salué en son temps comme un des grands manuels de morale de l'époque.

Montherlant a déclaré, à plusieurs reprises, qu'il avait le goût de l'alternance et qu'il considérait ce principe comme fondamental pour sa vie et son œuvre. Mais il y a des gens qui veulent pouvoir résumer un écrivain en une formule. Or un grand écrivain ne se résume pas et ne s'exprime jamais tout entier. Celui qui se met totalement dans un premier roman, on peut être sûr qu'il n'a pas grand chose à dire. Et cette impatience si commune, cette mauvaise volonté du public aux désirs de l'écrivain, finit par prendre l'allure d'une prime au manque de tempérament.

Essayons au contraire d'être juste, c'est-à-dire généreux avec *L'Équinoxe de Septembre*. Je dirai tout de suite qu'il n'est pas facile de suivre l'auteur dans le jugement qu'il porte sur la guerre, tout au long de ce petit journal des semaines hideuses de septembre. Mais il faut ajouter aussitôt que cela n'a aucune importance et que la question ne doit pas se poser ainsi.

La première impression, il faut la dire tout à trac, c'est que Montherlant apprécie la guerre dans la mesure où elle lui permet de faire du sport. C'est une impression fautive, parce que c'est une impression d'apparence spirituelle. Les critiques, pourtant, s'en sont tenus là — ce qui leur a fait dire que Monsieur de Montherlant appelait la guerre et le carnage européen pour se donner des occasions d'héroïsme. Cela est faux. Et, sur un aussi grave sujet, cela est malhonnête.

À la vérité, Montherlant le dit en toutes lettres, il ne souhaite rien. Si la guerre vient à lui, il la prend comme un des visages implacables du destin. Il sait du reste que nous n'y pouvons rien. Faire la guerre pour des industriels ou pour une idée ne change rien à son absurdité, qui est fondamentale. Montherlant ne se pose pas la question de prévenir ou de guérir, mais cherche seulement comment subir la guerre. Et quel autre problème se pose à cette heure aux esprits sincères de ce pays ?

On nous partage aujourd'hui en deux clans selon que nous choisissons entre la servitude et la mort. Mais nous sommes beaucoup à refuser ce dilemme, à ne pas savoir choisir, à admirer ceux qui, délibérément, ont

arrêté leur action. Montherlant n'est pas de ceux-là. Mais il affirme que, la guerre venue, il la prendra comme une maladie et tentera d'y trouver encore des raisons de vivre. Il n'y a peut-être pas dans notre littérature de passage plus viril et plus amer que celui où Montherlant affirme qu'il combattra sans croire, sans autre idéal que celui d'être à la hauteur d'un destin venu sans qu'on l'appelle. Service inutile, c'est le thème de tout l'ouvrage.

Montherlant cite avec raison *L'Espoir* et ce passage où Malraux écrit d'un de ses héros marchant vers l'ennemi que jamais il ne sentira mieux qu'à cet instant ce que c'est qu'être un homme. Ce qui est commun en effet à Montherlant et à Malraux, c'est un certain héroïsme lucide et qui ne vaut que pour l'individu. De même le jugement que Montherlant porte sur la guerre ne vaut que pour lui seul. Et il l'affirme. Et l'honnêteté, même si l'on n'est pas disposé à le suivre, est de l'accepter tel qu'il veut être.

Voilà pourquoi il est regrettable que ce livre ait été utilisé, les pacifistes l'ayant renié et les chauvins accaparé. Cela est d'autant plus regrettable que ce livre n'a rien à voir avec le problème du pacifisme, qui est social autant que moral. *L'Équinoxe de Septembre*, au contraire, à propos d'un événement mondial pose un problème de morale individuelle. Le pacifisme aurait plutôt à y gagner, si je pense à cette « guerre sans haine » dont parle Montherlant. Quant au chauvinisme, sa fonction est d'avilir tout ce qu'il touche.

C'est ainsi du moins qu'on peut voir la dernière œuvre de Montherlant. Je dis voir et non juger. Car, à cet instant, se pose un problème de valeur. Que vaut cet héroïsme sans illusion, cette grandeur non sans amertume et cette magnifique prédication de la lucidité ?¹ La réponse est facile : cette morale vaut ce que vaut l'homme qui la propose ou celui qui la fait sienne. Et par ce détour, le « cas Montherlant » est tout entier posé à nouveau. Disons seulement qu'on n'en juge pas en quelques lignes et qu'il faudrait y revenir

Albert CAMUS

1. Nous rétablissons le point d'interrogation qui manque dans le texte d'*Alger Républicain*.

Cet article n'a pas été reproduit depuis sa parution dans *Alger Républicain*. On peut s'en étonner, car il témoigne au plus haut point de la probité critique de Camus. L'œuvre de Montherlant, nous dit-il, ne saurait être appréciée avec justesse — et avec justice — que si l'on consent, même si l'on ne partage pas ses vues, à l'envisager dans la perspective qui est la sienne : celle d'une éthique résolument individualiste. Se gardant ainsi de tout jugement réducteur ou partisan, Camus n'en soulève pas moins le problème de la valeur d'une telle morale. Quelque réservé qu'il se montre à son égard, il reste sensible, de toute évidence, à ses deux exigences majeures : la grandeur et la lucidité. Cause et conséquence à la fois du retentissement durable en lui de *Service inutile*.

