

## L'« AUTRE » L'ÉTRANGER DANS « L'HÔTE » D'ALBERT CAMUS

**FERNANDO GOMES**

Universidade de Évora

CEL – Centro de Estudos em Letras

[fgomes@uevora.pt](mailto:fgomes@uevora.pt)

**Résumé :** Camus était fondamentalement ignorant de la langue et culture arabes ; ce qui a confiné sa perception de l'altérité. Accusé de colonialiste, voire de raciste, par certains théoriciens postcoloniaux, Camus, il est vrai, expose une certaine distorsion de l'Histoire dans son œuvre littéraire, notamment en ce qui concerne la responsabilité coloniale face à l'extrême pauvreté de la population autochtone. « L'Hôte » est le témoignage littéraire le plus direct et le plus subtil de sa position relativement aux problèmes de l'Algérie coloniale et à sa relation avec l'« autre ». Dans l'exégèse de cette nouvelle, on examine les indices révélant la dualité des sentiments du protagoniste dans son interaction avec l'altérité, à savoir, en quels termes son comportement révèle des impulsions alternativement éthiques et colonialistes. Parallèlement, on dévoile le pessimisme de l'auteur à l'égard des relations avec l'« autre », l'étranger, principalement par temps de conflit.

**Mots clés:** Albert Camus, altérité, étranger, post-colonialisme.

**Abstract:** Camus was basically ignorant to what concerns the Arabic language and culture, which has confined its perception of the alterity. Accused of being a colonialist and even a racist by some postcolonial theorists, Camus, it is true, shows some distortion of History in his literary work, specifically with regard to colonial responsibility concerning the extreme poverty of the native population. « L'Hôte » is the most direct and most subtle literary testimony of his position towards the problems of colonial Algeria and his relationship with the « other ». In the exegesis of this short story, we examine the signs revealing the duality of feelings of the protagonist in his interaction with alterity, namely, how his behavior reveals pulses alternately ethical and colonialists. Besides, we unveil the author's pessimism regarding the relations with the « other », the foreigner, mainly in times of conflict.

**Keywords:** Albert Camus, otherness, foreigner, post-colonialism.

C'est pendant les années de 1952 à 1954, c'est-à-dire, à la veille de l'explosion de la guerre d'Algérie, que l'imaginaire de Camus s'est le plus attaché à l'Algérie, à une Algérie d'autochtones et de colons. Camus a alors écrit une série de nouvelles, plus tard réunies dans le recueil *L'Exil et le Royaume*; six nouvelles dont l'une a pour cadre Paris (« Jonas ou l'Artiste au travail »), une autre le Brésil (« La Pierre qui pousse ») et les quatre autres l'Algérie (« La Femme adultère », « Le Renégat ou un esprit confus », « Les Muets » et « L'Hôte »). En commun : l'exil – psychologique et géographique –, et la recherche du « royaume », toutes dévoilant une partie de la relation de Camus avec le pays natal.

L'ambiguïté du titre – hôte désigne aussi bien l'amphitryon que l'invité – révèle, de prime abord, que dans cette nouvelle, le personnage principal, Daru, n'est pas l'unique centre d'intérêt humain, que l'Arabe est plus qu'un symbole, plus qu'une ombre sans visage<sup>1</sup>. Camus place, face à face, deux hommes réels confrontés à l'implacabilité de la région ; espace où, selon le Daru du manuscrit, l'entendement entre êtres humains est impossible : « Sur cette terre implacable, les hommes, les races, les religions s'affrontaient sans se mêler jamais, sans pouvoir reconnaître de règle commune ou saluer le même Dieu » (Camus, 2002b: 2052). Ces mots, qui n'intègrent pas la version finale, synthétisent tout le drame de la nouvelle.

Dans ce sens, Peter Cryle déclare : « Mais ce n'est pas seulement l'histoire d'une communication difficile ou même impossible, c'est la tragédie d'une communication manquée » (Cryle, 1973: 124). Nous sommes ainsi confrontés à la tragédie d'une communication qui n'a pas eu lieu – thème cher à Camus qui lui consacre une pièce de théâtre *Le Malentendu* –, une opportunité frustrée d'entendement entre deux personnes, entre deux races, entre deux peuples, entre colonisateur et colonisé. Là se situe le drame de l'Algérie des années cinquante. Il importe, alors, d'établir une lecture de la relation entre les représentants du pouvoir colonial (Daru et le garde Balducci) et l'Arabe, relation que Camus semble condamner à l'échec. En vérité, l'auteur représente deux sortes d'échec entre ces hommes : l'un, du domaine personnel, plus intime, est dû à l'impossibilité de déployer de véritables liens de fraternité ; l'autre, conséquence des différences culturelles qui les séparent, est inévitable.

---

<sup>1</sup> L'ambiguïté réside aussi, selon Mohamed Haouet (2003: 87), entre autres, dans le statut du protagoniste qui est, lui aussi, en tant que colon, un hôte de la population du désert.

Lors d'une première lecture de « L'Hôte », affranchie de jugements politiques, on pourrait conclure que la fraternité est effective entre Daru et l'Arabe. Il existe, entre les deux hommes, des liens fondamentaux, tels que l'union vitale avec la région - « Dans ce désert, personne, ni lui ni son hôte n'étaient rien. Et pourtant, hors de ce désert, ni l'un ni l'autre, Daru le savait, n'auraient pu vivre vraiment » (Camus, 2002a: 1617). En outre, l'isolement dans lequel ils se trouvent, partageant la nourriture et la chambre, pourrait être favorable à la fraternité, mais Daru écarte cette possibilité. En effet, il semble craindre « l'ombre du colonisé » formulée par Homi Bhabha, (1994: 73s) c'est-à-dire la rupture des frontières culturelles, que tout lien de fraternité pourrait provoquer. D'où le refus de ce lien que, par ailleurs, les « circonstances présentes » (Camus, 2002a: 1620) justifient : outre le conflit entre les Arabes et les colons, l'homme gardé par Daru, étant un assassin, n'inspire pas la sympathie. Cryle soutient que : « Il n'y a rien qui permette de conclure que Daru et l'Arabe connaissent la communion de l'amitié ».

En fait, l'auteur semble employer un procédé que nous avons déjà trouvé dans d'autres nouvelles : il présente la fraternité comme une possibilité explicite qui ne se réalise pas » (Cryle, 1973: 124s). Selon cet essayiste (1973: 125), plus qu'une rencontre banale entre deux individus, Camus évoque une confrontation symbolique entre « l'homme civilisé et l'homme primitif », et énonce leurs différences. La représentation de cette confrontation avec l'altérité expose, de plus, des caractéristiques du discours colonialiste sur l'« autre »<sup>2</sup>.

