



CLASSIQUES
GARNIER

GAY-CROSIER (Raymond), GUÉRIN (Jeanyves), « Comptes rendus », *in*
GAY-CROSIER (Raymond) (dir.), *La Revue des lettres modernes. Études comparatives*

DOI : [10.48611/isbn.978-2-406-16834-8.p.0169](https://doi.org/10.48611/isbn.978-2-406-16834-8.p.0169)

La diffusion ou la divulgation de ce document et de son contenu via Internet ou tout autre moyen de communication ne sont pas autorisées hormis dans un cadre privé.

© 1989. Classiques Garnier, Paris.
Reproduction et traduction, même partielles, interdites.
Tous droits réservés pour tous les pays.

COMPTES RENDUS

TARROW, Susan. *Exile from the Kingdom: A Political Rereading of Albert Camus*. University [Alabama], University of Alabama Press, 1985. 221 p.

Le temps est révolu où de bons esprits se gaussaient de Camus, de sa belle âme, de ses mains propres et de ses idées courtes. C'est au contraire présentement à qui, philosophe ou homme politique, se recommandera le plus bruyamment de ce juste. Si, aujourd'hui, se rejouait le psychodrame de 1952, il n'y aurait plus grand monde pour se mettre du côté de Sartre et Jeanson.

Le livre de Susan Tarrow s'inscrit dans cette conjoncture française, parisienne et même germanopratine à laquelle il ne doit rien. L'auteur, une universitaire anglo-américaine, s'est proposée de mettre en relation les récits et les écrits civiques de Camus afin de réhabiliter les engagements de celui-ci. Son livre n'est ni un réquisitoire ni un panégyrique. Il est serein, solidement documenté et ses conclusions ne devraient guère soulever de passions. Trop souvent, dans le passé, on a lu *La Peste* et *L'Homme révolté* à travers le prisme de polémiques parisiennes ou de schémas idéologiques-marxistes ou tiers-mondistes surtout.

L'auteur a curieusement écarté le théâtre de Camus, alors que le dernier *Caligula*, *L'État de siège* et *Les Justes* entraient manifestement dans le champ de son étude. On lui reprochera aussi de s'en être tenu aux deux tomes de la « Pléiade », aux *Carnets* et aux textes publiés par les *Cahiers Albert Camus* et de négliger les articles de *Combat* et de *L'Express* non repris en volume. Les chapitres consacrés aux débuts de l'écrivain sont les plus fouillés. L'expérience de l'enfance pauvre est décisive. L'allergie aux hiérarchies et aux disciplines de la société coloniale fait le reste. Camus condamne l'exploitation éhontée des Arabes à une époque où la gauche est circonspecte. Le visage que la France offre sur l'autre rive de la Méditerranée n'est pas celui de la démocratie. Mais en même temps, il n'existe comme écrivain que par la langue et la culture française. Son écartèlement des années 1950 est dès lors prévisible. *L'Étranger* montre que les barrières entre les communautés sont plus infranchissables que les barrières entre les classes. Chemin faisant, l'auteur fait justice des reproches formulés par Connor Cruise O'Brien et ressassés par les détracteurs de Camus : ni Meursault ni le narrateur ne véhiculent les préjugés racistes des petits-blancs. Pourtant la vision camusienne de la situation algérienne date. Audacieuse en 1939, elle est déphasée quinze ans plus tard. Le projet d'une communauté franco-arabe se révèle alors être une utopie historiquement condamnée par la radicalisation des nationalistes algériens déçus par le refus opposé à toutes leurs revendications. *L'Exil et le royaume* donne la

mesure de l'impasse dans laquelle se trouve un homme déchiré par le déchaînement des violences antagonistes.

