

LA DÉROGATION MORALE, UNE PRÉROGATIVE DU ROMAN ?

Droit de mentir, droit de désobéir aux ordres, droit de tuer.

Frédérique LEICHTER-FLACK
Université de Paris Ouest-Nanterre-La Défense

« Tout ça, c'est des cas particuliers, je suis d'accord ; le cas que je vous présente, c'est sûr qu'il est particulier ! Mais voilà ce qu'il faut observer en même temps, mon excellent Rodion Romanovitch : le cas général, n'est-ce pas, celui pour lequel elles sont conçues, toutes les formes, toutes les lois juridiques, celui pour lequel elles sont calculées et mises dans les livres, eh bien, il n'existe pas du tout, pour cette simple raison, déjà, que toute chose, tout crime, par exemple, à partir du moment où il arrive dans la réalité, il devient tout de suite un cas totalement particulier ; et parfois même complètement, il ne ressemble même en rien du tout, n'est-ce pas, à ce qui s'est fait auparavant. »

Dostoïevski, *Crime et Châtiment*¹

On se souvient de la fameuse scène de la première rencontre entre Raskolnikov et l'inspecteur Porphiri Pétrovitch, dans *Crime et Châtiment*, au cours de laquelle Raskolnikov, développe sa troublante théorie des hommes d'exception. Sur la base d'une distinction entre deux catégories d'hommes, Raskolnikov défend un droit de tuer réservé à certains

1. F. Dostoïevski, *Crime et Châtiment*, Actes Sud « Babel », traduction A. Markowitz, tome 2, p.112

hommes supérieurs, un droit de transgresser la loi, de déroger à la loi commune pour remplir leur mission supérieure, consistant à faire progresser ainsi l'humanité vers un stade ultérieur de son développement. Bien sûr, la théorie de Raskolnikov est pleine d'ambiguïtés : quelle loi les hommes supérieurs sont-ils autorisés à transgresser, la loi des hommes ou la loi de Dieu, le droit en vigueur à une époque donnée ou la Loi morale transcendante, universelle et intemporelle ? Et est-ce leur nature supérieure en soi qui leur donne ce privilège, ou ce droit de tuer est-il assorti de la condition d'une intention bonne, pour l'humanité ou pour partie d'entre elle ? Quoi qu'il en soit, et sans entrer dans cette interrogation des motifs et des circonstances, le bon et généreux ami de Raskolnikov, Razoumikhine, qui assiste en témoin sidéré à cet étrange débat d'idées, exprime alors sa stupéfaction par cette formule définitive : « Cette autorisation du sang en conscience, c'est plus terrifiant qu'une autorisation légale »¹. Au-delà de son contexte d'énonciation, cette formule frappe, par sa pertinence, quiconque entreprend d'interroger l'action morale de la littérature romanesque : *ce que fait le roman, n'est-ce pas, justement, distribuer sans l'avouer – c'est-à-dire sans les théoriser – de telles autorisations « en conscience », aux conséquences peut-être plus terrifiantes que des autorisations légales, de déroger à la Loi, pour le meilleur et pour le pire ?* Ce soupçon sera rapidement exploré à partir de quelques situations romanesques, du droit de mentir au droit de tuer en passant par le droit de désobéir aux ordres pour libérer un prisonnier. Si c'est le jeu entre le général et le particulier, le théorique et le pratique, qui configure le rapport du roman à la Loi, la dérogation morale constitue sans doute une prérogative de la littérature narrative, dont il importe de mesurer la valeur et le risque.

Le vieux débat sur l'utilité morale de la littérature a été récemment renouvelé par la réflexion d'un certain nombre de philosophes américains, dits pragmatiques, travaillant sur les rapports entre le roman et la loi. Martha Nussbaum peut ainsi défendre non seulement la lecture, mais même l'enseignement de la littérature aux étudiants des facultés de droit, d'économie, et de sciences politiques, pour ses vertus civiques et morales : complétant et affinant l'enseignement théorique des principes juridiques et philosophiques, conçus pour le cas général et donc trop rigides par rapport à la complexité d'une réalité toujours faite de cas particuliers, la lecture des romans est, écrit-elle, une école de la réflexion

1. *Ibid.*, tome 1, p. 453.