Examinons les différences culturelles et morales entre les personnages – les deux pieds-noirs et le prisonnier arabe –, partant de l'essence de l'altérité de l'Arabe, laquelle est fondée sur deux facteurs qui définissent son statut face aux représentants du système colonial français. D'un côté, ethniquement, l'Arabe appartient à un groupe d'autochtones prêts à se révolter contre le pouvoir colonial ; de l'autre, en assassinant son cousin, il transgresse les codes moraux et sociaux politiquement dominants. Comme membre de la population indigène, l'Arabe est, en partie inconsciemment, défini selon des paramètres culturels, linguistiques et civilisationnels qui lui sont imputés par la communauté colonisatrice. Outre la réprobation latente, en voyant l'Arabe attaché par une corde, la première impression de Daru se réfère aux différences culturelles concernant ses vêtements : « l'Arabe [est] vêtu d'une djellabah autrefois bleue, les pieds dans des sandales, mais couverts de chaussettes en grosse laine grège,

---

<sup>2</sup> On utilise la distinction entre « Autre », avec un « A » majuscule (sujet colonisateur) et « autre » avec un « a » minuscule (sujet colonisé) exposée par Ashcroft *et alii* (pp. 169-171).

la tête coiffée d'un chèche étroit et court » (Camus, 2002a: 1613). Comme assassin, il est conduit pour jugement et emprisonnement, c'est-à-dire, pour être exclu d'une société qui, ayant la vie humaine comme bien précieux, n'accepte pas les valeurs qui ont dicté son acte ; adversité que la frustration de Daru, due à son incapacité de comprendre les motifs du crime, illustre clairement.

Plus il sonde l'Arabe, plus celui-ci se révèle énigmatique : « 'Pourquoi tu l'as tué?' dit-il d'une voix dont l'hostilité le surprit. (...) 'Tu regrettes?' L'Arabe le regarda, bouche ouverte. Visiblement, il ne comprenait pas. L'irritation gagnait Daru » (Camus, 2002a: 1619). Tentatives vaines de faire expliquer son crime à l'Arabe qui rappellent la confrontation de Meursault avec le juge d'instruction. L'existence d'une justification, atténuante de leur culpabilité, est absente tant de la perspective du protagoniste de *L'Étranger* que de celle de l'Arabe de « L'Hôte ». À la question « pourquoi », le premier concède un tant soit peu à la notion de culpabilité répondant « à cause du soleil » ; le second répond comme si on lui avait demandé « comment » : « Il s'est sauvé. J'ai couru derrière lui » (Camus, 2002a: 1619).

Dans un cas comme dans l'autre, le manque de motif semble expliquer l'indifférence et l'absence de remords qui, lors d'une analyse philosophique, suivant les principes définis par Sarocchi dans « Albert Camus philosophe », pourraient révéler des traits d'un existentialisme nihiliste (Sarocchi, 1968: 20s). L'impatience de Daru dérive aussi bien de l'incapacité de comprendre cette manière de penser que de la conscience du fossé culturel qui le sépare de l'Arabe.

En outre, les deux facteurs qui définissent l'altérité de l'Arabe – l'appartenance ethnique et la violation de la loi – sont complémentaires. Ayant commis un crime, sa détention par les autorités coloniales se justifierait. Toutefois, sa communauté s'oppose à cet acte, non seulement le cachant pendant un mois mais, une fois arrêté, le réclamant aux autorités. Ainsi, la population autochtone manifeste son insatisfaction face à l'interférence coloniale dans des affaires internes ; attitude qui, d'une certaine manière, reflète leur mécontentement et l'approche de la révolte immanente (Camus, 2002a: 1614s). En climat de révolte et de tension raciale, cette détention s'avère inextricable des questions d'oppression coloniale et d'indépendance nationale. Symptomatique de cet état, est le fait que l'Arabe est, d'un point de vue narratif, défini selon son statut légal et ethnique : sans nom, il est présenté, tout au long de la nouvelle, comme « l'Arabe » ou « le prisonnier ».

Nous sommes ainsi confrontés au processus de déshumanisation de l'« autre » observé par Edward Saïd et Conor C. O'Brien dans leur étude de *L'Etranger*, respectivement, dans *Culture and Imperialism* et *Albert Camus of Europe and Africa*.

Dans ce contexte, l'identité raciale et le statut légal de l'Arabe se fondent et montrent sa différence par rapport à Balducci et Daru. Ainsi, l'évocation de l'altérité de l'Arabe n'est autre que l'expression de l'ensemble des disparités que Balducci et Daru ne peuvent comprendre, aussi bien d'un point de vue racial que légal : l'un comme l'autre exposent des attitudes colonialistes envers l'« autre », basées sur des différences résultant de préjugés racistes (Memmi, 1985: 89, 103-04), légitimés par une pseudoscience (Fanon, 2002: 285s) et par la loi (Nora, 1961: 93s).

La différence de comportement de Balducci et Daru envers l'Arabe révèle des aspects de l'ambition humaine de se définir moyennant l'assujettissement de l'autre. L'Arabe, dans la perspective de Balducci, est l'étranger, l'« autre » qu'on doit contrôler, déshumaniser et assimiler dans les paramètres légaux et culturels de la société à laquelle il appartient. L'attitude de ce personnage envers l'Arabe est simplement celle d'un représentant de la loi coloniale. Ainsi, lorsqu'il manifeste son trouble d'avoir à attacher un homme, il remarque : « Mettre une corde à un homme, malgré les années, on ne s'y habitue pas et même, oui, on a honte. Mais on ne peut pas les laisser faire » (Camus, 2002a: 1616). Bien que désignant le prisonnier comme « homme », Balducci établit clairement la différence entre le « nous » et le « ils ». Cette distinction, caractéristique, selon, entre autres, Saïd, Spivak et Bhabha, du processus d'altérisation du discours colonialiste, est révélatrice de son ethnocentrisme. Le ton péjoratif de ses paroles quand il parle du prisonnier, la rudesse avec laquelle il s'adresse à lui – « Viens, toi » – (Camus, 2002a: 1613), ainsi que ses agissements – le plus choquant étant de le faire marcher derrière son cheval attaché par une corde – traduisent des comportements consonants avec le régime colonial et suggèrent que, dans une certaine mesure, Balducci incarne l'obsession occidentale d'assimiler l'« autre » ; dynamique que Blanchot résume comme suit :

Dans l'espace interrelationnel, je puis chercher à communiquer avec quelqu'un de diverses manières : une première fois, en le considérant comme une possibilité objective du monde (...) une seconde fois en le regardant comme un autre moi, (...) une troisième fois, (...) le même et l'autre prétendant se perdre l'un dans l'autre ou se rapprocher l'un de l'autre (...). Ces trois rapports ont ceci de commun qu'ils tendent tous trois à l'unité : le « Je » veut s'annexer l'autre. (Blanchot, 1969: 108)

Cette assimilation, dans le contexte colonialiste, passe par la négation de l'existence de l'« autre » comme individu, selon Fanon et Memmi. Une telle attitude transparait également dans l'indifférence arborée par le garde envers les motifs qui ont poussé l'Arabe à tuer son cousin. Quand Daru l'interroge dans ce sens, celui-ci, en trois

courtes phrases, montre son manque de connaissance et d'intérêt : « Des affaires de famille, je crois. L'un devait du grain à l'autre, paraît-il. Ça n'est pas clair » (Camus, 2002a: 1615). La seule particularité dont il semble être certain, c'est la méthode utilisée pour tuer : « Enfin, bref, il a tué le cousin d'un coup de serpe. Tu sais, comme au mouton, zic!... » (Camus, 2002a: 1615). Joignant l'onomatopée au mime, Balducci renforce l'aspect sauvage du crime, signe de l'imaginaire orientaliste autour de l'Arabe sanguinaire dépourvu de tout sentiment humain<sup>3</sup>.

