



HERMET, Joseph, *À la rencontre d'Albert Camus. Le dur chemin de la liberté*

Yon Erkoreka

Volume 47, numéro 3, octobre 1991

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/400643ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/400643ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Erkoreka, Y. (1991). Compte rendu de [HERMET, Joseph, *À la rencontre d'Albert Camus. Le dur chemin de la liberté*]. *Laval théologique et philosophique*, 47(3), 455–458. <https://doi.org/10.7202/400643ar>

Levinas — 1951-1990 — et permettent de saisir rétrospectivement les axes majeurs d'une pensée que l'éditeur considère à bon droit comme l'une des plus originales et des plus fortes de ce temps. Dans l'*Avant-propos*, daté de 1990, Levinas insiste sur la cohérence de ces essais puisque le premier d'entre eux «L'Ontologie est-elle fondamentale?» de 1951 indique «le débat général» de ceux qui le suivent: «La rationalité du psychisme humain y est recherchée dans la relation intersubjective, dans le rapport de l'un à l'autre, dans la transcendance du "pour-l'autre" qui instaurent le "sujet éthique", qui instaurent l'*entre-nous*.» Parmi les textes rassemblés on trouvera la conférence prononcée au XVII^e Congrès mondial de philosophie, tenu à Montréal en 1983: *Détermination philosophique de l'idée de culture* (pp. 199-208), l'admirable préface à l'édition allemande de *Totalité et Infini* (pp. 249-252), l'émouvante conférence prononcée en mars 1987 au Collège international de philosophie: «*Mourir pour...*» (pp. 219-230), ainsi que l'exposé sur les droits de l'homme publié dans *Le Supplément* (mars 1989): *Droits de l'homme et bonne volonté* (pp. 231-235), qu'il ne faut pas confondre, comme le fait l'éditeur, avec l'exposé qui a paru dans *Indivisibilité des Droits de l'homme* aux Éditions universitaires, Fribourg, en 1985: *Les droits de l'homme et les droits d'autrui*, repris dans *Hors sujet* (pp. 173-187).

Dans ces essais, Levinas revient sur le thème du temps: «Mon thème de recherche essentiel, déclare-t-il, est celui de la déformalisation de la notion de temps.» (p. 253) On se rappellera que le philosophe a intitulé «*Le temps et l'autre*» ses conférences de 1946-1947 au Collège Philosophique fondé par Jean Wahl. Sur ce point, Levinas avoue sa dette envers Rosenzweig et Heidegger qui ont tous deux attaché les extases du temps à des situations ou circonstances, religieuses dans le premier cas, profanes dans le second, de l'existence concrète. Rosenzweig a déformalisé les moments abstraits du temps: pour lui, le passé, c'est la Création, le présent, c'est la Révélation, le futur, c'est la Rédemption (p. 137). Pour sa part, Heidegger distingue l'extase du «d'ores et déjà», l'extase du présent, «le fait d'une emprise sur les choses, auprès d'elles dans la représentation ou le connaître», et l'extase du futur, «le fait d'exister-à-la-mort» (p. 263). Levinas soutient que «l'antériorité éthique de la responsabilité-pour-autrui, sans référence à mon identité assurée de son droit» signifie le passé (p. 172). Le «mourir pour autrui», inséparable du présent de l'amour du prochain, renvoie à un futur qui ne sera jamais «mon présent». Ainsi le temps abandonne-t-il son statut de simple forme de toute expérience: «Peut-être, mon discours sur ce

que je vous ai dit de l'obligation envers autrui antérieure à tout contrat — référence à un passé qui n'a jamais été présent! — sur le mourir pour l'autre — référence à un futur qui ne sera jamais mon présent — vous paraîtra-t-il, après cette ultime évocation de Heidegger et de Rosenzweig, comme une préface à des recherches possibles.» (p. 264)

Le titre «*Entre nous*» pourrait surprendre. Dans *Totalité et Infini*, Levinas affirme que la réponse qu'exige la présentation du visage «ne peut rester entre nous», que «tout ce qui se passe ici "entre nous" regarde tout le monde». L'expression «entre nous» ne désigne donc pas une relation privée ou une forme de clandestinité. Elle n'évoque pas non plus une «tâche commune» (pp. 187-188). Ce qui se passe entre nous, la relation éthique, la relation avec autrui en tant que tel, appelle la prédication, l'exhortation, la parole prophétique. Pour Levinas, la responsabilité envers l'autre commandée par le visage, sans réciprocité, fonde à titre de première socialité les diverses sociétés qui ne seraient pas possibles sans elle, même si elles l'estompent parfois et même tentent de l'annuler. L'insistance de Levinas sur l'«entre nous», différent d'un code ou de règles, résulte de son intention d'accéder par-delà «le savoir immanent de l'être» à un autre «dessein de l'intelligibilité», celui qui caractérise l'éthique. L'entre nous s'oppose à la persistance dans l'être, au «conatus essendi». Aussi, du même mouvement, Levinas rejette-t-il la thèse selon laquelle le «sujet éthique», le «moi éthique» serait *solitaire* et il se déclare en communion avec les Grecs qui ont aperçu l'éthique dans la socialité.

