

Présence d'Albert Camus

Revue publiée par
**la Société des Études
Camusiennes**



n°4 - 2013

« Sauver les corps, pour que l'avenir demeure possible »

Philippe SVANDRA²⁷

Ma conviction est que nous ne pouvons plus avoir raisonnablement l'espoir de tout sauver, mais que nous pouvons nous proposer au moins de sauver les corps, pour que l'avenir demeure possible.

Albert Camus, *Actuelles I*²⁸

Que peut nous dire la philosophie sur le soin ? Cette interrogation est d'actualité. Il faut dire que depuis quelques années, nous assistons à une explosion de la demande adressée à la philosophie en matière d'éthique médicale, de prise en charge des questions de souci de soi et des autres, ou de ce que l'on nomme les éthiques et politiques du *care*. Même si ces demandes doivent être évidemment interrogées, elles apparaissent non seulement comme possibles mais éminemment souhaitables. Mon expérience de soignant et de formateur m'a confronté depuis de nombreuses années à ces questions et m'amène à penser que la lecture de l'œuvre, aussi bien littéraire que philosophique, d'Albert Camus peut nous aider à mieux saisir les enjeux fondamentaux du soin. Certes, Camus n'a jamais réellement traité directement de cette question, pourtant nous

27 - Infirmier de profession, Philippe Svandra est maître de conférences associé à l'Université Paris Est - Marne-la-Vallée. Il est par ailleurs formateur consultant au pôle formation du Centre Hospitalier Sainte-Anne (Paris). Il est l'auteur de plusieurs livres et articles sur la question du soin dans sa relation avec l'éthique.

28 - *OC II*, p. 440.

« SAUVER LES CORPS, POUR QUE L'AVENIR DEMEURE POSSIBLE »

sommes souvent avec sa pensée aux sources mêmes de l'engagement soignant.

Ma première rencontre avec l'œuvre de Camus est ancienne. J'avais lu, un peu comme tout le monde, *L'Étranger* lorsque j'étais collégien, et *Le Mythe de Sisyphe* avait marqué mon adolescence. C'est pourtant beaucoup plus tard, alors que j'étais responsable soignant d'une unité prenant en charge des patients atteints de SIDA dans les années 1990, que j'ai retrouvé Camus. Je me souviens d'avoir alors ressenti le besoin de relire *La Peste*. Il faut dire qu'à ce roman nous parlait forcément. Un peu de la même manière que nous le vivions alors, le docteur Rieux affrontait lui aussi une épidémie avec pour horizon la mort. À cet égard, il représentait pour moi le symbole du médecin des temps héroïques et tragiques qui, dépourvu de moyens thérapeutiques efficaces, mène comme il le peut une lutte totale (et vaine) contre la maladie et la mort, symboles de l'injustice la plus radicale.

Dans l'univers du révolté, la mort exalte l'injustice. Elle est le suprême abus.²⁹

Il faut rappeler qu'à l'époque, nous n'avions nous non plus aucun traitement véritablement efficace contre ce virus qui nous mettait en échec. Nous assistions impuissants à la mort de jeunes gens en pleine force de l'âge et nous ressentions cette même révolte qui, pourtant, loin de nous abattre, nous convoquait encore davantage à l'action.

L'insurrection humaine, dans ses formes élevées et tragiques, n'est et ne peut être qu'une longue protestation contre la mort, une accusation enragée de cette condition régie par la peine de mort généralisée.³⁰

À l'image du docteur Rieux, il s'agissait donc de se battre et de soigner jusqu'au bout.

Une convocation à l'action

Dans un passage du roman, Rieux assistant à l'agonie d'un enfant, le fils d'Othon, ne peut retenir sa colère, car la mort de cet innocent reste, même dans cette situation exceptionnelle, un véritable scandale. Rieux,

29 - *Le Mythe de Sisyphe*, OC I, p. 281.

30 - *L'Homme révolté*, OC III, p. 146.

comme Ivan dans *Les Frères Karamazov*, ne peut admettre la possibilité de l'existence d'un Dieu tout-puissant qui permette la souffrance et la mort d'un enfant innocent. D'ailleurs, même l'homme d'Église, le père Paneloux, dans un moment de colère, en arrivera à douter de sa foi. En effet, quel sens peut avoir cette mort ? À quelle nécessité peut-elle bien répondre ?