D'où la démarche de Balducci et la révolte de Daru : « Une colère subite vint à Daru contre cet homme, contre tous les hommes et leur sale méchanceté, leurs haines inlassables, leur folie du sang » (Camus, 2002a: 1615). En ne fournissant que quelques détails confus, mais soulignant, toutefois, les aspects choquants, le but de ce personnage n'est pas de comprendre, d'aller à l'encontre de l'altérité de l'« autre », mais au contraire, de l'anéantir. Balducci se limite à faire son devoir et justifie l'atrocité de ses méthodes par le fait qu'il y a eu crime, évitant toute relation personnelle et humaine avec l'Arabe en tant qu'individu.

La relation de Balducci envers l'« autre » est de pouvoir et de domination, légitimée par des lois coloniales, posture figurée dans son comportement lors de l'entrée dans l'école : invités dans la chambre à coucher pour se réchauffer, Balducci occupe, comme par inhérence, le canapé alors que le prisonnier se baisse près du poêle. Peu de temps après, dans la classe, cette extériorisation des jeux de pouvoir ou de hiérarchie, se répète : Daru lui apporte une chaise, mais celui-ci s'était déjà assis, comme si c'était un trône, sur la première table d'élève, tandis que, en total contraste, en geste révélateur d'infantilisation du colonisé, l'Arabe s'était accroupi contre l'estrade du maître (Camus, 2002a: 1614).

Avec beaucoup de sobriété, dans la simple constatation d'une sensation (« Quand le gendarme se retourna vers lui, l'instituteur sentit son odeur de cuir et de cheval », (Camus, 2002a: 1616), Camus établit la distance entre ces deux personnages, transmettant la nausée de Daru face à ce que représente Balducci, c'est-à-dire, le pouvoir de l'administration coloniale. L'auteur reprend ainsi un de ses thèmes favoris : la critique de la justice, présente dans *La Peste* à travers le personnage caricatural du juge Othon, et dans le discours ironique de Clémence dans *La Chute*. Cependant, on ne peut pas souscrire Elizabeth Hart, pour qui Daru représente, en termes éthiques, toutes

---

<sup>3</sup> Fanon (2002: 286s) expose ces stéréotypes du discours colonialiste : « L'Algérien tue fréquemment. (...) L'Algérien tue sauvagement. (...) L'Algérien tue pour rien ».

les valeurs opposées à celles démontrées par Balducci dans le rapprochement à l'« autre » (Hart, 1995: 172).

En vérité, comme l'affirme Jill Beer (2002: 186), ces figures n'emblématisent pas deux approches philosophiques distinctes de l'altérité, étant donné que les attitudes plus égocentriques et colonialistes de l'éthos de Balducci dominant, et parfois, dictent les attitudes de Daru envers l'Arabe, en tant qu'« autre » ; dès lors, Daru n'est pas exemplaire d'attitudes éthiques. Dans le même sens de Hart, pour Jean Sarocchi, Daru et l'Arabe seraient des figures véritablement éthiques. Dans l'essai « L'Autre et les autres » sur la représentation de l'altérité dans *L'Exil et le Royaume*, il écrit : « 'L'Hôte' (...), sur le mode amer et même tragique, serait excellemment la nouvelle de l'humanisme de l'autre homme : l'autre (Arabe, meurtrier) accueilli, servi ; rapport nu, abstraction, au sens de Levinas, du visage ; et nulle récompense offerte, au contraire ; la performance éthique en toute vérité » (Sarocchi, 1998: 103s).

Bien que soulignant l'importance de la figure de l'autre, aussi bien du colon comme du colonisé, dans l'œuvre de Camus, cet essayiste ne questionne pas les implications de l'altérité au niveau des relations humaines. Selon Beer, ce qui caractérise la relation entre les deux personnages serait l'ambivalence de leurs comportements : « What takes place between them constitutes a process of encounter, a struggle, an interplay and interchange, a perpetual movement where ethical impulses surface successively, only to be submerged by more egoistic urges » (Beer, 2002: 186). En effet, la rencontre de ces deux personnages est marquée par la confrontation, par l'alternance des impulsions éthiques et de compulsion égocentrique influencée par l'imaginaire colonialiste sur l'« autre ».

Nous sommes face à un moment unique dans la fiction de Camus : bien que n'ayant pas de nom, ce qui équivaldrait à lui donner un statut social et humain, l'intention de l'auteur de souligner les traits de l'« autre » et de donner forme à son portrait psychologique, est indéniable. L'appréhension de l'« autre » s'établit à travers l'observation visuelle de Daru. Ainsi, est-il hébété – « tout entier occupé à regarder l'Arabe » (Camus, 2002a: 1613) – par la figure de l'altérité qui pénètre dans son monde où il se sent « souverain » au milieu de toute la misère et de la solitude : « [dans ce] pays (...), cruel à vivre, même sans les hommes, qui, pourtant, n'arrangeaient rien. Mais Daru y était né. Partout ailleurs, il se sentait exilé » (Camus, 2002a: 1612s). Cette irruption de l'altérité dans son univers s'inscrit dans le processus de décentration du monde défini par Sartre :

Autrui, c'est d'abord la fuite permanente des choses vers un terme que je saisis à la fois comme objet à une certaine distance de moi, et qui m'échappe en tant qu'il déplie autour de lui ses propres distances. (...) Tout est en place, tout existe toujours pour moi, mais tout est parcouru par une fuite invisible et figée vers un objet nouveau. L'apparition d'autrui dans le monde correspond donc à un glissement figé de tout l'univers, à une décentration du monde qui mine par en dessous la centralisation que j'opère dans le même temps. (Sartre, 1943: 294s)

Un peu plus tard, Daru est de nouveau absorbé par les traits du visage de l'Arabe : « Daru ne vit d'abord que ses énormes lèvres, pleines, lisses, presque négroïdes ; le nez cependant était droit, les yeux sombres, pleins de fièvre » (Camus, 2002a: 1613). À ce moment-là, l'Arabe n'existe, dans le champ visuel de Daru, que comme un objet, comme un phénomène d'observation, notions caractéristiques de la conception de sujet et d'objet de Sartre qui considère les relations humaines profondément conflictuelles. Pour ce philosophe, l'existence des autres est une menace constante à la liberté du « moi » : quand l'« autre » regarde le « moi », celui-ci devient l'un des objets qui composent son monde, monde qui lui permet de se définir comme « sujet ». Dans cette confrontation, le « moi » est privé et aliéné de son être :

Je suis, par-delà toute connaissance que je puis avoir, ce moi qu'un autre connaît. Et ce moi que je suis, je le suis dans un monde qu'autrui m'a aliéné, car le regard d'autrui embrasse mon être, corrélativement les murs, la porte, la serrure ; toutes ces choses-ustensiles, au milieu desquelles je suis, tournent vers l'autre une face qui m'échappe par principe. (Sartre, 1943: 300)

Ce processus étant réciproque, le « moi » peu, lui aussi, à travers le regard, objectiver l'autre, récupérant, par la même occasion, sa subjectivité et son pouvoir sur le monde et, en conséquence, sa liberté.