morale : le va-et-vient entre l'abstrait et le concret, constitutif du genre romanesque dans sa manière de s'adresser à ses lecteurs, agit émotionnellement sur le lecteur, et contribue à l'élaboration d'un modèle de raisonnement moral « context-specific without being relativistic, in which we get potentially universalizable concrete prescriptions by bringing a general idea of human flourishing to bear on a concrete situation, which we are invited to enter through the imagination »¹. L'une des vertus du roman serait, dans cette perspective, de montrer en actes les limites du raisonnement juridique ou philosophique moral, trop rigide pour appréhender la réalité dans toute sa complexité morale. Mais que lui substitue-t-il ? Pour quel gain ? À quel prix ? Ou avec quel risque ? De ce jeu d'allers-retours entre le général et le particulier, le théorique et le pratique, les scènes romanesques montrant à l'œuvre des situations d'exception ou élaborant des contextes où la question de l'exception se trouve formulée, sont des exemples particulièrement intéressants à observer.

Les romans de Hugo fournissent, dans cette perspective, un formidable réservoir de personnages fanatiques de la loi et de situations d'exception manifestant les limites de l'application des grands principes à la vie concrète. En marge des grands dilemmes hugoliens bien connus, il y a dans *les Misérables* une scène qui s'apparente à un véritable cas d'école, pour qui s'intéresse aux rapports du roman à la loi morale. Le personnage de Sœur Simplice n'apparaît en effet dans le roman que pour y mentir, elle qui n'a jamais menti de sa vie, et la scène de son mensonge se trouve presque idéalement incarner, par la fiction, les termes d'un célèbre débat entre Kant et Benjamin Constant. Rappelons-en les termes, pour relire ensuite la scène romanesque à la lumière de ce « prétendu droit de mentir par humanité »². À Kant qui soutenait que le mensonge est proscrit quelles qu'en soient les conséquences escomptées et que le devoir de vérité ne souffre aucune exception, Benjamin Constant avait adressé une objection « humanitaire » formulée au travers d'un exemple célèbre : si un ami, poursuivi par des bandits qui en veulent à sa vie, se réfugie dans ma maison, et que les assassins me demandent s'il est chez moi, dois-je répondre la vérité ? Dois-je sacrifier mon ami au devoir de

1. Martha C. Nussbaum, *Poetic Justice. The Literary Imagination and Public Life*, Boston, Beacon Press, 1995, p. 8.

2. V. Emmanuel Kant, *D'un prétendu droit de mentir par humanité, Théorie et Pratique*, GF-Flammarion, p. 97-103.

dire la vérité ? Contre Kant, qui soutenait que l'impératif catégorique, interdisant de mentir, devait prévaloir, Benjamin Constant répondait par la négative, conformément au sens commun. Mais Benjamin Constant s'aventurait à fonder son objection en théorie en arguant que la vérité n'est pas due à ceux qui veulent nuire – les assassins n'ont pas droit à la vérité, on n'est donc nullement tenu de la leur fournir –, principe que Kant, non sans ironie, balaie aisément.

La situation mise en scène par Hugo, au travers du dispositif narratif appliqué au personnage de Sœur Simplice (qui n'avait d'autre fonction que d'illustrer cette épreuve), est une variante de l'exemple théorique étudié par les deux philosophes. Jean Valjean alias M. Madeleine, arrêté après sa dénonciation au procès de Champmathieu, s'est échappé de prison pour s'acquitter de la promesse faite à Fantine morte de délivrer Cosette des Thénardier ; dans sa fuite, il repasse par sa chambre de Montreuil sur mer, où il fait appeler Sœur Simplice, pour régler avec elle la question de l'enterrement de Fantine. Survient l'inspecteur Javert, lancé à ses trousses. Jean Valjean se cache précipitamment dans un coin de la pièce. En entrant dans la chambre, Javert trouve sœur Simplice agenouillée et s'arrête interdit sur le seuil.

C'était cette Sœur Simplice qui n'avait jamais menti de sa vie. Javert le savait, et la vénérât particulièrement à cause de cela.

– Ma sœur, dit-il, êtes-vous seule dans cette chambre ?

Il y eut un moment affreux pendant lequel la pauvre portière se sentit défaillir.

La sœur leva les yeux et répondit :

– Oui.