Devant ce mal radical, l'homme se retrouve donc confronté à l'incompréhensible, à l'absurde. C'est alors qu'au plus profond de lui-même, il crie justice. Face à la souffrance et surtout celle d'un enfant, il n'est plus d'indifférence possible. D'un certain point de vue, après ce moment d'incompréhension, le mal ne nous laisse guère le choix, il faut agir. Pourtant, entre ce sentiment de profonde injustice que l'on ressent naturellement et l'action, le chemin peut être long. Le découragement est tel que l'engagement demande un effort considérable. Une fois passé le moment de l'émotion, il s'agit en effet de trouver des forces pour agir et par conséquent prendre des risques. C'est ainsi que dans *La Peste*, des hommes vont peu à peu rejoindre Rieux. Il y a Grand l'employé, Rambert le journaliste, Tarrou qui tient dans ses carnets sa propre chronique de l'épidémie.

On comprend dès lors mieux pourquoi ces événements qui se passent à Oran – à une époque que Camus a souhaité laisser volontairement indéterminée – sont une manière allégorique pour lui de parler d'une autre peste, une peste brune, celle qui avait submergé l'Europe quelques années plus tôt : le nazisme³¹. Le parallèle est clair, comment ne pas voir dans l'attitude des habitants de cette ville d'Afrique du Nord celle des Français pendant la seconde guerre mondiale ? Lorsque chacun se retrouve confronté à l'absurdité de son existence et à la précarité de la condition humaine, les individus se révèlent à eux-mêmes et l'engagement collectif prend alors tout son sens. La réalisation concrète de cet engagement n'est cependant pas aisée, d'autant plus que comme l'écrit Camus dans *Combat* en 1945 : « La communauté de l'espoir ne suffit pas, il y faut celle des expériences³² ». Face au malheur et à la souffrance infligée à autrui, si le

31 - Ce que confirmera Camus dans une lettre du 11 janvier 1955 qu'il écrivit à Roland Barthes : « *La Peste*, dont j'ai voulu qu'elle se lise sur plusieurs portées, a cependant comme contenu évident la lutte de la résistance européenne contre le nazisme. » (*OC II*, p. 286).

32 - *Actuelles*, *OC II*, p. 416.

« SAUVER LES CORPS, POUR QUE L'AVENIR DEMEURE POSSIBLE »

premier temps est celui de la compassion (vertu morale), le second doit être celui du courage de l'action (vertu pratique). Pour être plus précis, si la compassion s'adresse à la personne injustement persécutée, la protestation oriente l'action contre les injustices qui émanent d'un système ou d'une organisation. Or, comme le montre Michel Terestchenko dans son ouvrage *Un si fragile vernis d'humanité*³³, les personnes les plus aptes à éprouver de la sympathie sont rarement des contestataires de l'ordre établi et leur engagement reste de ce fait essentiellement individuel. *A contrario*, le contestataire est révolté souvent plus par l'injustice que par la victime elle-même. La mise en pratique de ses valeurs demande donc une forte autonomie personnelle, une véritable fidélité à soi.

La situation est d'autant plus complexe lorsque le mal est sans cause et inévitable. Comment faire en effet lorsque la colère ne peut se retourner vers un responsable bien identifié ? À cet égard la maladie, la souffrance et surtout la mort ne font pas partie de ces choses dont le monde peut se passer. La révolte de l'homme devant sa condition de mortel est vaine. Nous nous indignons non pas d'une injustice particulière mais bien de l'ordre des choses, de notre condition humaine, ...trop humaine. Telle peut être l'indignation initiale du soignant face à l'injustice première, celle de la mort. Mais ici, l'indignation reste impuissante, la colère vaine, la vengeance sans objet. Reste donc pour nous, face à l'injustice fondamentale, le choix de la compassion, de *l'agapè*, de la sollicitude mais aussi – car nous sommes soignants et non de simples spectateurs – celui de l'action et donc du soin.