Représentant une menace pour l'intégrité du « moi » et au monde subjectif de Daru, l'« autre » se présente comme un défi qui suscite en lui une aversion inconsciente, sentiment qui rappelle l'affirmation de Sartre : « La chute originelle c'est l'existence de l'autre » (Sartre, 1943: 302).

En saisissant inconsciemment l'« autre » comme objet, au sens sartrien, la perception visuelle de Daru est remplie de préjugés ethnocentriques et racistes. Ainsi, du début à la fin de l'histoire, Daru semble obsédé par la bouche de l'Arabe, surtout par ses lèvres, « énormes lèvres, pleines, lisses, presque négroïdes », « ses lèvres épaisses qui lui donnaient un air boudeur », « les grosses lèvres » qui s'ouvrent pour manger (Camus, 2002a: 1613, 1618), par ses yeux : « sombres, pleins de fièvre », « fiévreux », et

par son regard fiévreux : « à la fois sombre et brillant » (Camus, 2002a: 1613, 1614, 1619). Si les yeux sont le miroir de l'âme, celle du prisonnier semble être malsaine, la fièvre étant la métaphore de la passion, de la folie ou de simple bestialité. Instinctivement – mais c'est un instinct imprégné de préjugés raciaux – il associe la bouche « animale » (Camus, 2002a: 1619), les expressions faciales et le comportement de l'Arabe en l'image d'un être impénétrable, plus animal qu'homme.

La perception de l'Arabe par Daru ressemble à la figure mythique qu'Edward Saïd assure avoir été inventée par les orientalistes occidentaux : « An Arab Oriental is that impossible creature whose libidinal energy drives him to paroxysms of overstimulation – and yet, he is a puppet in the eyes of the world, staring vacantly out at a modern landscape he can neither understand nor cope with » (Saïd, 1979: 312).

Dans le processus d'objectivation et d'« altérisation » engagé par Daru à travers le regard, surgit, toutefois, une autre dimension lorsqu'il discerne quelque chose de différent dans les traits physiques, quelque chose d'humain dans le visage de l'Arabe : « Le chèche découvrait un front buté et, sous la peau recuite mais un peu décolorée par le froid, tout le visage avait un air à la fois inquiet et rebelle qui frappa Daru quand l'Arabe, tournant son visage vers lui, le regarda droit dans les yeux » (Camus, 2002a: 1613). Cette dimension réveille en lui un comportement éthique qui sera maintes fois mis à épreuve durant toute la soirée passée en compagnie de l'Arabe<sup>4</sup>.

L'alternance entre les impulsions éthiques et colonialistes, voire racistes, ne prendra fin qu'au moment où Daru s'endort dans sa chambre, l'Arabe à ses côtés. Tous les micro-récits de cette nouvelle impliquant ces deux hommes illustrent cette dualité. Ainsi, le geste de se mettre à genoux devant le prisonnier pour le détacher, geste symbolique d'humilité et de respect vis-à-vis de « l'autre » qui marque le début de la réceptivité du « moi » à « l'autre », est contrebalancé par le fait qu'après le départ de Balducci, Daru se retire dans sa chambre et se rappelle le pistolet laissé par celui-ci pour sa protection, arme qui le dégoûte mais qu'il reconsidère face à l'altérité du prisonnier, qu'inconsciemment, il craint. Le micro-récit de la préparation et du partage du dîner se présente comme une représentation paradigmatique de l'hospitalité.

Être réceptif à l'« autre » suppose, en premier lieu, la prise de conscience de la nécessité d'agir éthiquement face à son altérité. Daru fait preuve de toute sa générosité en respectant les règles de l'hospitalité sans préjugés culturels ou légaux (l'« autre » étant Arabe et assassin). Conscient de son devoir envers l'« autre », indifférent au

---

<sup>4</sup> Daru a trouvé, selon Levinas (1971: 145), « le visage indiscret d'Autrui qui [l'a mis] en question. »

potentiel objectivant de son regard, Daru, avec des gestes figuratifs du rapprochement du « moi » à l'« autre », prépare leur dîner :

Daru installa deux couverts. Il prit de la farine et de l'huile, pétrit dans un plat une galette et alluma le petit fourneau à butagaz. Pendant que la galette cuisait, il sortit pour ramener de l'appentis du fromage, des œufs, des dattes et du lait condensé. Quand la galette fut cuite, il la mit à refroidir sur le rebord de la fenêtre, fit chauffer du lait condensé étendu d'eau et, pour finir, battit les œufs en omelette. (Camus, 2002a: 1618)

Camus place son lecteur face à une manifestation silencieuse du don du « moi » à l'« autre » et représente, dans cette simple préparation et prise d'un repas, un appel à la solidarité entre races. Moishe Black, dans son article consacré aux rituels d'hospitalité dans « L'Hôte », caractérise cet acte comme une manifestation de « identité » : « an adequate word for all this is not *égalité*, nor even Camus's own word, used in the story, *fraternité*, but something more akin to *identité* » (Black, 1989: 49). Hart et Sarocchi voient dans cet extrait la manifestation d'une relation purement éthique entre l'Arabe et Daru :

L'Arabe n'est plus objet. La première chose que Daru lui demande, c'est s'il a faim. La réponse est évidemment oui. La description qui suit de la préparation de la nourriture est une des images les plus frappantes de l'histoire. La nourriture contraste avec le désert froid, vide et aliéné. La sensation de la nourriture, le goût, l'odeur touchent comme la matérialité de l'altérité. Daru dit un seul mot au prisonnier : « Mange ». Les actions de Daru illustrent l'interaction pure. Il donne à l'autre un repas, sans attendre de réciprocité. Son don unilatéral est comme celui d'une mère ou d'un enseignant (notons que Daru est enseignant). Selon Levinas, ce sont les figures éthiques par excellence. La mère et l'enseignant perpétuent la vie sans rémunération. (Hart, 1995: 176s)

Radicalement différents des comportements auxquels il était habitué de la part des autres colons, l'hospitalité, surtout l'invitation au partage de nourriture, les manières sans agressivité et même l'humilité de Daru font que le prisonnier, qui jusqu'alors, appréhensif, était resté silencieux, rompt le silence. Sa perplexité face aux attitudes de Daru s'extériorise dans une simple question : « Et toi ? » (Camus, 2002a: 1618), quand il constate que Daru ne mange pas, question qui dévoile aussi une certaine préoccupation envers l'« Autre », le colonisateur, et une possible ouverture à la fraternité. La réponse de Daru, « Après toi. Je mangerai aussi » (Camus, 2002a: 1618) – dans la version manuscrite : « Après toi. Tu es mon hôte » (Camus 2002b: 2051) –, affirme son sens de l'hospitalité. À travers de petites questions, l'Arabe cherche à savoir

les motifs du comportement de Daru envers lui : « Le repas fini, l'Arabe regardait l'instituteur. 'C'est toi le juge? – Non, je te garde jusqu'à demain. – Pourquoi tu manges avec moi? – J'ai faim. L'autre se tut' » (Camus, 2002a: 1618).