– Ainsi, reprit Javert, excusez-moi si j'insiste, c'est mon devoir, vous n'avez pas vu ce soir une personne, un homme. Il s'est évadé, nous le cherchons, – ce nommé Jean Valjean, vous ne l'avez pas vu ?

La sœur répondit : – Non.

Elle mentit. Elle mentit deux fois de suite, coup sur coup, sans hésiter, rapidement, comme on se dévoue.

– Pardon, dit Javert, et il se retira en saluant profondément.¹

Sœur Simplice est cette religieuse qui n'a jamais menti, et que tout le monde connaît comme telle : une fanatique de la loi morale, un prototype de personnage kantien en quelque sorte, même si c'est à Dieu qu'elle obéit. Dans cette situation romanesque étonnamment similaire au

1. V. Hugo, *Les Misérables*, Robert Laffont, « Bouquins », I, 8, 5, p. 236.

cas d'école philosophique, Sœur Simplice répond au rebours des principes auxquels elle croit. Son mensonge sauve Jean Valjean. Et est-il besoin de le préciser ? Le roman l'approuve de toute l'autorité de son auteur : « Ô sainte fille ! [...] que ce mensonge vous soit compté dans le paradis ! » La leçon de cette scène de fiction défendrait donc plutôt la position de Constant contre celle de Kant.

Pourtant, aucune universalisation théorique ne vient soutenir, justifier, ou même expliciter, le choix de Sœur Simplice. Le mensonge de Sœur Simplice n'est ici qu'un réflexe du corps, comme si sa voix prenait d'autorité l'initiative de répondre. Autrement dit – mais c'est ici aussi une nécessité romanesque, condition pour produire efficacement ses effets –, la contestation du principe kantien de non-exception à la loi morale ne se formule pas philosophiquement, elle s'éprouve en situation : si le roman de Hugo rejoue à sa manière le débat Kant-Constant, il le tranche sans commettre l'erreur argumentative de Constant, ridiculisée par Kant, et qui consistait à ériger l'exception en amendement légal, avec le principe du droit à la vérité que n'auraient pas ceux qui veulent nuire. Dans la mise en scène du roman, le savoir-faire exception ne se théorise pas, il n'est qu'une dérogation intuitive.

En outre, l'exception confirme la règle kantienne au moins autant qu'elle y déroge. L'épreuve de sœur Simplice ne prend son sens qu'en contexte kantien, l'autorité morale absolue de la Loi ne souffrant aucune exception ayant en effet été solennellement rappelée, quelques pages avant l'épisode en question, lors du portrait de Sœur Simplice, par l'usage du discours indirect libre apportant au credo de la religieuse toute l'autorité dont dispose le narrateur hugolien. « Insistons sur un détail. N'avoir jamais menti, n'avoir jamais dit, pour un intérêt quelconque, même indifféremment, une chose qui ne fût la vérité, la sainte vérité, c'était le trait distinctif de sœur Simplice ; c'était l'accent de sa vertu. [...] Si sincères et si purs que nous soyons, nous avons tous sur notre candeur la fêlure du petit mensonge innocent. Elle, point. Petit mensonge, mensonge innocent, est-ce que cela existe ? Mentir, c'est l'absolu du mal. Peu mentir n'est pas possible ; celui qui ment, ment tout le mensonge ; mentir, c'est la face même du démon ; Satan a deux noms, il s'appelle Satan et il s'appelle Mensonge. Voilà ce qu'elle pensait. Et comme elle pensait, elle pratiquait. »¹ Hugo a pris soin de poser le cadre moral dans

1. *Ibid.* I, 7, 1, p. 170.

lequel s'inscrit la dérogation assumée par sœur Simplice (sous sa double allure kantienne – « celui qui ment, ment tout le mensonge » – et chrétienne – « mentir, c'est la face même du démon »). Car il importe à Hugo que tous les témoins (Javert, le narrateur, et le lecteur) abordent l'épreuve imposée à Sœur Simplice dans le même état d'esprit qu'elle. C'est la condition pour que le lecteur prenne la mesure de son mensonge, tant sur le plan narratif (plaisir du suspense qui met en danger le héros, puis le sauve de façon inespérée), que sur le plan moral (ici se joue quelque chose qui dépasse et transcende les principes de sœur Simplice). Si l'intérêt de l'intrigue, qui exige que Jean Valjean puisse aller chercher Cosette, et l'attachement du lecteur pour le héros, le poussent à désirer que la religieuse mente malgré sa vertu légendaire, le lecteur mesure bien l'extrême gravité de l'infraction demandée à sœur Simplice. C'est à partir de la morale kantienne clairement formulée que le lecteur est conduit à souhaiter son dépassement.