Ainsi, la poignée d'hommes – que rien ne rapprochait *a priori* – qui vont aider Rieux dans les formations sanitaires peuvent être considérés comme des résistants. Ils sont ceux qui ne peuvent accepter l'idée même de rester les bras croisés face à l'épidémie, ceux qui décideront d'agir quoi qu'il en coûte, de résister à l'inacceptable, de s'organiser pour mieux faire face. Camus fait alors dire à Rieux : « Ceux qui se dévouèrent aux formations sanitaires n'eurent pas si grand mérite à le faire, en effet, car ils savaient que c'était la seule chose à faire et c'est de ne pas s'y décider qui alors eût été incroyable.³⁴ » Pour Camus, il ne s'agit pas pour autant de donner trop d'importance à ces belles actions. Le faire ce serait paradoxalement

33 - Michel TERESTCHENKO, *Un si fragile vernis d'humanité*, Paris, Éditions La Découverte, 2005.

34 - *La Peste*, OC II, p. 124.

rendre « un hommage indirect et puissant au mal » en laissant supposer que « ces belles actions n'ont tant de prix que parce qu'elles sont rares et que la méchanceté et l'indifférence sont des moteurs bien plus fréquents dans les actions des hommes.³⁵ » Le mal nous laisse-t-il au fond vraiment d'autres choix que celui de se battre, ... même en vain ?

La présence du mal

Si le mal est, comme dans *La Peste*, une chose que l'on ne peut ni comprendre, ni expliquer, Camus ne nie pourtant jamais qu'il existe bel et bien. Sans entrer précisément dans sa biographie, il apparaît clairement que cette sensibilité particulière lui vient de sa propre histoire, de son enfance pauvre en Algérie et de son expérience personnelle de la maladie, de cette tuberculose dont il fut atteint très jeune et dont il souffrira toute sa vie. Nous sommes donc loin ici de la conception quasi esthétique d'un Leibniz qui accorde au mal le statut de l'ombre rehaussant la lumière d'un tableau ou d'un Spinoza pour qui les maux qui nous accablent ne sont qu'illusions³⁶. *A contrario*, pour Camus, s'il est incompréhensible, injustifiable, absurde, le mal n'est en aucun cas une illusion. Il relève dans ces conditions de la sphère pratique, il est « ce contre quoi on lutte, quand on a renoncé à l'expliquer³⁷ », souligne Paul Ricœur. Comme Camus l'écrit dans un de ses articles de *Combat* en 1948 au sujet de la situation espagnole, « le mal de l'époque se définit par ses effets, non pas ses causes³⁸ ».

En conséquence, il faut agir, se battre, se révolter, c'est-à-dire pour Rieux et ses compagnons soigner, secourir, aider, mais aussi trouver des moyens et s'organiser pour y parvenir... même si c'est en vain. Ce risque d'échec possible, sinon certain, loin de les abattre, les rend cependant modestes. De ce point de vue, il ne s'agit pas d'héroïsme mais d'une forme d'obligation, de convocation personnelle à l'action. Notre tâche d'homme est dès lors moins d'expliquer le mal, et encore moins de le justifier, que de le combattre, ou du moins de l'anticiper afin d'atténuer ses effets. Ce travail est celui de Rieux et de ses compagnons, mais plus

35 - *Idem*, p. 124.

36 - Spinoza allant jusqu'à penser que l'aveugle n'a pas à souffrir puisque la cécité fait partie de la perfection de son essence.

37 - Paul RICŒUR, « Le scandale du mal », *Esprit*, juillet-août 1988, p. 60.

38 - *Actuelles I*, OC II, p. 484.

« SAUVER LES CORPS, POUR QUE L'AVENIR DEMEURE POSSIBLE »

globalement n'est-il pas celui de tout soignant ? C'est ainsi que ne pouvant être un saint et refusant d'admettre les fléaux, Rieux s'efforcera face à la peste d'être simplement *un* médecin, c'est-à-dire de bien faire ce qu'il sait le mieux faire. Ce médecin sans bonheur qui fait le bien sans espoir, ne se veut donc pas héroïque, mais simplement honnête. Au fond de lui-même il sait que « la seule façon de lutter contre la peste, c'est l'honnêteté³⁹ ». Cette honnêteté à Oran, dans ces conditions exceptionnelles, c'est faire son métier. Un métier qui, pendant l'épidémie, ne vise pas à guérir mais se limite à diagnostiquer la maladie de la peste, la décrire, l'enregistrer, et aussi, tant bien que mal à soulager, accompagner ceux qui en sont atteints et à se débattre pour trouver les moyens nécessaires pour accomplir cette mission.