Lionel PONTON
Université Laval

Joseph HERMET, **À la rencontre d'Albert Camus. Le dur chemin de la liberté.** Paris, Beauchesne, 1989, 219 pages (14.5 × 21.5 cm).

Albert Camus est proche de nous, dit Onimus, parce qu'il est «un homme simple doué du génie de l'expression». Il est le témoin attentif des problèmes qui se posent et que vivent ses contemporains. «Je me pose les mêmes questions que se posent les hommes de ma génération, voilà tout, et il est bien naturel qu'ils les retrouvent dans mes livres, s'ils les lisent»¹,

1. *Essais critiques*, La Pléiade, tome II, p. 1965.

dit en effet Camus dans le dernier interview qu'il a accordé le 20 décembre 1959.

Joseph Hermet se demande, dans l'avant-propos de son étude, si l'œuvre littéraire de Camus, consacrée par le prix Nobel de 1957 parce qu'elle mettait en lumière les problèmes qui se posent aujourd'hui à la conscience des hommes, est encore lue, ou si elle est tombée dans l'oubli. Il a raison de penser que Camus n'est pas rangé pour l'éternité dans les rayons des livres poussiéreux des archives.

L'intérêt et la fascination exercés par Camus sur l'homme contemporain, principalement la jeunesse nord-américaine, sont réels. Il y a quelques mois, le directeur artistique d'une grande Maison des Arts me confiait son désir de porter à la scène *La Chute* de Camus, livre étonnant, controversé et extraordinaire.

Joseph Hermet est un habitué de la pensée de Camus. En effet, après ses lectures de jeunesse commencées lors de la publication de *L'Étranger*, il lui consacre sa thèse de doctorat (3^e cycle) en 1972, et il publie en 1976 *Albert Camus et le christianisme*, un ouvrage préfacé par Jean-Marie Domenach. Il vient de se commettre à nouveau, sans prétention. Il ne nous annonce pas de découvertes insoupçonnées ou des avenues inexplorées. Tout au plus son propos est «de fournir, si besoin est, quelques clefs de lecture, parmi d'autres, à ceux qui abordent l'étude de la pensée et de l'œuvre de Camus»².

L'essai de Hermet est difficile à cataloguer: littéraire, philosophique, sûrement les deux. L'ambivalence entretenue par l'auteur est déjà chez Camus lui-même qui se présente comme artiste³, même si sa formation était philosophique, et si ses écrits se réfèrent abondamment aux philosophes, avec des allusions évidentes à la philosophie grecque. Soucieux de respecter la volonté de Camus, l'auteur intitule son chapitre d'ouverture: *L'artiste en liberté*. De fait, Camus porte un soin particulier à la définition de l'art et de l'artiste surtout dans le mythe de Sisyphe où il s'attarde à la «Création absurde», c'est-à-dire à l'œuvre artistique et, en particulier, à l'œuvre romanesque. Pour Camus «la création artistique, loin de nous éloigner du drame de notre époque, est un des moyens de l'approcher qui nous sont donnés»⁴.

Joseph Hermet divise son livre en trois sections aux titres suggestifs et accrocheurs:

- I *Les fêtes de la terre*
- II *Le pays de l'ombre*
- III *L'arche d'alliance*

Les différents chapitres à l'intérieur de chacune des trois sections commencent, invariablement et à dessein, par le mot: I. L'heure. L'heure de l'innocence, l'heure du plaisir; II. L'heure de la conscience, l'heure de l'amertume, l'heure du défi; III. L'heure de la révolte, l'heure de l'amour, l'heure de la mesure, l'heure de la reconnaissance. L'auteur n'explique pas pourquoi il répète ce mot. Veut-il nous rappeler la préoccupation presque obsessionnelle qu'a Camus d'établir les règles d'une conduite humaine? Car le souci premier de Camus en analysant l'absurde, ce n'est pas tant d'éclaircir cette notion pour y rester, mais de se situer au niveau du comportement de l'être humain: comment doit-on agir? «Ce qui m'intéresse, dira-t-il, c'est de savoir comment il faut se conduire. Et plus précisément comment on peut se conduire quand on ne croit ni en Dieu ni en la raison.»⁵

L'auteur a choisi de ne pas suivre de façon linéaire le plan précis que Camus a esquissé quand il a commencé son œuvre, à savoir: La négation (l'absurde) sous trois formes: romanesque, dramatique et idéologique... Le positif (la révolte) sous les trois formes encore... Et «j'entrevois déjà une troisième couche, autour du thème de l'amour. Ce sont les projets que j'ai en train»⁶. Cela a pour conséquence que Joseph Hermet s'accorde une plus grande liberté: il discute les idées et fait étalage d'une érudition certaine. En contrepartie, l'inconvénient, si inconvénient il y a, est celui de l'absence d'un objectif précis, qui aurait donné à l'ensemble de la démarche une rigueur indéniablement accrue.