Enfin, s'il est vrai que Kant est ici démenti en actes, il a pourtant été suivi à la lettre, quelques pages plus haut. Car si c'est le premier mensonge de sœur Simplice, ce n'est pas sa première « mise à l'épreuve » : quelques chapitres auparavant, sœur Simplice, sommée de mentir pour sauver la vie de Fantine, s'y était en effet refusée. Rappelons le contexte : Fantine, à l'agonie, attend comme chaque jour la visite de M. Madeleine, le maire de Montreuil-sur-mer, qui lui a promis d'aller chercher sa petite fille Cosette chez les Thénardier. Celui-ci n'arrive pas, et Fantine est livide d'angoisse. Le lecteur, lui, sait que Jean Valjean est parti tôt le matin pour Arras, où il compte se dénoncer au procès de Champmathieu. Une servante vient discrètement informer sœur Simplice, qui veille au chevet de Fantine, que M. Madeleine est parti pour Arras en prévenant qu'il ne reviendrait pas cette nuit-là.

— Il ne pourra pas venir ? Pourquoi cela ? Vous savez la raison. Vous la chuchotiez là entre vous. Je veux la savoir [intervient Fantine]

La servante se hâta de dire à l'oreille de la religieuse : — Répondez qu'il est occupé au conseil municipal.

La sœur Simplice rougit légèrement ; c'était un mensonge que la servante lui proposait. D'un autre côté, il lui semblait bien que dire la vérité à la malade ce serait sans doute lui porter un coup terrible et que cela était grave dans l'état où était Fantine. Cette rougeur dura peu. La sœur leva sur Fantine son œil calme et triste, et dit :

— Monsieur le maire est parti.

Fantine se redressa et s'assit sur ses talons. Ses yeux étincelèrent. Une joie inouïe rayonna sur cette physionomie douloureuse.

— Parti ! s'écria-t-elle. Il est allé chercher Cosette !¹

Une première fois sollicitée d'assumer un mensonge « par humanité », Sœur Simplice avait fait le choix de ne pas mentir. Elle prenait sciemment le risque de tuer Fantine : la fiction lui épargne cette conséquence fatale, en organisant le malentendu salutaire qui fait croire à la malade que M. Madeleine est parti chercher Cosette. Tout se passe comme si la vertu de Sœur Simplice était récompensée par le miracle du malentendu, équivalent fictionnel de la grâce divine à laquelle la religieuse s'en est probablement remise dans son for intérieur. Le roman désamorçait-il une première fois le cas éthique qu'il posait ? Pour le lecteur de Kant, ce n'est pas sûr, car la fiction ne fait qu'user de sa liberté circonstancielle en sauvant ainsi Sœur Simplice des conséquences probables mais non inéluctables de son choix. C'est ainsi en effet que Kant, non sans ironie, détourne l'argumentation par l'exception des circonstances déployée par Benjamin Constant, pour la retourner contre son objecteur : « C'est ainsi que si, *en mentant*, tu as empêché d'agir un homme qui cherchait à commettre un meurtre, tu es juridiquement responsable de toutes les conséquences qui pourraient en résulter. Mais si tu t'en es tenu strictement à la vérité, la justice publique ne peut rien retenir contre toi, quelques soient les conséquences imprévues qui peuvent en découler. Après que tu as honnêtement répondu « oui » au meurtrier qui te demandait si son ennemi était chez toi, celui-ci peut bien s'être échappé sans qu'on l'ait remarqué, ne pas être ainsi tombé entre les mains du meurtrier, et alors le forfait n'aurait pas lieu ; mais si tu es menti et que tu as dit qu'il n'était pas chez toi et qu'il soit, en fait, sorti (sans que tu le saches) et que le meurtrier, le rencontrant en sortant, accomplisse ainsi son forfait, alors on peut t'accuser à bon droit d'être l'auteur de sa mort. Car si tu avais dit la vérité telle que tu la savais, alors le meurtrier qui recherchait son ennemi dans la maison aurait peut-être été arrêté par des voisins qui seraient accourus, et le forfait aurait été alors empêché. »² Bien sûr, le salut fortuit malgré la vérité n'est pas un argument en soi, ce n'est qu'une façon de railler le statut dérogatoire accordé aux circonstances dans l'objection « humanitaire » que Kant se voit opposer par la sagesse commune. Alors que, dans la fiction, Sœur Simplice avait, une première fois, choisi la vérité, au risque de tuer