Susan Tarrow reconnaît à Camus une vision cohérente de la cité, un souci rare de l'ici et du moment, un sens aigu de ses limites et de ses responsabilités. Le principal reproche qu'on fera à son livre est que, sautant d'œuvre en œuvre, il échoue à montrer la cohérence de cette vision. En d'autres termes, il fait une part insuffisante aux instruments de la science politique. On aimerait qu'il éclairât mieux les conceptions camusiennes de la liberté, de la démocratie, du socialisme, de la violence, de l'histoire, etc.. Par ailleurs, si son rapport au communisme est cerné avec soin, sa critique du marxisme, dont Évelyne Pisier et Pierre Bouretz ont montré la pertinence et la force (*Camus et la politique* [Paris, L'Harmattan, 1986]) et ses affinités avec la mouvance libertaire sont seulement mentionnées, comme si le penseur au fond comptait pour peu. De fait, si les textes sont toujours situés dans l'Histoire, ils ne le sont pas dans le débat idéologique. Camus n'a pas seulement été influencé par Jean Grenier et Simone Weil, il n'a pas débattu qu'avec Mauriac et les existentialo-marxistes; il était aussi l'interlocuteur, fraternel ou agacé, de Merleau-Ponty, Mounier, Aron, etc.. Il n'est pas non plus indifférent que, déçu par la S.F.I.O., il ait été l'un des rares intellectuels reconnus à soutenir Pierre Mendès-France en 1955-56. Camus a été un réformiste intransigeant attaché à réconcilier la liberté et la justice sociale. Mais la voie sociale-démocrate qui avait ses faveurs était difficilement praticable sous la IV^e République; elle était honnie à Saint-Germain-des-prés où elle fait aujourd'hui l'objet d'un quasi-consensus, depuis que les effets Soljénitsyne, Foucault et Bernard Henri Lévy ont fait voler en éclats les certitudes marxistes. Depuis aussi que la gauche au pouvoir a procédé à de déchirantes révisions doctrinales. Bref, malgré ses limites épistémologiques, le livre de Susan Tarrow ouvre un nouveau champ d'investigation aux études camusiennes.

Jean-Yves GUÉRIN

PIEPER, Annemarie. *Albert Camus*. Munich, C. H. Beck, 1984. 231 p. (BSR 507). [en allemand]

Qu'un auteur qui ne se voulait point philosophe et à qui les gens de métier continuent de refuser le sérieux philosophique se voie admis dans une série consacrée aux « Grands penseurs : vie, œuvre, rayonnement » et que, de surcroît, cette présentation de Camus-penseur soit rédigée par le titulaire d'une chaire de philosophie montre bien qu'on avait prématurément déclaré l'auteur de *L'Homme révolté* philosophe

pour classes terminales. Bien documenté et solidement charpenté, le sobre travail d'Annemarie Pieper s'organise autour des axes prescrits de la collection et présente une brève biographie, une analyse conceptuelle de l'œuvre camusienne en France, dans les pays anglo-saxons et ceux de langue allemande. La partie principale de l'étude est centrée sur les grands thèmes philosophiques : 1) le problème de l'unité ; 2) la logique de l'absurde ; 3) la question du sens ; 4) l'expérience mystique. Ces thèmes sont repris, sur le mode critique, dans l'exégèse de la situation de la vie humaine, de la fonction de la transcendance, de la question des catégories morales et des fondements de l'absurde. Pieper voit dans la question de l'unité le problème central de la pensée camusienne. Moteur principal de l'activité humaine, la nostalgie d'unité, qui peut aussi être vue comme une modalité de l'appétit du sens, anime en dernière analyse « la quête d'identité » (p. 64). C'est pourquoi ce ne sont pas les implications métaphysiques de l'unité qui retiennent l'intérêt de Camus mais les questions morales. Le rapport entre l'absurde, la révolte et leurs limites respectives est un rapport d'ordre pratique qui s'impose naturellement à sa réflexion. De là aussi le refus de l'abstraction qui conduit l'auteur de *L'Homme révolté* à placer sa pensée dans une optique strictement inter-subjective et à postuler des stratégies correctives de la création. D'une manière systématique Pieper retrace cet itinéraire spirituel, moral et artistique s'appuyant toujours sur bon nombre de citations judicieusement tirées de l'œuvre entière. Ce tour d'horizon l'amène à examiner l'unité originelle de la nature, l'amour, la perte de l'unité en tant que péché sans dieu, le suicide, le meurtre, l'unité reconstituée, l'autonomie, la solidarité, l'unité historique, le droit et la morale, la politique, l'unité créatrice, la pensée de midi et la création corrigée. À elle seule cette partie constitue une excellente introduction à la pensée et à l'art de Camus. L'espace nous faisant défaut pour apprécier à leur juste valeur ces exégèses toujours bien étoffées, nous limiterons nos remarques à la section critique et synthétique (pp. 179-93).