Car Rieux reste modeste et réaliste, ce n'est pas le salut des hommes qui l'intéresse, il ne voit pas si loin ; ce qui l'intéresse, c'est simplement leur santé, leur vie. Car ce dont nous avons réellement besoin, « ce ne sont pas des formules d'optimisme, [...] dont nous n'avons que faire dans l'extrémité de notre malheur, mais des paroles de courage et d'intelligence qui, près de la mer, sont même vertu.⁴⁰ » D'ailleurs, si le médecin ne sauve que par sursis, en quelque sorte, cela ne l'empêche pas de se sentir solidaire de tous les hommes. Camus à la fin du livre, nous le rappelle « le bacille de la peste ne meurt ni ne disparaît jamais [...] peut-être le jour viendrait où, pour le malheur et l'enseignement des hommes, la peste réveillerait ses rats et les enverrait mourir dans une cité heureuse.⁴¹ »

Une étrangeté partagée

Cette peste dont parle ici Camus peut aujourd'hui s'appeler SIDA, cancer ou maladie d'Alzheimer ; qu'importe au fond la nature du mal, la souffrance des corps nous renvoie toujours à une forme d'étrangeté à soi-même comme au monde.

Le premier progrès d'un esprit saisi d'étrangeté est donc de reconnaître qu'il partage cette étrangeté avec tous les hommes et que la réalité humaine, dans sa totalité, souffre de cette distance

39 - *La Peste*, OC II, p. 147.

40 - *L'Homme révolté*, OC III, p. 321.

41 - *La Peste*, OC II, p. 248.

par rapport à soi et au monde. Le mal qui éprouvait un seul homme devient peste collective⁴².

L'expérience existentielle de la maladie n'est pourtant au fond que l'expression extrême d'une expérience plus banale, plus quotidienne, celle de l'absurde que Camus a si bien décrite. Il ne faudrait pas toutefois se méprendre : chez lui ce n'est pas le monde qui est absurde mais c'est la relation que l'homme entretient avec lui.

Je disais que le monde est absurde et j'allais trop vite. Ce monde en lui-même n'est pas raisonnable, c'est tout ce qu'on en peut dire. Mais ce qui est absurde, c'est la confrontation de cet irrationnel et de ce désir éperdu de clarté dont l'appel résonne au plus profond de l'homme. L'absurde dépend autant de l'homme que du monde. Il est pour le moment leur seul lien. Il les scelle l'un à l'autre comme la haine seule peut river les êtres⁴³.

Ainsi, « l'absurde naît de cette confrontation entre l'appel humain et le silence déraisonnable du monde⁴⁴ ». Pour autant, ce n'est que dans de rares moments de notre vie que nous en avons réellement conscience. Cette expérience peut avoir lieu lors d'événements exceptionnels comme dans *La Peste* ou se produire alors que l'on ne s'y attend pas, dans le confort ou la banalité du quotidien. C'est alors que « les décors s'écroulent » :

Lever, tramway, quatre heures de bureau ou d'usine, repas, tramway, quatre heures de travail, repas, sommeil et lundi mardi mercredi jeudi vendredi et samedi sur le même rythme, cette route se suit aisément la plupart du temps. Un jour seulement, le « pourquoi » s'élève et tout commence dans cette lassitude teintée d'étonnement⁴⁵.

Quoi qu'il en soit, ce type d'expérience nous laisse comme un étrange sentiment, un peu comme si nous nous rendions subitement compte que ce monde nous est étranger, comme s'il n'était pas vraiment fait pour nous. Être homme, ne serait-ce pas partager ce sentiment étrange de « *ne pas être attendu* » par le monde ? On retrouve cette idée chez un autre philosophe de la même génération que Camus. Celui-ci ne venait pas de

42 - *L'Homme révolté*, OC II, p. 79.

43 - *Le Mythe de Sisyphe*, OC I, p. 233-234.

44 - *Idem*, p. 238.

45 - *Idem*, p. 227-228.