1. *Ibid.* I, 7, 6, p. 202.

2. E. Kant, *op. cit.*

Fantine, la fiction lui évitait d'avoir à répondre de ses choix, non seulement devant le tribunal kantien (car Kant, précisément, ne nous déclare comptables que des conséquences de nos mensonges, pas des conséquences de nos vérités), mais même devant le tribunal de la conscience du lecteur. En évitant une souillure à Sœur Simplice, la manipulation romanesque la préservait pure pour l'épreuve principale encore à venir, celle à laquelle la fiction ne lui permet pas de se dérober, et qui bouleverse de fond en comble la donne morale.

Si donc le roman de Hugo illustre et défend la position « humanitaire » de Constant, en lançant dans la bataille d'idées le soldat Simplice, le fait-il sans commettre l'erreur de Constant, qui était de revendiquer pour sa position le même degré de généralité principielle que Kant¹ ? Certes, la dérogation hugolienne n'amende pas le principe kantien. Mais Hugo joue en fait, sans le dire, sur le même argument que Benjamin Constant : la vérité n'est pas due à ceux qui veulent nuire, on peut donc se dispenser de la leur fournir. Car qu'est-ce qui fait que le lecteur approuve spontanément le choix de Sœur Simplice, sinon son attachement pour le bon héros Jean Valjean et son hostilité pour l'ordre viscéralement injuste que sert Javert ? Le roman de Hugo exploite le ressort émotionnel que Benjamin Constant s'aventurait à théoriser (ceux qui veulent nuire n'ont pas droit à la vérité) : c'est parce que Javert veut nuire que le lecteur approuve que Sœur Simplice lui mente. Si le roman met en scène une dérogation qui ne revendique pas, pour l'exception morale qu'elle accomplit, le statut juridico-moral d'amendement, l'approbation que cette dérogation arrache au lecteur repose sur un dispositif narratif qui prend appui sur le même principe que celui que Benjamin Constant opposait à Kant, et que Kant réfutait sans peine – une clause de suspension de la loi pour les « méchants ». Nous sommes là dans une zone de flou moral et juridique : tout repose, en définitive, sur une appréciation arbitraire, personnelle, subjective, des mérites moraux des uns et des autres. Le tribunal de la conscience individuelle prétend se substituer à la Loi morale – ce que Kant, en bon gardien de la Loi, veillait scrupuleusement à empêcher. Et que nous prescrit ce tribunal de la conscience individuelle, qui se mêle de distribuer torts et mérites, sinon que savoir faire exception n'est pas seulement un droit, mais même, dans certains cas définis par lui seul, un devoir ?

1. « Dire la vérité n'est donc un devoir qu'envers ceux qui ont droit à la vérité. Or nul homme n'a droit à la vérité qui nuit à autrui ». *Ibid.*