Selon Pieper, Camus pratique un scepticisme qui lui est particulier et qui ne conduit ni à un irrationalisme ni à un agnosticisme, mais à un possibilisme dont les limites sont esquissées par la raison pratique. À ce propos, notre auteur aurait pu faire appel au « relativisme passionné » auquel on associe souvent cette attitude d'esprit. Reprenant l'image de la transcendance horizontale qui se situe à l'échelle strictement humaine, Pieper relève la facticité incontournable de l'absurde chez Camus. L'écart insurmontable entre la volonté de clarté et l'impénétrabilité de la réalité est bien plus qu'un simple signe de son temps, car il se manifeste d'une manière non pas moins mais plus aiguë depuis la mort de l'auteur du *Mythe de Sisyphe*. L'absurde n'est donc

pas une donnée qui se serait révélée au cours de l'histoire humaine ou qui disparaîtrait un jour, mais il représente « la reconnaissance de la contradiction foncière et insoluble de l'existence humaine, qui a toujours manqué son but sans, cependant, pouvoir cesser de le poursuivre » (p. 181). Or la nostalgie d'unité est, Kant l'a bien montré, légitimée par la raison désireuse d'imposer l'ordre au désordre. Mais en dernière analyse cet ordre unique n'existe pas, la raison elle-même n'étant « qu'une volonté absolue qui tente d'appriivoiser l'irraison dont l'origine se situe au-delà de la raison » (p. 182). L'unité demeure donc le produit d'une intention puissante, le projet de l'imagination, de même que la nostalgie de bonheur se rattache, chez Camus, à sa conception de la nature humaine qui, elle aussi, « n'est pas la somme de données et qualités empiriques de l'homme mais, une fois de plus, une construction, à savoir celle d'un sujet intègre et autonome capable de gérer lui-même sa disponibilité ». De même, le refus catégorique de la transcendance (verticale) s'explique-t-il par le refus non moins catégorique de placer l'échelle des valeurs humaines dans une visée téléologique, la notion de l'absurde rendant une fois de plus inacceptable toute finalisation d'un idéal. Dans un même ordre d'idées, notre auteur aurait pu alléguer la priorité existentielle que, chez Camus, le pratique a toujours sur le théorique, le concret toujours sur *l'abstrait*.

Il n'y a pas de doute que les résumés et analyses à la fois serrés et nuancés que Pieper fournit dans son évaluation de la morale de quantité dans ses rapports avec la révolte, la mesure et la solidarité constituent une introduction lucide à la pensée camusienne. Elle corrige aussi le cliché lancé par Sartre, selon lequel Camus ne serait pas sensible aux exigences de l'Histoire. « La concentration sur le *hic et nunc* ne signifie point l'ahistorisme ou l'hostilité à l'histoire. Au contraire, la quantification de la qualité et la qualification de la quantité représentent un processus éminemment historique, une intégration du non-historique, du trans-temporel à la dimension diachronique. Celle-ci devient alors événement unitaire, mesurable, c'est-à-dire de l'histoire, une histoire, cependant, qui, fidèle au modèle circulaire des Grecs, ne se meut pas linéairement vers un but, mais qui comporte celui-ci en elle-même » (p. 186).

Raymond GAY-CROSIER

HENGELBROCK, Jürgen. *Ursprünglichkeit der Empfindung und Krisis des Denkens*. Fribourg en Br. — Munich, Karl Alber, 1982. 156 p. (Série Albert Broschur Philosophie).