Daru semble ne montrer qu'un besoin physique, manifestant ainsi son égalité humaine avec le prisonnier, mais ses réponses courtes exposent une volonté délibérée d'éviter toute la teneur légale et raciale sous-entendue dans les questions de l'Arabe. Au lieu d'expliquer les motifs qui poussent un colon blanc à partager un repas avec un Arabe, de surcroît, assassin, il préfère se montrer évasif, alléguant la faim ; échappatoire qui, dans la perspective de Beer (2002: 188), souligne son refus d'aliéner l'« autre ». Ce geste de rapprochement vers l'« autre » s'accroît dans l'acte de lui fournir un minimum de confort pour la nuit : « Daru se leva et sortit. Il ramena un lit de camp de l'appentis, l'étendit entre la table et le poêle, perpendiculairement à son propre lit. D'une grande valise (...), il tira deux couvertures qu'il disposa sur le lit de camp » (Camus, 2002a: 1618). Soulignons que l'hospitalité de Daru se confirme dans le fait de placer le lit près du poêle et, surtout, « perpendiculairement » au sien, fait qui montre un traitement d'égal à égal, libéré de préjugés raciaux ou légaux.

Occupé par ces gestes d'hospitalité, l'attention de Daru s'est déviée de l'Arabe en tant qu'individu, mais l'oisiveté réactive la dualité de ses impulsions : « Puis il s'arrêta, se sentit oisif, s'assit sur son lit. Il n'y avait plus rien à faire ni à préparer. Il fallait regarder cet homme. Il le regardait donc, essayant d'imaginer ce visage emporté de fureur. Il n'y parvenait pas (Camus, 2002a: 1618-19). Observant cet homme, Daru essaie en vain d'imaginer un être inhumain, dominé par la fureur, révélant ainsi son conflit intérieur, entre objectivation et fraternité, ce qui mitige la perspective de Hart et de Sarocchi qui font de ce personnage le signe de l'« interaction pure » (Hart, 1995: 176). Sujet à un conflit – figuré dans l'inconfort physique qu'il ressent : « En même temps, il se sentait gauche et emprunté dans son gros corps, coincé entre les deux lits », (Camus, 2002a: 1619) –, Daru va affronter son plus grand défi dans sa rencontre avec l'« autre ».

En effet, la nuit d'hospitalité est ponctuée de situations d'extrême tension. L'obscurité et le silence contribuent à la sensation de vulnérabilité causée par sa nudité : « Au milieu de la nuit, Daru ne dormait toujours pas. Il s'était mis au lit après s'être complètement déshabillé : il couchait nu habituellement. Mais quand il se trouva sans vêtements dans la chambre, il hésita. Il se sentait vulnérable, la tentation lui vint de se rhabiller » (Camus, 2002a: 1618). La nudité, symbole de dépouillement, devrait accentuer le rapprochement entre Daru et l'Arabe, mais c'est précisément le contraire qui a lieu. Cette situation engendre un processus psychique dominé par des idées de

violence, connotées, dans le texte, par un champ sémantique relatif au combat et à la stratégie militaire. Haouet, dans son chapitre « *Hospes vs hostis* ou la face ennemie de l'hôte », observe que le lexique du registre militaire est présent tout le long de la nouvelle :

Le texte de *L'Hôte* décline avec une clarté particulière l'ambivalence de l'acte d'hospitalité. Le réseau lexical de la stratégie guerrière y concurrence sérieusement celui du bon accueil, allant jusqu'à lui retirer toute connotation de rapprochement entre les partenaires. (...) Les virtualités des deux isotopies opposées se réalisent en s'annulant ou simplement en se faisant concurrence au fil de la narration. (Haouet, 2003: 91)

Ce critique (2003: 91) observe que, par moments, malgré la prééminence du thème de l'hospitalité, l'isotopie de l'hostilité s'impose, c'est le cas de la réaction de Daru face à la sensation de vulnérabilité : « Puis il haussa les épaules ; il en avait vu d'autres et, s'il le fallait, il casserait en deux son adversaire » (Camus, 2002a: 1618). Pour Daru, l'identité de l'Arabe change pour devenir « l'adversaire » et, plus tard, « l'autre » (Camus, 2002a: 1621), perçu comme ennemi. Ainsi, malgré ses divers actes d'hospitalité, Daru se rétracte et cherche à protéger, non pas tant son corps mais son « moi » vulnérable. Daru est envahi par des impulsions égotistes qui se révèlent dans le resurgissement de sentiments de suspicion, de préservation, d'hostilité et d'agression ; resurgissement marqué par le retour du lexème « prisonnier » (Camus, 2002a: 1620) pour désigner l'Arabe. À travers ce simple mot, Daru institue une distance sociale et légale face à l'Arabe, se définissant, par antithèse, comme homme libre et membre d'une société colonialiste.

En proie à ces sentiments qui l'empêchent de dormir, Daru est attentif au moindre geste du prisonnier : « Au deuxième mouvement du prisonnier, il se raidit, en alerte » (Camus, 2002a: 1620). De plus, le comportement du prisonnier – il se lève très lentement, s'assoit sur le lit, attend immobile, attentif aux bruits (Camus, 2002a: 1620) – augmente les craintes en Daru, réveillant ses instincts de préservation : « Daru ne bougea pas : il venait de penser que le revolver était resté dans le tiroir de son bureau. Il valait mieux agir tout de suite » (Camus, 2002a: 1620). De nouveau, il reconnaît dans le revolver – symbole du pouvoir de l'administration coloniale – un moyen de défense contre l'« autre » qui, de nouveau, personnalise l'inconnu, l'agresseur et l'ennemi. C'est pourquoi, quand l'Arabe sort, il conclut immédiatement : « 'Il fuit, pensait-il seulement. Bon débarras!' » (Camus, 2002a: 1620).

Pour la deuxième fois, il désire la fuite du prisonnier, ce qui le libérerait du dilemme entre le compromis envers l'administration coloniale (garder et mener l'Arabe

en prison) et son éthique (lui donner le livre-arbitre). Dans cette situation, son attitude est déterminée par sa perception de l'« autre » comme potentielle menace physique et spirituelle. D'où son impossibilité à comprendre le faible bruit d'eau venant de l'extérieur : « Un faible bruit d'eau lui parvint alors dont il ne comprit ce qu'il était qu'au moment où l'Arabe s'encadra de nouveau dans la porte, la referma avec soin, et vint se recoucher sans bruit » (Camus, 2002a: 1621). L'image de l'Arabe en tant que figure hostile ne disparaît que lorsqu'il le voit réapparaître à la porte, comme si, ironiquement, l'interprétation du bruit menait à la compréhension et acceptation de l'« autre ». Ce retour marque la fin de la tension qui le dominait : « Alors Daru lui tourna le dos et s'endormit » (Camus, 2002a: 1621). Ses craintes égocentriques et racistes calmées, la présence de l'« autre » semble maintenant transmettre le calme et la sécurité qui lui permettent de dormir. Perçu comme prisonnier dans ce micro-récit, l'Arabe reprend son statut d'hôte.