Quelle leçon tirons-nous donc de cette scène d'exception hugolienne ? Certes, comme le dit Martha Nussbaum, le roman est une école de la réflexion morale, car il oblige à sortir des cas généraux théoriques pour voir le particulier, le complexe, l'humain, que les principes et les dogmes négligent et ignorent. Mais le faire-exception se laisse-t-il penser moralement ? Si le roman nous donne des exemples – de très bons exemples, bien sûr – d'un savoir-faire exception, d'un savoir-déroger à la loi, ces cas pratiques nous aident-ils à affiner notre rapport à la loi morale ? La question est notamment devenue brûlante, dans sa formulation politique, après la Deuxième Guerre mondiale et la participation massive – indifférente ou zélée – de gens normaux à l'exécution d'un des pires projets criminels élaborés par un esprit humain. Des armées d'États démocratiques ont réfléchi au problème et même tenté de théoriser, non seulement le droit de désobéir à un ordre injuste, mais même un devoir de désobéissance civique en cas d'ordre injuste¹. Mais dans la réalité, l'application se fait-elle autrement qu'au cas par cas, au prix du coup d'État d'une conscience qui se décrète brusquement seul tribunal légitime ? Si elle est en effet, par son attention aux cas toujours particuliers que l'expérience vécue suscite, une école de la réflexion morale, comment la littérature éclaire-t-elle le dilemme de l'exécutant ? Enseigne-t-elle à le résoudre ? Ou contribue-t-elle à le rendre plus opaque encore, à le dissoudre dans une ambivalence dangereuse ? Quand et à quelles conditions y a-t-il non seulement droit à la dérogation, mais devoir de désobéissance ? Le cas n'est-il pas toujours brouillé, dans la vraie vie, contrairement aux situations fictionnelles ? N'est-ce pas seulement dans le raisonnement théorique – et dans la fiction peut-être – que le cas peut apparaître clair ? Que fait donc la littérature narrative quand elle s'empare de pareils sujets ?

Revenons un instant à Hugo pour un premier exemple de dilemme d'exécutant. Le Javert trompé par Sœur Simplice est, lui aussi, un fanatique de la Loi, même si sa Loi à lui n'est pas tout à fait la même que celle de Sœur Simplice. Or, vers la fin du roman, Javert « déraillé » se trouve lui aussi soumis à un dilemme. Jean Valjean lui a sauvé la vie, sur la barricade, en le libérant au lieu de l'exécuter. Quand Javert retrouve sa proie à la sortie de l'égoût, la dette morale contractée à titre personnel et

1. C'est en particulier le cas de l'armée de l'État d'Israël, premier héritier de la problématique morale liée à la participation massive de simples exécutants au génocide des Juifs d'Europe. Nous y revenons plus bas avec l'évocation de la nouvelle de Yizhar.

involontaire surgit face au devoir de l'inspecteur de police. Javert doute, se torture, puis se décide. Il libère son prisonnier, met ses affaires en ordre, et se suicide. Décision que le lecteur approuve et admire, et qui donne à Javert toute son aura dans la mémoire de la littérature. Mais si le lecteur apprécie la décision de Javert, ce n'est pas pour les mêmes raisons que celles qui poussent finalement le personnage à la prendre. L'évaluation du dilemme de Javert est doublement faussée. Dans le dispositif romanesque élaboré par Hugo, l'ordre que sert Javert est présenté dès le départ comme un ordre injuste, d'où une répartition inégale des émotions de lecture, hostiles à l'autorité et à la loi incarnée par Javert, favorables au hors-la-loi jugé abusivement qu'est le quasi-innocent Jean Valjean. Un équilibre axiologique et émotionnel poserait au lecteur un dilemme plus sérieux et complexe que celui que le chacal Javert lui transmet. D'autre part, pour Javert, le dilemme surgit de la confrontation de deux principes moraux qui revendiquent tous deux une égale autorité sur sa personne : l'obéissance aux ordres et la reconnaissance d'une dette de vie et d'honneur, souscrite involontairement certes, mais souscrite tout de même. La dette personnelle doit-elle prévaloir sur le devoir collectif imposé à Javert par sa fonction ? Un autre roman de Hugo, *Quatrevingt-treize*, semble répondre négativement, lorsque Gauvain, qui a libéré son prisonnier Lantenac après que celui-ci avait risqué sa vie et sa liberté pour sauver des enfants d'un incendie, est désavoué par son père adoptif Cimourdain qui le condamne à mort. Autrement dit, pour le lecteur, Javert ne libère pas Jean Valjean pour les bonnes raisons, mais l'essentiel est qu'il le libère ; cependant, ces « bonnes raisons » n'en sont pas, ou plutôt ne sont telles que par la manipulation fictionnelle, prérogative du roman. Car si ce qui pousse le lecteur à approuver le choix de Javert, c'est son attachement pour Jean Valjean, ou plutôt, le sentiment d'injustice profonde suscité par l'acharnement d'une justice caricaturalement injuste (du vol d'un pain pour nourrir des enfants affamés qui ne sont même pas les siens, à la damnation éternelle), il y a un risque que la fiction argumente au-delà de son intention, en direction d'une méfiance générale envers la Loi et ses rigueurs, d'un droit de désobéissance civique valorisé en devoir de désobéissance à la Loi, toujours trop rigoureuse justement parce que c'est la Loi. Non seulement, dans le cas de « Javert déraillé », le dilemme de l'exécutant est faussé, brouillé par la fiction, mais il porte en lui le risque de son dévoilement.