Ambitionnant une analyse de la pensée absurde, la monographie de Jürgen Hengelbrock, intitulée [*Originalité du sentiment et crise de la pensée*], se concentre en grande partie sur *Le Mythe de Sisyphe*, tout en avançant le postulat guère modeste d'une « nouvelle exégèse de Camus » (pp. 13–36). Les quelques remarques consacrées, vers la fin, à *L'Homme révolté* et à *La Chute* nous laissent plutôt sur notre faim. Le recensement de la réception allemande de Camus induit notre critique à exiger non seulement une lecture plus proche des textes (ce que ne font pas, selon lui, ses devanceurs), mais aussi une interprétation qui soit moins axée sur les constantes et la cohérence de la pensée camusienne. Car plutôt que la simplicité linéaire, celle-ci présente les difficultés et les ambiguïtés propres à la spirale. La « vérité camusienne » (p. 16) se révèle, en fin de compte, plurielle, elle se fonde sur les expériences de sa jeunesse et s'explique, notamment, par son statut marginal au lycée dont les leçons de distance et de cynisme étaient principalement livresques et ne l'incitaient guère à soulever les dernières questions existentielles que posera, par protestation pour ainsi dire, *Le Mythe de Sisyphe*. De là aussi le style laconique et sobre, soucieux de n'évoquer que l'essentiel sous formes de litotes et d'éviter des exercices de rhétorique gratuite. Deux pôles régissent le fondement philosophique de Camus : le cartésianisme scolaire (dans ses configurations diverses qui ont été disséminées par le truchement de Boutroux, Renouvier, Hamelin, Lachelier, Blondel, mais aussi le scepticisme nietzschéen, etc.) et le christianisme laïcisé transmis par le filtre mystico-critique du maître à penser Jean Grenier et par la pratique de saint Augustin et des Pères de l'Église. Mais, imbu d'un relativisme instinctif, Camus maintient une distance ambiguë face aux deux courants de pensées. Hengelbrock passe alors en revue les interprétations successives de l'absurde camusien dont il juge plusieurs excessivement restrictives. Il revient ensuite à l'importance du style laconique du *Mythe de Sisyphe* qu'il voit comme une prise de position esthétique et morale par rapport à la complexité des questions ontologiques qui y sont abordées. Il y a conflit entre la logique de la pensée et la logique de la vie et c'est cette dernière que Camus refuse de récupérer par le discours académique. Drame philosophique plutôt que traité, « *Le Mythe de Sisyphe* tente de pousser à bout la logique de la pensée : jusqu'au point où celle-ci s'abolit dans sa propre radicalité et prépare le terrain d'une morale relative » (p. 46). Le premier essai philosophique de Camus s'impose surtout par le fait qu'il met en relief « la

dimension existentielle de l'acte de conscience » (p.48). L'absurde n'est donc pas un phénomène irrationnel mais une cohérence négative. Dans le sillage d'Aristote, Camus nie la possibilité d'une Vérité absolue, constate l'impossibilité de « l'harmonie de l'esprit et de la réalité » (p.51) et accepte la contradiction, voire le paradoxe insoluble et l'aporie où conduit inexorablement toute pensée qui se pense elle-même. De là le rôle fondateur du dualisme chez Camus. L'on pourrait ajouter, dans cette perspective, la fonction matricielle et pragmatique de la négation affirmative telle qu'elle sera développée dans *L'Homme révolté*. À l'aveuglement de la raison raisonnante Camus oppose l'intelligence pratique. La première s'accroche aux chaînons démonstratifs d'un déterminisme tantôt scientifique, tantôt politico-historique; la seconde, au contraire, s'oriente vers les limites qu'elle se reconnaît. Parti du péché sans dieu, c'est-à-dire de la volonté de connaissance, Camus propose une voie moyenne qui évite à la fois les tentations de l'irrationalisme (qui « châtie la raison par le saut de la foi ») (p.64) et du rationalisme (qui poursuit avec ténacité « un rêve irréalisable »). Quoique brèves, les analyses des lignes de force du *Mythe de Sisyphe* que Hengelbrock propose n'en sont pas moins incisives. Il réussit à retracer avec précision le fondement conceptuel et les objections majeures que Camus développe par rapport à la pensée de Jaspers, Chestov, Kierkegaard et, notamment, Husserl. Ces arpenteurs de l'existence et de l'absurde aboutissent tous, aux yeux de Camus, à une espèce de métaphysique de remplacement. À la différence de celui de Descartes, le *cogito* absurde se place d'emblée sur l'axe pratique et non pas théorique. Il permet alors de conclure que ni le suicide proprement dit, ni le suicide philosophique (le saut irrationnel) ne saurait offrir de solution au problème de l'absurde. La seule réponse possible peut être quêtée par la manière d'agir face à l'absurde, c'est-à-dire dans son refus sous forme de révolte lucide, donc consciente du fait que l'absurde ne peut jamais être aboli. La logique absurde mène ainsi naturellement à une morale de la révolte, à une « éthique de quantité » que pratiquent, sur le mode typifié, Don Juan, le comédien et le conquérant. Ces « types de la morale absurde ne libèrent personne de la décision personnelle, ils ne peuvent que stimuler le processus individuel de cette décision » (p.105).