La relation entre les deux personnages se situe au niveau du respect envers l'altérité ce qui n'invalide pas l'apparition de liens de fraternité. En effet, le refus de Daru d'assumer une position marquée par la fraternité est perturbée par le retour de l'Arabe qui, en déposant sa vie entre ses mains, augmente son sens de responsabilité face à l'hôte et être humain. Levinas remarque : « C'est ma responsabilité en face d'un visage me regardant comme absolument étranger (...) qui constitue le fait originel de la fraternité » (Levinas, 1971: 235). Cette rencontre lévinassienne avec l'« autre » est évoquée dans l'extrait où Daru réveille son hôte : « L'Arabe dormait, recroquevillé maintenant sous les couvertures, Daru le secoua, il eut un sursaut terrible, regardant Daru sans le reconnaître avec des yeux fous et une expression si apeurée que l'instituteur fit un pas en arrière » (Camus, 2002a: 1621).

La réaction de l'Arabe expose la panique instinctive de tout prisonnier tourmenté par la terreur des mauvais traitements et de la mort pendant le sommeil. De son côté, Daru, surpris par la réaction de l'Arabe et, que ce soit par instinct de préservation – inculqué par des vestiges d'impulsions racistes –, ou pour que celui-ci puisse le voir, recule. Ce geste montre qu'il ne craint plus le regard objectivant de l'« autre », qu'il comprend sa réaction et sa peur : « 'N'aie pas peur. C'est moi. Il faut manger.' L'Arabe secoua la tête et dit oui. Le calme était revenu sur son visage, mais son expression restait absente et distraite » (Camus, 2002a: 1621). Ces simples mots et surtout ces gestes sont des indices d'une disposition purement éthique, qui veulent dissiper les craintes de l'« autre » : « Le comportement de l'hôte [celui qui reçoit] se trouve dans ses actions et non dans ses mots.

Selon Levinas, c'est dans l'acte que nous sommes exposés, plus que dans nos mots. Les mots obscurcissent mais les actions ne peuvent pas être cachées par le masque, c'est-à-dire notre « représentation » (Hart, 1995: 177). Daru se présente sans masques, comme ce qui pourrait être le « visage » lévinassien. Les mots et les gestes des deux hommes révèlent une fraternité latente qui est, de nouveau, représentée dans l'acte de partage du repas. Il y a, cependant, une différence significative : cette fois, les craintes dues à la méconnaissance de l'altérité, tant de l'« autre » (Arabe et assassin) de la part de Daru, comme de l'« Autre », (homme blanc et colon), de la part de l'Arabe sont absentes. Dans ce contexte, le « oui » de l'Arabe à l'invitation de Daru est un signe implicite de la reconnaissance de l'« Autre » et d'acceptation de fraternité.

Cet acte symbolique se déroule dans une atmosphère d'harmonie : « Le café était prêt. Ils burent, assis tous deux sur le lit de camp, en mordant leurs morceaux de galette » (Camus, 2002a: 1621). Daru s'assoie à côté de l'Arabe, se plaçant en pied d'égalité avec son hôte, condition *sine qua non* à l'existence de liens de fraternité qui vont influencer sa décision relativement à sa conduite vis-à-vis de son hôte.

Daru est, en effet, confronté au temps et à la réalité historique qui arrivent jusqu'à lui signalés par la neige qui fond et par la réapparition des pierres – « Sur le raidillon, la neige fondait par endroits. Les pierres allaient apparaître de nouveau » (Camus, 2002a: 1621). Le double isolement – il est isolé des autres colons par l'emplacement géographique de l'école, et des autres hommes par la tempête de neige – arrive à terme. De plus, l'intrusion de l'Arabe prisonnier a mis fin à l'état de grâce dans lequel il vivait. Son dilemme est évident quand il se rappelle Balducci, non seulement comme ami mais aussi comme représentant du pouvoir colonial : « Accroupi au bord du plateau, l'instituteur contemplait l'étendue déserte. Il pensait à Balducci. Il lui avait fait de la peine, il l'avait renvoyé, d'une certaine manière, comme s'il ne voulait pas être dans le même sac. Il entendait encore l'adieu du gendarme et, sans savoir pourquoi, il se sentait étrangement vide et vulnérable » (Camus, 2002a: 1621).

Camus présente le dilemme de manière concrète : il ne s'agit pas de la relation de Daru avec les autres colons, mais de son amitié avec Balducci. Cependant, il ne recourt pas au nom de son personnage (Daru), mais à sa fonction dans l'administration coloniale (instituteur), signalant ainsi, qu'à ce moment-là, Daru hésite sur la conduite à avoir envers le prisonnier. Absorbé dans ses réflexions, il entend l'Arabe tousser. Ce bruit, apparemment anodin, met fin à sa cogitation sur son comportement envers le garde et, métaphoriquement, envers l'administration coloniale, orientant ses pensées vers la réalité circonstancielle : le choix que la présence du prisonnier implique.

En opposant ces deux personnages, Balducci et l'Arabe, Camus représente concrètement le dilemme moral de Daru ; dilemme qui lui révèle toute son impuissance et sa frustration. Dans sa tête, le choix crucial assume un caractère de révolte : « Le crime imbécile de cet homme le révoltait, mais le livrer était contraire à l'honneur : d'y penser seulement le rendait fou d'humiliation. Et il maudissait à la fois les siens qui lui envoyaient cet Arabe et celui-ci qui avait osé tuer et n'avait pas su s'enfuir » (Camus, 2002a: 1621). Sa décision et son comportement éthique s'extériorisent, respectivement, dans la forme impérative qui est plus une invitation qu'un ordre : « Daru le regarda, puis : 'Viens' », et dans la déclaration : « Je viens » (Camus, 2002a: 1622). En effet, ces mots répondent à la demande de l'Arabe faite la veille et se veulent tranquillissants. En un geste symbolique d'union entre les deux hommes, aux divers « Viens » qui ont signalé leur relation, Daru s'associe à son hôte en disant « Allons » (Camus, 2002a: 1622), indication symptomatique de son état émotionnel.