« SAUVER LES CORPS, POUR QUE L'AVENIR DEMEURE POSSIBLE »

l'autre côté de la Méditerranée comme lui, mais de l'est de l'Europe et s'appelait Jan Patočka⁴⁶. Face à ce monde inhospitalier, dépourvu de sens, dans lequel nous serions comme « jetés », nous ne pouvons en réalité compter que sur le soutien des autres. Il existerait alors entre les hommes comme une sollicitude spontanée et primitive que Patočka désigne du beau nom de « solidarité des ébranlés ». Cet accueil permettrait que « le monde devienne pour lui le foyer chaud et accueillant auquel on pense en parlant de l'entretien du feu vital.⁴⁷ »

Dans *L'Homme révolté*, Camus évoque dans des termes voisins cette solidarité humaine qui naît dans les chaînes. Au fond, pour Patočka comme pour Camus, « l'homme est pris à la gorge par la nécessité vitale de s'expliquer avec la détresse fondamentale de la vie.⁴⁸ » Plus près de nous, Catherine Chalié y voit l'origine même de la fraternité humaine :

La révélation de leur fragilité essentielle commune rapprocherait les hommes plus que toute quête d'une ressemblance familiale, nationale, culturelle, sociale, etc. Elle constituerait la base d'un lien humain plus fort que ceux qui se fondent sur une négation de l'abîme ou une protection contre lui⁴⁹.

Camus et Patočka savaient donc l'un comme l'autre (et leur vie en témoigne) que rien ni personne ne pourra dégager les hommes de cette responsabilité, de cette « part de l'homme qui ne lui appartient pas⁵⁰ ». De ce constat, Jan Patočka concluait simplement : « C'est à partir de cette position que les hommes philosophent.⁵¹ » Face à cette radicale étrangeté du monde, la « solidarité des ébranlés » se retrouve chez Camus dans une révolte par laquelle l'homme se dépasse en autrui.

46 - Rappelons que le philosophe tchèque Jan Patočka, dissident et porte-parole de la Charte 77 avec Vaclav Havel, est mort d'une hémorragie cérébrale le 13 mars 1977 à l'âge de 70 ans à la suite d'un interrogatoire policier qui avait duré plus de onze heures.

47 - Jan Patočka, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, Lagrasse, Verdier, 1999, p. 61.

48 - Jan Patočka *Platon et l'Europe*, Lagrasse, Verdier, 1983, p. 232.

49 - Catherine Chalié, *La Fraternité, un espoir en clair-obscur*, Paris, Buchet Chastel, 2003, p. 144.

50 - *Actuelles I, OC II*, p. 455.

51 - Jan Patočka, *Platon et l'Europe, op. cit.*, p. 232.

Ainsi, face à l'absurdité de notre condition, il resterait bien quelque chose à partager. Entre autrui et moi, une fraternité serait donc possible, quelque chose demeurerait qui pourrait nous réunir. Comme le note Camus dans un article de *Combat*,

Les hommes ne se ressemblent pas, il est vrai [...]. Mais je sais bien aussi ce qui m'unit à eux et qu'il est quelque chose en chacun d'eux que je ne puis mépriser sans me ravalier moi-même⁵².

Que pourrait être alors cette chose qui est en chacun de nous sinon ce poids qui nous pèse, cette souffrance commune qui nous isole et cette vulnérabilité qui nous rapproche ? Comme le soutient Vladimir Jankélévitch, « l'Autre est un autre-que-moi parce qu'il est relativement le même, parce qu'il est à la fois semblable et différent⁵³ ». Ce qui nous rapprocherait serait alors paradoxalement le résultat de notre incompréhension mutuelle *et* de notre souffrance commune. Camus peut ainsi écrire en 1948 : « Le monde où je vis me répugne, mais je me sens solidaire des hommes qui y souffrent.⁵⁴ »

Le soin ne représenterait-il pas alors la dernière, l'ultime tentative (sans espoir, pour rester chez Camus) qui permettrait de jeter un pont entre moi et autrui, afin de vaincre cet isolement, de réduire cet abîme⁵⁵ et tenter vainement de me rapprocher de celui qui me restera pourtant à jamais étranger ? De ce point de vue, on comprend mieux pourquoi l'engagement soignant, comme réponse à cette détresse fondamentale de la vie, ne relève pas d'une réflexion rationnelle ou d'un sentiment affectif particulier mais *simplement* de l'expression de notre humanité, d'une révolte qui est au cœur de notre engagement.

Un double refus

Ce constat d'un divorce entre le besoin de signification de l'homme et le silence du monde ne fait donc pas de Camus un nihiliste. Pour lui la dignité de l'homme consiste en effet à relever quoi qu'il arrive le défi de la vie.

52 - *Actuelles I, OC II*, p. 431.