Après la lecture des analyses probantes du *Mythe de Sisyphe*, les sections sur *L'Homme révolté* (pp.117-34) et *La Chute* (pp.135-41) s'avèrent moins pénétrantes et se limitent à présenter un Camus mobilisé par les événements de son temps, charpentier de la mesure et d'une « phénoménologie de la révolte » (p.127). À ce propos il est étonnant que notre auteur ne fasse pas ressortir « la pensée de midi » et la tension permanente qui lui est propre en tant que conséquence

logique de l'absurde. Dans l'ensemble, l'essai de Hengelbrock vaut donc surtout comme commentaire fidèle et lucide du *Mythe de Sisyphe*. On ne saurait qu'approuver les conclusions aussi modestes que justes qu'il en tire : « Celui qui croit au pouvoir des idées dans l'histoire, qui voit l'abus de l'histoire que ces idées rendent possible et dont elles profitent fréquemment, s'emploiera à ne pas laisser éclipser le *cogito* absurde et à ne pas le laisser tomber dans l'oubli » (p. 148).

Raymond GAY-CROSIER

YADEL, Martina. "*La Chute*" von Albert Camus — *Ansätze zu einer Interpretation*. Bonn, Bouvier, 1984. 161 p.

Entreprise dans un esprit heuristique et partant d'une position philosophique qui tente de cerner « l'autonomie » (p. 13) comme principe directeur de l'art camusien — Camus lui-même l'appelait un « *principe grec* » (C2, 340) —, la monographie de Martina Yadel propose une série d'excursions thématiques qui ont pour but de dégager à la fois les fondements existentiels et l'ordre esthétique de *La Chute*. Elle offre un panorama qui va des éléments biographiques au rôle de l'ironie et de l'humour et à la signification du rire, en passant par le fond génétique du roman, sa position dans l'ensemble de l'œuvre camusienne, un recensement des exégèses principales, enfin, une série de commentaires substantiels consacrés au texte lui-même. La conclusion renoue avec le mode philosophique et s'interroge, entre autre, sur les rapports entre la question de véracité, la critique du logocentrisme propagé par Clémence, la revendication d'un nouvel enracinement et d'une nouvelle morale, l'ironie tragique et le rôle de l'art dans la création de valeurs morales. C'est beaucoup de pain sur la planche et l'on pourrait soupçonner, d'entrée de jeu, qu'il s'agit d'un projet ambitieux risquant parfois de l'être un peu trop. On est d'autant plus agréablement surpris que, malgré sa modeste longueur, ce livre réussit à poser d'excellentes questions au texte sans prétendre y trouver toujours une réponse ni se retrancher derrière les apories faciles.