Quand ils sortent de l'école, Daru paraît déterminé, ce qui lui restitue momentanément son état de grâce, sa vie exempte des contraintes politiques et sociales. À ce moment-là, il ne semble y avoir que le vide autour des deux personnages : « Daru inspecta les deux directions. Il n'y avait que le ciel à l'horizon, pas un homme ne se montrait » (Camus, 2002a: 1622). C'est, selon Cryle (1973: 140) : « la liberté totale, l'absence de toute contrainte sociale – de l'Histoire, enfin ». Arrivés à une bifurcation, Daru extériorise enfin sa décision : « Il se tourna vers l'Arabe, qui le regardait sans comprendre. Daru lui tendit un paquet : 'prends, dit-il. Ce sont des dattes, du pain, du sucre. Tu peux tenir deux jours. Voilà mille francs aussi' » (Camus, 2002a: 1622). C'est un geste de générosité qui s'inscrit dans le même sens que la préparation et le partage des repas, actes que Sarocchi (1988: 104), comme nous l'avons référé, qualifie de « performance éthique en toute vérité » et que Hart (1995: 176) caractérise d'« interaction pure ».

Cependant, conclure que Camus évoque, en termes éthiques, une rencontre effective avec l'« autre », serait négliger les impulsions sinon méprisables, un tant soit peu malheureuses qui ressurgissent dans les derniers moments de la nouvelle. Ainsi, il n'est pas surprenant de trouver à la fin de cette nouvelle l'ambivalence qui a caractérisé le comportement de Daru envers l'Arabe. Agissant en accord avec ses préceptes d'honneur, il ne va pas livrer le prisonnier, lui concédant le libre-arbitre, mais cela constitue aussi une forme de déjouer sa responsabilité :

« Regarde maintenant, dit l'instituteur, et il lui montrait la direction de l'est, voilà la route de Tinguit. (...) À Tinguit, il y a l'administration et la police. Ils t'attendent. »

L'Arabe regardait vers l'est, retenant toujours contre lui le paquet et l'argent. Daru lui prit le bras et lui fit faire, sans douceur, un quart de tour vers le sud. (...) « À un jour de marche d'ici, tu trouveras les pâturages et les (...) nomades. Ils t'accueilleront et t'abriteront, selon leur loi. » (Camus, 2002a: 1622)

C'est sans ménagement qu'il montre le chemin de la liberté au prisonnier et, quand celui-ci lui demande de l'écouter, ce qui pourrait être vu comme une tentative de s'expliquer, d'établir un dialogue et même un appel à la fraternité, Daru lui ordonne de se taire, se montrant définitivement indifférent : « L'Arabe s'était retourné maintenant vers Daru et une sorte de panique se levait sur son visage : 'Écoute', dit-il. Daru secoua la tête : 'Non, tais-toi. Maintenant, je te laisse.' Il lui tourna le dos, fit deux grands pas dans la direction de l'école, regarda d'un air indécis l'Arabe immobile et repartit » (Camus, 2002a: 1622). Commentant cette attitude, Cryle observe : « Mais Daru n'a pas abandonné l'humanité : il se maîtrise et s'efforce de paraître dur pour obliger l'Arabe à prendre une décision » (Cryle, 1973: 135). Naturellement, Daru s'attend à ce que l'Arabe se dirige vers le sud – l'offre d'argent et de nourriture cautionnent cette idée – ce qui signifierait l'acceptation de la liberté qu'il lui offre. Toutefois, le comportement de l'Arabe suscite des doutes et il revient sur ses pas pour vérifier le choix de celui-ci (Camus, 2002a: 1623). Pour Cryle, plus qu'un simple désir de satisfaire une curiosité intellectuelle, ce comportement appréhensif de Daru expose un renoncement délibéré à la fraternité :

On peut se demander même si Daru n'a pas sacrifié délibérément une fraternité qui devenait possible à ses yeux parce qu'il lui semblait moralement impératif que l'Arabe prenne une décision. S'il en est ainsi, il est tout à fait naturel que Daru ait « le cœur serré » de désespoir quand il voit que l'Arabe a pris la route de la prison. (Cryle, 1973: 135).

Ce critique perçoit le désespoir de Daru comme le résultat de sa constatation de « l'incapacité de cet homme primitif à choisir librement. » Dans ce sens, il ajoute : « Peut-être qu'il comprend également que l'Arabe n'est influencé dans sa conduite que par les choses concrètes, qu'il répond à l'amitié, mais ne reconnaît ni la liberté ni la justice » (Cryle, 1973: 135), argument qu'on considère spéculatif. Il est vrai que Cryle attribue un degré de primitivisme à l'Arabe qu'une lecture attentive du texte de Camus ne semble pas confirmer<sup>5</sup> – il fonde son argumentation sur l'incompréhension de

---

<sup>5</sup> Cf. dans ce sens, la lecture de D.F. Hurley « Looking for the Arab: reading the readings of Camus's 'The Guest' ».

l'Arabe des notions de liberté et de justice occidentales, oubliant que, par-delà le sens commun, ces concepts sont relatifs et spécifiques à chaque culture. Cet essayiste est toutefois pertinent lorsqu'il affirme que Daru s'aperçoit de son inaptitude à comprendre le choix de l'Arabe : « (...) si Daru a su dégager à la fin ses propres principes, il n'a pas réussi à les mettre en pratique ; la démarche boiteuse qui l'a amené à ce point n'a pas suffi à assurer la liberté de son hôte » (Cryle, 1973: 141).

Le choix du chemin qui mène à la prison a embarrassé la critique et a donné lieu à de multiples interprétations. L'ambiguïté de ce choix pose, en effet, des questions profondes sur la nature des relations humaines mais aussi sur la possibilité d'une rencontre effective avec l'« autre ». Dans ce sens, l'inadéquation des résolutions éthiques de Daru, le choix de la prison de l'Arabe ainsi que l'inscription de menace écrite au tableau par ses frères peuvent être interprétés comme indices de la futilité de la recherche de relations éthiques avec l'« autre ». Cette lecture interroge le succès de l'exégèse de la rencontre avec l'« autre » et corrobore l'opinion de Haouet (2003: 94) : une grande partie des personnages camusiens aspire à la solidarité mais souffre de solitude. Dans cette perspective, la rencontre avec l'« autre » serait un instant fugace, insoutenable par temps de conflit politique et social ; situation illustrative de la position de l'auteur :

La vulnérabilité de l'instituteur est dans une certaine mesure représentative de celle de Camus, confronté quelquefois lui aussi à l'incompréhension à la fois des « Arabes » et des « Français d'Algérie » mais, bien sûr, pour des raisons généralement opposées. Les personnages prennent alors le relais pour tenter d'établir malgré tout des rapports d'hospitalité dans des conditions extrêmes. L'action des protagonistes reflète le propre désir de l'auteur de préserver à tout prix une sorte de degré minimal d'entente en deçà duquel on bascule soit dans un camp soit dans l'autre. (Haouet, 2003: 88)

Daru découvre que la solitude, autrefois condition nécessaire pour, dans une relation avec la nature, se connaître, a donné lieu à un état plus complexe, proche de l'exil total, situation soulignée par la dernière phrase de la nouvelle : « Dans ce vaste pays qu'il avait tant aimé, il était seul » (Camus, 2002a: 1623). Daru découvre qu'il ne peut pas fuir à la responsabilité sociale et politique :