53 - Vladimir JANKÉLÉVITCH, *Le Pur et l'impur*, Paris, Flammarion, 1960, p. 67.

54 - *Actuelles I, OC II*, p. 487.

55 - Si tant est que l'on puisse réduire un abîme ! Du moins si l'on se rapporte à l'étymologie grecque de ce mot (*abissos*) signifiant sans fond.

« SAUVER LES CORPS, POUR QUE L'AVENIR DEMEURE POSSIBLE »

À moi seul, dans un sens, je supporte la dignité commune que je ne puis laisser ravalé en moi, ni dans les autres⁵⁶.

De ce point de vue, il refuse autant la voie de l'impuissance et du ressentiment que celle de la démesure, de *l'hubris*, c'est-à-dire celle de la révolution violente. La seule réponse moralement acceptable pour lui est bien celle de la révolte. Car la « révolte n'est que l'assurance d'un destin écrasant, moins la résignation qui devrait l'accompagner⁵⁷ ». En se révoltant ainsi, l'homme engage par là-même la communauté humaine car si la souffrance est individuelle la révolte est collective. Camus peut, en modifiant la maxime cartésienne, écrire : « Je me révolte donc nous sommes ». L'enjeu est essentiel car devant l'absurdité de sa relation au monde, seule la révolte peut empêcher l'homme de sombrer dans le désespoir :

Je crie que je ne crois à rien et que tout est absurde, mais je ne puis douter de mon cri et il me faut au moins croire à ma protestation. [...] La première et la seule évidence qui me soit ainsi donnée, à l'intérieur de l'expérience absurde, est la révolte.⁵⁸

Il faut donc parier, *même en vain*, pour la renaissance. Camus évoque ce « noble défi », cet effort quotidien qui doit nous permettre les yeux ouverts d'affronter la réalité. Dans *Le Mythe de Sisyphe*, il rappelait déjà que la seule dignité de l'homme, c'est « la révolte tenace contre sa condition, la persévérance dans un effort tenu pour stérile.⁵⁹ » Toutefois, Camus refusera toujours le sacrifice, et la joie, en référence à son côté solaire, reste toujours présente. Il semble qu'Emmanuel Mounier avait vu juste lorsqu'il écrivait :

La vitalité méditerranéenne qui bat au cœur de Camus ne peut, du néant comme spectacle, tirer le devoir de néantiser plus encore. L'absurde même, il veut le retenir en vie, non parce qu'absurde, mais parce que vivant⁶⁰.

56 - *L'Homme révolté*, OC III, p. 316.

57 - *Le Mythe de Sisyphe*, OC I, p. 256.

58 - *L'Homme révolté*, OC III, p. 69.

59 - *Le Mythe de Sisyphe*, OC I, p. 298.

60 - Emmanuel MOUNIER., *Malraux, Camus, Sartre, Bernanos. L'espoir des désespérés* Paris, Seuil, 1953, p. 80 (*Œuvres complètes*, Paris, Le Seuil, 1963, tome 4, p. 336).

C'est ainsi qu'au sommet de « la fière compassion » se trouve la joie. L'individu camusien, malgré le poids de l'histoire et le fardeau de la fatalité, reste en effet un homme autonome qui, contre son propre destin, et même contre l'absurdité du monde, ne renonce jamais, *s'engage* et cherche par la révolte à se donner à soi-même sa propre loi.

Comme philosophe mais aussi comme journaliste, romancier ou dramaturge, Camus n'a cessé au fond de chercher les voies qui nous permettraient, non pas d'échapper à l'absurde, puisqu'il s'impose à nous, mais bien à ce sentiment d'impuissance qui peut nous conduire au nihilisme. Pour autant, Camus refuse de verser dans la voie de l'utopie révolutionnaire qui, il le sait, débouche inmanquablement sur la violence et le mépris de toute revendication morale. Aux prises avec l'histoire, il s'agit avec la révolte non pas « de tuer et mourir pour produire l'être que nous ne sommes pas » mais de « vivre et faire vivre pour créer ce que nous sommes⁶¹. » Ainsi, à la sempiternelle question morale qui consiste à savoir si la fin peut justifier les moyens – qui constitue le programme de toute révolution – Albert Camus répondait : « Cela est possible. Mais qui justifie la fin ? » À cette seconde question il répondait aussitôt : « les moyens ! ⁶² » La leçon de l'histoire est claire : le moyen finit nécessairement par faire éclater la fin. N'en déplaise donc à Ivan Karamazov, même si Dieu n'existe pas, tout n'est pas permis. Méfiant dans l'arrivée du grand soir ou dans le mythe de la *tabula rasa*, à la fin de *L'Homme révolté*, Camus écrit ces quelques lignes si fortes :