L'exploitation ou la manipulation des émotions de lecture engage un coup de force argumentatif éminemment instable. Par quelle

transcendance l'intuition d'une Loi morale supérieure, qui commande à Javert de laisser partir Jean Valjean, et à Gauvain de libérer Lantenac, est-elle garantie ? L'échappatoire dans la mort (Javert se suicide et Gauvain se condamne à mort) évite d'affronter la question de la légitimité morale de ces choix d'exception. Car le roman, dans les deux cas, donne l'intuition d'une transcendance morale supérieure à toute formulation générale et universelle de la Loi morale, mais qui – exception oblige – ne supporte aucune généralisation théorique. Par définition, la dérogation ne peut passer à l'universel. Mais qu'est-ce qu'une loi morale qui ne se formule pas en dehors d'une appréciation personnelle ?

Au XX^e siècle, la nouvelle a pu s'emparer de ce genre de problèmes pour les désigner justement comme des problèmes : deux variantes intéressantes du dilemme de l'exécutant peuvent être repérées dans deux nouvelles à peu près contemporaines, nées dans deux contextes politiques très différents, « Le Prisonnier », de l'israélien S. Yizhar (1949), et « l'Hôte », d'Albert Camus (1954)¹.

Dans la nouvelle de Yizhar, le dilemme de l'exécutant n'est pas tranché et se reporte du coup sur le lecteur : le narrateur, un soldat israélien de la guerre d'indépendance, participe avec son bataillon à la capture d'un berger arabe, assiste à son interrogatoire qui ne donne rien, puis se voit chargé d'escorter le prisonnier vers une prison éloignée pour la poursuite des investigations. Écœuré par la brutalité de l'interrogatoire dont il a été témoin, pris de doute sur la culpabilité de l'homme (n'est-ce pas un simple berger, et non un combattant ?), songeant à la famille probablement rongée d'inquiétude, il se demande en chemin s'il ne doit pas prendre l'initiative de libérer le prisonnier, au risque de passer lui-même devant une cour martiale. La nouvelle s'interrompt sans que le lecteur sache quelle décision le soldat a finalement prise. Dans cette nouvelle, tous les moyens narratifs sont convoqués pour produire une incertitude maximale : les enjeux sont accentués par le contexte de guerre, et la culpabilité du prisonnier est impossible à établir (mais tout aussi impossible à écarter) : le lecteur n'est pas plus en mesure de trancher que le personnage du soldat narrateur. Or, ce qui fait émerger, dans l'esprit de ce dernier, le désir trouble de désobéir aux ordres et de libérer le prisonnier, c'est, avant le doute sur la culpabilité du berger

1. S. Yizhar, « Le Prisonnier », *Comvoi de Minuit*, Actes Sud, traduit de l'hébreu par L. Schuman, 2000, p. 209-233. A. Camus, « l'Hôte », *L'Exil et le Royaume, Théâtre Récits Nouvelles*, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, p. 1609-1624.

arabe, le spectacle de la brutalité des autres soldats pendant l'interrogatoire. Le soupçon d'injustice surgit d'un sentiment de mauvaise conscience qui joue sur la mémoire juive et naît en partie d'un intertexte politique implicite.