S'appuyant sur Herbert Marcuse pour qui « l'autonomie d'une œuvre littéraire se manifeste par l'inséparabilité du fond et de la forme » (p. 15), Yadel renvoie à ce propos, et ce dès l'introduction, à la fonction matricielle de l'ironie qui, en tant qu'« arme littéraire », empêche le lecteur avisé de privilégier impunément la seule forme ou le seul contenu. Or les nombreuses références aux contextes existentiel et conceptuel de *La Chute* ne menacent jamais, malgré les apparences, d'encombrer les lignes de force de la démonstration qui reste philoso-

phique de bout en bout. À peine si l'on peut trouver la partie consacrée au recensement des études sur le roman trop longue et — ce qui me semble plus grave — la section sur l'humour et l'ironie (pp. 70-7) bien trop courte. Une étude plus étoffée de ces derniers éléments constitutifs eût éclairé bien des aspects religieux, philosophiques et formels du thème central de culpabilité et ses implications esthético-morales.

Dans un sens, l'esthétique camusienne se trouve axée sur la notion de justice distributive qui, elle, a ses assises dans le principe d'équité. L'art, notamment l'art révolté vu comme une correction soutenue de la création, représente un domaine privilégié où peut se déployer une transcendance subjective d'utilité publique. C'est l'itinéraire conceptuel qui va du premier naturisme à l'intersubjectivité de la révolte que Yadel retrace afin d'élucider le dualisme inné de la position camusienne et le relativisme passionné auquel le pousse le conflit inéluctable entre la nature et l'histoire. Notre critique cite à ce propos un passage révélateur d'une lettre de juillet 1955 (qu'elle a publiée dans *Romanische Forschungen*, vol. 93, Nr. 3-4, 1981) qui précise l'engagement nuancé pratiqué aux lendemains de la pénible polémique autour de *L'Homme révolté* et au plus fort du dilemme algérien : « Je vis, moi, au niveau des jours. La seule vertu que je connaisse est une sorte de sens immédiat de ce qui tourmente ou exalte le monde d'aujourd'hui » (p. 25). À quoi notre critique oppose judicieusement un passage de *L'Été* dont je retiendrai cette phrase clef : « [...] l'artiste par une obligation de sa nature, connaît ses limites que l'esprit historique méconnaît. » (p. 26 ; II, 856). *La Chute* est alors présentée comme une œuvre située à mi-chemin de la catharsis et du procès amorcés par le troisième cycle de l'œuvre camusienne.

L'espace nous manque pour évaluer, même sommairement, le recensement critique détaillé des travaux sur *La Chute*. Un mode de présentation plus concis eût été préférable. En revanche et en dépit de la longueur considérable de cette section, on ne peut pas s'attendre à un panorama complet, mais on notera tout de même l'absence de plusieurs travaux importants et accessibles en 1983-1984 (par exemple Cohn et Gassin pour 1980, Berets, Fitch, Reuter et Wheeler pour 1982, Castex, Duncan, Ellison, Hale et Zepp pour 1983, etc.).

Les divers modes de rire de Clamence font l'objet d'une vignette prometteuse sur l'ironie passionnée dont Yadel fait bien ressortir les vertus cognitives. Faux prophète, Clamence représente une parodie amère de l'artiste alors que « la vraie profession de l'artiste ne consiste pas à distribuer de bonnes ou de mauvaises notes mais à peindre la nature double de ce monde, c'est-à-dire à expliquer avec compréhension et — à justifier » (p. 71). Doué à la fois d'une sensibilité et d'un