L'homme peut maîtriser en lui tout ce qui doit l'être. Il doit réparer dans la création tout ce qui peut l'être. Après quoi, les enfants mourront toujours injustement, même dans la société parfaite. Dans son plus grand effort, l'homme ne peut que se proposer de diminuer arithmétiquement la douleur du monde. Mais l'injustice et la souffrance demeureront et, si limitées soient-elles, elles ne cesseront pas d'être le scandale. Le « pourquoi » de Dimitri Karamazov continuera de retentir ; l'art et la révolte ne mourront qu'avec le dernier homme⁶³.

61 - *L'Homme révolté*, OC III, p. 277. Nous pourrions ici oser un rapprochement bien audacieux entre la révolution qui s'exprimerait dans le champ médical par la volonté (grâce aux techno-sciences) de changer l'homme (de produire un être que nous ne sommes pas) et la révolte qui correspondrait à l'approche du soin qui viserait à aider l'homme tel qu'il est (de créer et faire vivre ce que nous sommes).

62 - *L'Homme révolté*, OC III, p. 312.

63 - *Idem*, p. 321.

« SAUVER LES CORPS, POUR QUE L'AVENIR DEMEURE POSSIBLE »

La révolte de Camus donne tout son prix à la vie, même si lui-même ne se fait guère d'illusion : *La vraie révolte est sans espoir.*

Les événements dont Camus est le témoin – on peut penser ici par exemple à l'explosion de la première bombe atomique sur Hiroshima ou aux actes de terrorisme dont l'Algérie, son pays natal, est la proie – le rendent, particulièrement dans les dernières années de sa vie, sans illusion sur l'avenir. Pour preuve, citons ce célèbre passage de son discours de Stockholm lors de la remise de son prix Nobel de littérature en 1957 :

Chaque génération, sans doute, se croit vouée à refaire le monde. La mienne sait pourtant qu'elle ne le refera pas. Mais sa tâche est peut-être plus grande. Elle consiste à empêcher que le monde ne se défasse⁶⁴.

Prendre soin du monde

Dans cette optique le soin peut prendre une tout autre dimension. Il devient l'expression d'une inquiétude et d'un engagement non seulement *pour* autrui, dont le docteur Rieux est l'exemple même, mais aussi pour le monde en général. Plus précisément, une inquiétude qui, en devenant engagement, s'exprimerait au travers de cette simple phrase : *que va-t-il lui arriver, si je ne prends pas soin de lui ?* En accompagnant le développement et le maintien de la vie physiologique, en agissant pour que la « vie sourde des organes » continue, le soin rend possible la persistance d'une vie humaine. Parlant du rôle d'artiste, Camus lors de son discours de Stockholm déclarait : « Il est l'avocat perpétuel de la créature vivante parce qu'elle est vivante ». Il existe ici un souci pour la vie que l'on retrouve dans l'idée même du soin. D'autant que si les soins paraissent s'adresser d'abord au corps, ils visent bien l'être d'autrui comme fin en soi, et en premier lieu dans sa possibilité d'être au monde. Cette possibilité, Guillaume Le Blanc et Frédéric Worms la nomment *viabilité*⁶⁵. Une viabilité qui ne représente pas seulement la version minimale de la relation de soin, mais qui est au fond la seule finalité de soin.

Afin de mieux faire apparaître le sens profond du soin, il est alors intéressant de nous arrêter sur ce qui constitue l'opposé du soin : la

64 - OC IV, p. 241.