Il est sans doute révélateur de la notion camusienne de la responsabilité sociale que l'homme se conçoit à l'écart de la société ; il ne se saisit pas en plein mouvement historique. Mais l'engagement vient comme un hôte qui ne veut pas partir, et l'homme découvre à la fin, comme Camus l'avait fait lui-même, que tous sont pris dans l'engrenage de l'Histoire. (Cryle, 1973: 143)

À l'inverse de D'Arrast dans « La Pierre qui pousse » – seul personnage de Camus qui, à travers la solidarité, connaît la communion avec l'« autre » et atteint le bonheur dans la fraternité –, Daru manque son rapprochement avec l'« autre ». Cependant, la rencontre avec l'« autre » dans « La Pierre qui pousse » se situe dans la forêt amazonienne, loin de l'adversité politique qui fustige l'Algérie, *locus* de « L'Hôte », et qui pèse sur Daru. Dorénavant, il se sent aliéné de la société en général et des autochtones en particulier qui voient en lui un traître; aliéné aussi de lui-même pour ne pas avoir répondu à l'appel fraternel de l'Arabe, occasion unique d'échapper à la solitude radicale. Pour Daru le dilemme final de Jonas entre « solidaire » ou « solitaire » (Camus, 2002a: 1654) ne se pose pas: n'ayant pas su ou n'ayant pas pu se donner à la solidarité, il finit seul.

L'étude de la représentation des relations humaines dans cette nouvelle révèle une succession complexe de forces ambivalentes dans la relation avec l'« autre » se manifestant dans le conflit d'impulsions qui, simultanément, cherchent à exclure/recevoir, éloigner/rapprocher, respecter/humilier l'« autre ». Malgré toute l'hospitalité et toute la générosité éthique déployée par Daru dans sa relation avec l'Arabe, on ne peut affirmer que ce héros camusien personnifie une attitude ni catégoriquement solipsiste ni profondément éthique dans sa confrontation avec l'altérité.

Dans un contexte sociopolitique de grande tension, on comprendra l'attitude de Camus, dans le sens de vouloir rester neutre et de ne pas fournir, avec ses textes littéraires, un prétexte à l'extrémisme politique. Exception dans l'œuvre littéraire – hormis *Le Premier Homme* – par la présence effective de l'« autre », « L'Hôte » évoque quelques traces de l'imaginaire orientaliste caractéristiques de la pensée colonialiste, symbolisé par Balducci et Daru, et témoigne de la situation sociopolitique algérienne. Dans ce sens, Haouet écrit : « Tour à tour, les partenaires s'y montrent [dans la nouvelle] hostiles ou solidaires, reflétant autant d'images qui caractérisent les relations entre les communautés d'Algérie » (Haouet, 2003: 89).

Par ailleurs, ce récit est, ne serait-ce que momentanément, un espace où les frontières entre le « moi » et l'« autre » s'estompent, un espace « in-between », le entre lieu des frontières culturelles de Bhabha (1994: 5) qui, n'étant pas exemplaire de l'hybridisme culturel, permet, cependant, la rencontre éthique avec l'altérité. En définitive, l'incapacité à percevoir aussi bien le choix de l'Arabe que les raisons qui ont conduit Camus à écrire une fin aussi énigmatique, est emblématique de la relation de

l'homme avec l'altérité et de son incapacité à percevoir ou à pénétrer l'esprit de son semblable.

### **Bibliographie :**

- ASHCROFT, Bill ; GRIFFITHS, Gareth & TIFFIN, Helen (2000). *Post-Colonial Studies, The Key Concepts*. London: Routledge.
- BEER, Jill (2002). « Le regard: Face to Face in Albert Camus's 'L'Hôte'. », *French Studies* 56, n° 2, pp. 179-192.
- BHABHA, Homi, K. (1994). *The Location of Culture*. London: Routledge.
- BLACK, Moishe (1989). « Camus's 'L'Hôte' as a Ritual of Hospitality », *Nottingham French Studies*, vol. 28.1, pp. 39-52.
- BLANCHOT, Maurice (1969). *L'Entretien infini*. Paris: Gallimard.
- CAMUS, Albert (2002a). « Jonas ou l'Artiste au travail », *L'Exil et le Royaume*, Albert Camus. *Théâtre, Récits, Nouvelles*. Paris: La Pléiade, Gallimard, pp. 1625-54.
- CAMUS, Albert (2002b). « La Pierre qui pousse », *L'Exil et le Royaume*, Albert Camus. *Théâtre, Récits, Nouvelles*. Paris: La Pléiade, Gallimard, pp. 1655-1686.
- CAMUS, Albert (2002a). « L'Hôte. », *L'Exil et le Royaume*, Albert Camus. *Théâtre, Récits, Nouvelles*. Paris: La Pléiade, Gallimard, pp. 1609-1623.
- CAMUS, Albert (2002b). *Textes complémentaires d'Albert Camus*, Albert Camus. *Théâtre, Récits, Nouvelles*. Paris: La Pléiade / Gallimard, pp. 1687-2082.
- CRYLE, Peter (1973). *Bilan Critique: L'Exil et le Royaume d'Albert Camus, essai d'analyse*. Paris: Minard.
- FANON, Frantz (2002). *Les Damnés de la terre*. Paris: La Découverte.
- FANON, Frantz (1971). *Peau noire, masques blancs*. Paris: Seuil.
- HAOUE, Mohamed Kamel Eddine (2003). *Camus et l'hospitalité*. Paris: L'Harmattan.
- HART, Elizabeth (1995). « Face à face : l'éthique lévinasienne dans L'Hôte » in Lionel Dubois (ed). *Les trois guerres d'Albert Camus*. Poitiers: Éditions du Pont-Neuf, pp. 172-178.
- HURLEY, D. F. (1993). « Looking for the Arab: reading the readings of Camus's 'The Guest' », *Studies in Short Fiction*, vol. 30.1, pp. 79-93.
- LEVINAS, Emmanuel (1971). *Totalité et infini: essai sur l'extériorité*. La Haye: Martinus Nijhoff.

- MEMMI, Albert (1985). *Portrait du colonisé, précédé de Portrait du colonisateur*. Paris: Gallimard.
- NORA, Pierre (1961). *Les Français d'Algérie*. Paris: Julliard.
- O'BRIEN, Conor Cruise (1970). *Albert Camus of Europe and Africa*. New York: The Viking Press Inc.
- SAROCCHI, Jean (1968). *Camus*. Paris: PUF.
- SAROCCHI, Jean (1988). « L'Autre et les autres » in Anthony Rizzuto (ed). *Albert Camus' L'Exil et le Royaume, The Third Decade*. Toronto: Paratexte, pp. 95-104.
- SAID, Edward W (1979). *Orientalism*. New York: Vintage Books.
- SAID, Edward W (1994). *Culture and Imperialism*. New York: Vintage Books.
- SARTRE, Jean-Paul. (1943). *L'Être et le néant : essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. (1993). « Can the Subaltern Speak? » in Patrick Williams & Laura Chrisman (eds). *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader*. New York: Harvester Wheatsheaf, pp.66-111.