sens critique particuliers, Camus artiste ironiste ne se contente pas de la lucidité totalisante et totalitaire de Clamence. Lançant le lecteur sur une orbite vertigineuse de mensonges et d'ambiguïtés, il utilise son personnage afin de dérouter et pour y cacher une leçon négative. En revanche, l'humour discret qui sous-tend la pensée et l'œuvre camusiennes ressortit paradoxalement au sentiment de l'amour. Cet humour compréhensif complète le caractère parfois tranchant de l'ironie qui reste une faculté de la raison raisonnante. Il y aurait bien des choses à dire par-delà les remarques toujours suggestives de Yadel. Je me bornerai à faire remarquer que, si c'est à Socrate et à Kierkegaard que Camus emprunte les modèles de son ironie, il ne faut pas nécessairement conclure qu'on puisse en évacuer entièrement la vertu qui, pour les romantiques et Hegel, était la principale : la distance. Les *Carnets* et les textes de Camus confirment sur toute la ligne que l'ironie comporte souvent une distance protectrice qu'il faudra, bien sûr, se garder d'ériger en méthode (ce serait alors de la « mauvaise » ironie). C'est d'ailleurs à Gide qu'il faudrait renvoyer, c'est-à-dire au grand aîné dans le sillage formel duquel Camus se plaçait volontiers. Clamence est une allégorie moderne d'une espèce d'argument *a contrario*, un type et non pas un caractère, comme le dit justement notre critique, une voix solitaire qui se perd dans les dédales de son « lyrisme cellulaire », toujours à l'affût d'une « solution finale » (pp. 132, 134), capable ni de liberté ni d'amour, enfin, à la fois virtuose et victime du vertige contagieux que lui procure son négativisme méthodique. Sur le plan formel, le roman illustre non seulement l'identité de sa structure et de son contenu (la présence/absence de l'interlocuteur correspondant à la subversion du dialogue réduit au monologue qui le singe), mais « la répression y a remplacé la communication, la norme s'y est substituée à la conscience individuelle » (p. 133).

En fin de compte, Yadel voit *La Chute* comme un défi moral qui pose les questions brûlantes de nos jours (parmi lesquelles nous trouverons celles de la liberté, de la responsabilité collective et individuelle, de la culpabilité, etc.), mais qui, ce faisant, laisse entièrement au lecteur le soin d'y répondre par le truchement de son opposition aux élucubrations de Clamence. Pour tragique que puisse être l'ironie dans *La Chute* aux yeux de tel lecteur en quête de valeurs, le voici revenu à la leçon exigeante de l'ironie socratique, selon laquelle la réponse ne se trouve pas dans le produit mais dans sa production. Il n'y a pas de doute qu'en dépit des désaccords sur maints détails auxquels elle incitera ce même lecteur, l'exégèse en général bien informée et toujours serrée de Yadel ne cesse jamais d'être stimulante. Au-delà des commentaires sur le roman proprement dit, on y trouvera, sobrement retracées, les étapes majeures de l'itinéraire intellectuel et moral

que Camus a parcouru depuis ses œuvres de jeunesse jusqu'à sa maturité.

Raymond GAY-CROSIER

SCHLETTE, Heinz Robert et Martina YADEL. *Albert Camus : "L'Homme révolté", Einführung und Register*. Essen, Die Blaue Eule, 1987. 122 p.

Voici un manuel soigneusement bâti dont pourront se servir non seulement les étudiants mais aussi les spécialistes de la pensée de Camus désireux de repérer rapidement un titre, un nom ou un thème dans *L'Homme révolté*. Outre une introduction substantielle, les auteurs fournissent trois listes raisonnées qui faciliteront le dépouillement du vaste corpus de l'essai, à savoir un index des œuvres citées, un index des noms et un index thématique qui ne se limite pas aux seuls grands thèmes philosophiques. Un appendice critique répertorie quelques problèmes de traduction. On voit donc tout de suite l'importance analytique de cet ouvrage.

C'est à Heinz Robert Schlette, dont nos lecteurs connaissent déjà la grande anthologie de la critique allemande (voir *AC9*, 185–8) et la monographie sur « Albert Camus : monde et révolte » (voir *AC12*, 155–6), que nous devons une présentation étoffée de « La philosophie politique et la philosophie de l'histoire dans *L'Homme révolté* », (pp. 9–41). Il y déplore l'absence d'analyses serrées de la pensée politique de Camus dans la critique de langue allemande. Et lorsque *L'Homme révolté* fait l'objet d'une lecture politico-philosophique, celle-ci se concentre de préférence sur le dernier chapitre, c'est-à-dire sur la « pensée de midi » et la mesure conjointe et non pas sur les longues analyses qui préparent cette conclusion. Aussi ces lectures font-elles plus souvent ressortir la fonction illustrative de cette conclusion que sa fonction argumentative (p. 10). Camus est alors vu comme le « porte-parole bienvenu de la démocratie atlantique bourgeoise » (p. 11), comme le promoteur de la mesure à tout prix. Sa propre position politique, à savoir un socialisme libertaire nuancé (et non pas un libéralisme flou) est ou bien passé sous silence ou bien mal compris. En dépit de la popularité durable dont jouissent certaines œuvres (notamment *L'Étranger*, *La Peste*, *La Chute*, un peu moins *Le Mythe de Sisyphe* et certaines pièces de théâtre), *L'Homme révolté* n'a jamais connu, par-delà les clichés les plus éculés, une vraie réception critique en Allemagne. Cette absence est particulièrement sensible dans le domaine de la philosophie politique et est attribuable, selon Schlette, à l'image propagée par Sartre qui fait de Camus un penseur incompetent.