Dans la nouvelle de Camus, le héros, Daru, n'est pas un soldat, mais un instituteur français, vivant seul dans une école isolée d'un bled montagnoux d'Algérie, à qui un gendarme corse, raisonnable et humain, confie un prisonnier arabe, reconnu coupable de meurtre (sur un cousin), pour qu'il le remette, le lendemain, aux autorités dans la ville voisine, conformément aux ordres. Daru s'y refuse, et le lendemain, seul avec l'Arabe, il lui rend sa liberté. En s'éloignant, Daru voit l'Arabe marcher seul vers la ville, et de retour dans son école, il trouve un mot vengeur sur le tableau noir : « tu as livré notre frère, tu paieras ». La nouvelle se referme sur le sentiment de solitude de l'instituteur. Comme le remarque A.B. Yehoshua dans son commentaire de la nouvelle, le refus de Daru d'exécuter l'ordre transmis par le gendarme n'est nulle part expliqué, ni justifié. Daru ne donne qu'un indice : ce serait contraire à l'honneur. Pourtant, la culpabilité de l'homme, dans un vulgaire crime domestique, ne fait ici aucun doute, et à part sa totale vulnérabilité, rien en lui n'attire la pitié. Est-ce alors la donnée coloniale qui agit sur nous et modifie notre sentiment de lecture ? Est-ce parce que c'est un prisonnier arabe, en contexte colonial, que le choix de Daru s'attire notre sympathie ?¹

Dans les deux cas, le dilemme est creusé et présenté de manière complexe, mais une manipulation romanesque interfère avec la donnée morale et modifie notre réaction de lecteur : chez Yizhar, le souvenir de l'inhumanité nazie convoqué dans la mémoire d'une toute jeune littérature israélienne, par la mise en scène de la brutalité de l'interrogatoire auquel est soumis un Arabe dont rien par ailleurs ne permet de dire s'il est coupable ou innocent, via les doutes qui torturent la conscience d'un jeune soldat juif ; chez Camus, la donnée coloniale, qui colore politiquement la situation, et attire au choix de Daru un capital de sympathie pas forcément justifié moralement. Sortant du cadre strictement moral des deux situations, la littérature narrative suscite un devoir de clémence fondé sur une défiance envers les rigueurs de la loi (avec une confusion délibérément entretenue entre rigueur et injustice),

1. J'emprunte cette hypothèse, ainsi que la référence à la nouvelle de Yizhar, à l'article d'A.B. Yehoshua, « L'absurde comme guide moral. L'Hôte d'Albert Camus », dans son recueil *Comment construire un code moral sur un vieux sac de supermarché. Ethique et Littérature*, éd. de l'Éclat, 2004.

et une tentation de faire exception au nom d'une source supérieure de moralité non explicitée. Le droit à la dérogation devient, dans le contexte de la littérature narrative, un quasi-devoir de faire exception. La littérature s'avance ici dans une zone mouvante, où ses meilleures intentions morales pourraient risquer d'argumenter trop loin : ne légitime-t-elle pas une tentation mal circonscrite de se défaire de l'obligation morale d'obéir à la Loi, suscitant elle-même un devoir de clémence qui n'est peut-être rien d'autre que la revendication de faire justice soi-même, en jouant la morale contre la justice ?

La substitution romanesque du tribunal de la conscience au critère kantien de l'universalisation de la loi morale ne va pas sans risques. La dérogation est une prérogative du roman, mais le droit romanesque ouvre à tous les excès. Si le roman peut, si efficacement et si conformément au sens commun, substituer à la règle de droit et ses rigueurs, l'intuition toute subjective d'une transcendance morale, nous ne sommes pas très loin du contexte dans lequel Razoumikhine lançait son avertissement contre une autorisation en conscience plus terrifiante que les autorisations légales. Interdit de mentir, sauf à ceux qui veulent du mal à mes héros. Interdit de désobéir aux ordres, sauf quand *je* les juge injustes. Interdit de tuer, sauf celles qui sucent le sang des autres. La théorie de Raskolnikov n'est pas seulement séduisante pour le lecteur, qui peine à lui trouver une parade ; elle n'est peut-être que la caricature logique d'une prérogative romanesque à la fois précieuse et dangereuse, éminemment utile (comme école de la réflexion morale) et fort ambivalente (car un bon roman peut nous pousser à toutes les exceptions, toutes les dérogations, toutes les transgressions). Comme le dit Sonia, luttant pour refuser le dilemme que Raskolnikov veut lui imposer, « qui donc m'a mise comme juge, pour dire qui doit vivre et qui ne doit pas ? »¹ Oui, qui, qui m'a fait juge pour décider qui mérite la vérité, la liberté, ou la vie, et qui ne les mérite pas ? Qui, sinon le roman ?

1. Dostoïevski, *Crime et Châtiment*, op. cit., tome 2, p. 232