65 - Guillaume LE BLANC, Frédéric WORMS, « Les nouvelles figures du soin », *Esprit*, janvier 2006, p. 78.

négligence⁶⁶. La nég-ligence (étymologiquement : « ne pas lier ») se traduit *in fine* par la non-reconnaissance de l'autre. En anglais l'expression « *I don't care about it* » (je m'en fiche) traduit ainsi un désintérêt profond pour la chose ou la personne. À l'opposé le soin se révélerait comme une pratique qui vise à se soucier de l'autre, à nous lier à lui, à vivre cette « solidarité des ébranlés ». Cette idée de « souci pour la vie » a été reprise par ce qu'il est convenu d'appeler les théories du *care*⁶⁷. Il semble intéressant de relever au passage que *care* fut le mot choisi par les philosophes anglo-saxons pour traduire le *Sorge* (*souci*) heideggérien. Ainsi, l'une des théoriciennes du *care* la plus reconnue, la philosophe américaine Joan Tronto, va jusqu'à considérer le *care* comme « une activité générique qui comprend tout ce que nous faisons pour *maintenir, perpétuer et réparer* notre "monde", de sorte que nous puissions y vivre aussi bien que possible ». Elle précise que « ce monde comprend nos corps, nous-mêmes et notre environnement, tous éléments que nous cherchons à relier en un réseau complexe, en soutien à la vie⁶⁸ ». Il ne s'agit évidemment pas ici de vouloir faire apparaître Camus comme l'inspirateur de l'éthique du *care* mais de montrer combien il a perçu que la vulnérabilité, la nôtre comme celle de notre monde, allait devenir une des questions majeures du XXI^e siècle.

Camus, un précurseur

Ainsi, l'urgence, comme l'avait perçue Camus, ne serait plus de changer le monde – ceux qui l'ont voulu nous ont amenés au bord du précipice – mais de tout faire pour le préserver. D'ailleurs, ce travail de préservation est, selon Hannah Arendt, l'objet même de la culture puisque :

Le mot "culture" dérive de *colere* – cultiver, demeurer, *prendre soin*⁶⁹, entretenir, préserver – et renvoie primitivement au commerce de l'homme avec la nature, au sens de culture et d'entretien de la nature en vue de la rendre propre à l'habitation humaine. En

66 - Dont une des définitions est : « faute due au manque de soin. »

67 - Il faut rappeler que ce terme de la langue anglaise renvoie autant à une disposition individuelle, perceptive (faire attention à, se soucier de,...) qu'à l'idée d'activité, voire de travail (dans le sens s'occuper de...).

68 - Joan TRONTO, *Un monde vulnérable. Pour une politique du care*, Paris, La Découverte, 2009, p. 143.

69 - C'est nous qui soulignons.

« SAUVER LES CORPS, POUR QUE L'AVENIR DEMEURE POSSIBLE »

tant que tel, il indique une attitude de tendre souci, et se tient en contraste marqué avec tous les efforts pour soumettre la nature à la domination de l'homme⁷⁰.

On voit donc ici combien Camus peut apparaître comme un précurseur. Bien avant que la question soit d'actualité, il avait compris combien notre monde était fragile et en danger. Ainsi, Camus annonce d'une certaine manière Hans Jonas considéré comme la référence majeure des courants écologistes. Celui-ci, dans son livre *Le Principe responsabilité* écrit à la fin des années 1970, nous appelle à une heuristique de la peur. Cherchant à définir une nouvelle morale pour des temps nouveaux, il affirme : « jamais l'existence ou l'essence de l'homme dans son intégralité ne doivent être mises en jeu dans les paris de l'agir⁷¹ ». Le nouvel impératif moral pour l'avenir peut dès lors, selon Jonas, s'exprimer ainsi : « Agis de telle façon que ton action soit compatible avec la permanence de la vie sur terre ».

À une époque où de nombreux dangers se présentent à l'humanité, soigner peut donc avoir aujourd'hui une autre dimension. Si l'on estime qu'il existe un principe suprême, une obligation inconditionnelle d'exister pour l'humanité, alors l'activité de soin, comme art originel de préserver la vie, peut avoir une tout autre signification. Il existe en effet un lien fondamental et puissant entre la capacité que nous aurons collectivement à rester totalement humain, et celle de conserver au fond de chacun de nous cette révolte camusienne qui n'est pas très éloignée de l'engagement soignant. C'est pourquoi, sous une forme qui reste à inventer collectivement, le soin – *premier art de la vie* – devrait devenir (du moins il faut l'espérer) un enjeu majeur pour l'avenir de notre humanité. Dans cette perspective il n'est assurément pas inutile de relire Camus.

70 - Hannah ARENDT, *La Crise de la culture*, Paris, Gallimard, 1989, coll. Folio Essais n° 113, p. 271.

71 - Hans JONAS, *Le Principe responsabilité*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1990, p. 62.