Et les rares fois où *L'Homme révolté* a été commenté d'une manière plus systématique, c'était surtout pour en dégager les thèses anti-communistes ou anti-totalitaires à seule fin de confirmer les positions politiques occidentales pendant la guerre froide. En revanche, le conflit central qui sous-tend la pensée révoltée, celui qui oppose la tradition grecque et la tradition judéo-chrétienne, n'est guère situé dans le contexte ontologique et historique qui lui est propre. Le caractère synthétique de *L'Homme révolté*, qui place d'emblée l'histoire dans une perspective à la fois personnelle et vécue, est responsable du fait que cet essai n'a jamais perdu son actualité. Si Camus avait composé un appareil citationnel plus substantiel, l'essai sur la révolte aurait sans doute subi le sort de tant d'ouvrages spécialisés, donc « compétents », qui ne sont plus lus de nos jours et qui n'ont guère incité de débats.

Selon notre auteur, le paradigme de la philosophie politique camusienne pourrait se résumer ainsi : « La formation de la politique (et de la philosophie politique) dans l'esprit de révolte et face à l'absurde » (p. 15). On notera le renversement de la chronologie des sèmes de l'absurde et de la révolte, voire leur synchronisation. L'absurde ayant pour Camus la forme de l'évidence incontournable et d'un défi, c'est dans la révolte contre l'absurde, dans ce travail collectif qui est aussi un effort de solidarité, qu'il faut chercher le salut temporaire. « La révolte camusienne vise donc à surmonter l'absurde, encore que celui-ci demeure inabolissable en tant que donnée constitutive anthropologique. [Ce faisant, la révolte] établit un "ordre" qui rend possible pour tout le monde une vie sans meurtre, sans violence, sans terreur, sans mensonge, sans exploitation, enfin sans non-liberté et injustice. Dans ce sens plein et très concret, la révolte conçoit la "paix" comme la réalisation du "nous sommes" [*du cogito*] » (p. 20). Par définition la révolte est un acte public. La démesure innée à l'histoire conçue comme une téléologie ne libère jamais l'homme mais détruit en fin de compte la civilisation même qu'il se propose de bâtir. C'est pourquoi Camus revient toujours au conflit fondateur de la civilisation occidentale, dans lequel s'affrontent la cosmologie cyclique grecque et l'eschatologie linéaire judéo-chrétienne que reprendra, à sa manière, le marxisme. Ce conflit entre deux pôles de la pensée moderne, entre la vision d'un monde comme nature et la vision d'un monde comme histoire, n'est pas seulement la clef de voûte de la révolte camusienne mais permet de mieux comprendre « ce qui se passe, de nos jours, dans le monde entier » (p. 26). Enfin, la mesure tant décriée est l'aboutissement logique d'une révolte susceptible d'apprivoiser les configurations diverses et souvent aberrantes que peut prendre, ou qu'a prises, la pensée absolutiste sous toutes ses formes. Loin d'une échappatoire

ou d'un conformisme facile, entièrement opposée à toute morale formelle, la mesure comme tension est la consécration du radicalisme de la révolte (p. 28). Dense mais jamais touffu, le commentaire de Schlette est une mise au point politico-philosophique à qui l'on ne peut que souhaiter l'écho qu'elle mérite.

Raymond GAY-CROSIER