BIBLIOGRAPHIE

(par ordre chronologique)

S l'influence de Montherlant sur Camus, ou plutôt la parenté de leur inspiration, n'a pas fait l'objet d'une étude systématique, elle n'en a pas moins été fréquemment évoquée. Sans prétendre dresser la liste exhaustive des travaux critiques qui en font état, nous ne mentionnerons ici que ceux que nous avons consultés et dans lesquels, sous la forme de brèves remarques ou d'analyses plus conséquentes, cette parenté se trouve diversement soulignée.

MOHRT, Michel, « Ethics and Poetry in the Work of Camus », *Yale French Studies*, Vol. I, no. 1, Spring-Summer 1948, pp. 113-8.

PERRUCHOT, Henri. *La Haine des masques, Montherlant, Camus, Shaw*. Paris, La Table Ronde, 1955.
Pp. 9-12, 118, 124-6.

BRÉE, Germaine. *Camus*. New Brunswick - New Jersey. Rutgers University Press, 1959, revised edition 1964.
Pp. 24, 37, 71, 85, 244.

GAY-CROSIER, Raymond. *Les Envers d'un échec, étude sur le théâtre d'Albert Camus*. Paris, Lettres Modernes Minard, 1967.
Pp. 22, 147, 156 notes.

SARROCHI, Jean. *Camus*. Paris, P.U.F., 1968.
Pp. 3-4, 23.

JOHNSON, Robert B., « Camus' *La Chute*, or Montherlant s'éloigne », *The French Review*, Vol XLIV, no. 6, May 1971, pp. 1026-32.

GARAPON, Robert, « L'Héritage du néo-stoïcisme dans la littérature contemporaine, en particulier chez Albert Camus », *French Studies in Southern Africa* (Cahiers de la AFSSA), no. 1, 1971-1972, pp. 23-9.

- VIALLANEIX, Paul. *Le Premier Camus*, suivi de *Écrits de jeunesse d'Albert Camus*. Paris, Gallimard, 1973. Coll. « Cahiers Albert Camus » n° 2.
Pp. 44, 67.
- MAILHOT, Laurent. *Albert Camus ou l'imagination du désert*. Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 1973.
Pp. 18-19.
- LEVI-VALENSI, Jacqueline. *Genèse de l'œuvre romanesque d'Albert Camus*. Université de Paris IV - Sorbonne, 1980 (thèse dactylographiée).
Pp. 29, 173, 490, 509-10.
- LAPAIRE, Pierre J., « Pouvoir politique et antithéâtre chez Camus, Montherlant et Sartre », *Romance Quarterly*, Vol XXXVI, no. 4, 1989, pp. 419-29.

TABLE

INTRODUCTION	3
I. LA NOBLESSE ET LA LUCIDITÉ	9
II. LE BONHEUR ET LA JUSTICE	21
III. L'ALTERNANCE ET LA RÉVOLTE, LA FEINTE ET LA MESURE	41
CONCLUSION	67
<i>notes</i>	69
DOCUMENTS	75
BIBLIOGRAPHIE	85

ARCHIVES DES LETTRES MODERNES

études de critique et d'histoire littéraire

collection fondée en 1957 par Michel MINARD

*

Cette collection n'est pas périodique mais on peut souscrire des abonnements
aux cahiers à paraître (sans effet rétroactif)
regroupés en livraisons d'un nombre variable de pages, donc de cahiers.
(tarif valable à partir d'août 1998)

60 cahiers à paraître : FRANCE-ÉTRANGER : 690F

+ frais de port (septembre 1998)

suivant zones postales et tarifs en vigueur à la date de facturation

France : 78F Étranger : zone 1 (Europe, Algérie, Tunisie, Maroc) : 42F

zone 2 (autres pays) : 69F

les souscriptions ne sont pas annuelles et ne finissent pas à date fixe

services administratifs et commerciaux

MINARD — 45, rue de Saint-André — 14123 Fleury-sur-Orne

Fax : 02 31 84 48 09

Tél. : 02 31 84 47 06

e-mail : minard.lettresmodernes@wanadoo.fr

ARCHIVES DES LETTRES MODERNES 277

ISSN 0003-9675

cette livraison a été servie aux souscripteurs au titre des cahiers 628-633

Frantz FAVRE

Montherlant et Camus

une lignée nietzschéenne

ISBN 2-256-90471-7 (05/2000)

MINARD 70F (05/20000)

LETTRES MODERNES MINARD

est la marque éditoriale commune des publications de

éditorat des lettres modernes, minard lettres modernes, librairie minard

10 rue de Valence, 75005 PARIS

45 rue de St-André, 14123 FLEURY/ORNE

Tél. : 01 43 36 25 83

Fax : 02 31 84 48 09 Tél. : 02 31 84 47 06

exemplaire conforme au Dépôt légal de mai 2000

bonne fin de production en France

Minard 45 rue de Saint-André 14123 Fleury-sur-Orne