L'auteur soulève, sans s'y attarder, quelques aspects intéressants. À ma connaissance, la pensée politique de Camus n'a pas encore reçu de la part des chercheurs l'attention qu'elle mérite. Et surtout le thème de la femme dans l'œuvre de Camus n'a pas été mis en lumière. L'auteur note que «les sentiments de Camus pour les femmes... présentent des variations, et même des contradictions...» et que ses écrits

2. Avant-propos, p. 5.

3. *Noces, Textes complémentaires*, La Pléiade, tome II, pp. 1341 et *Le mythe de Sisyphe, Textes complémentaires*, p. 1427.

4. *Ibidem*, p. 1341, *L'artiste et son temps*, DS11, pp. 1079-1906.

5. *Le mythe de Sisyphe, Textes complémentaires*, La Pléiade, tome II, p. 1427.

6. *L'homme révolté*, La Pléiade, tome II, p. 1610. Des confidences semblables ont été faites à Giacomo Antonini: *Albert Camus et l'Italie*, numéro spécial de la N.N.R.F., 1^{er} mars 1960, p. 566.

«traduisent une hésitation entre la femme et les femmes»⁷. Au hasard des citations de l'œuvre de Camus, l'auteur affirme qu'on serait porté à croire que Camus était, sinon misogyne, du moins conscient d'une certaine supériorité masculine. Pour Camus d'ailleurs, si l'on en croit telle réflexion des *Carnets*, Adam aurait été formé «pour le courage et la contemplation» tandis qu'Ève l'aurait été «pour la mollesse et la grâce séduisante»⁸.

Il ne faut pas oublier que Camus nous parle de la femme à travers plusieurs types: la *mère*, l'*épouse* et l'*amante*. «Les mères qu'il nous propose dans ses ouvrages savent à l'image de sa propre mère, allier dans leur silence la discrétion à la noblesse... Ainsi dans l'amour qui dure, qu'il soit conjugal ou maternel, la femme, si elle sait se tenir à sa place avec discrétion, ne manque pas de grandeur, dans son silence.»⁹ Sa position sur l'amante est ambiguë, croit l'auteur, car l'amour de l'amante ne va pas sans danger pour l'homme.

Bien que Camus ne soit pas au-dessus de tout reproche, surtout quand il explique la morale de la plus grande quantité des expériences comme étant la seule morale qui conviendrait à l'homme absurde, il faudrait néanmoins replacer le tout dans une juste perspective.

L'homme, une fois l'absurdité de la vie constatée et le suicide éliminé, — car c'est l'évasion et non l'élucidation de l'absurde qui conduit à l'inaccessible — doit faire face à l'absurde le *plus* souvent possible. L'inhumanité de sa condition fait la grandeur de l'homme, et vouloir l'en tirer, ce serait l'appauvrir. Donc il s'agit d'être en face de l'absurde le *plus* souvent possible. Le Don Juan, le comédien et le conquérant sont des exemples pédagogiques cités par Camus pour nous montrer «l'idéal de l'homme absurde». Un idéal reste hors d'atteinte, non praticable comme règle de vie, je dirais hors morale, c'est comme l'arc-en-ciel qu'on aimerait toucher. Dans ce sens-là, pour Camus, le Don Juanisme, la comédie et la conquête sont des transpositions esthétiques et ludiques, comme le signale Robert Champigny dans son article «Esthétique et Morale»¹⁰. Camus ne cache pas qu'il a abordé le problème moral à travers le

prisme déformant de l'esthétique: «Pour un homme sans œillères, il n'est pas de plus *beau* spectacle que celui de l'intelligence aux prises avec une réalité qui le dépasse. Le *spectacle* de l'orgueil humain est inégalable.»¹¹

Il faut souligner un dernier point: la préoccupation constante de Joseph Hermet de comparer la vision de Camus avec le christianisme, ou si vous voulez, le regret que cette «*anima naturaliter religiosa*», comme disait Mauriac en parlant de Camus, n'ait pas réussi à trouver le chemin du calvaire et de la croix. À noter que beaucoup de chrétiens ont écrit sur Camus à cause de son sens naturel du sacré ou tout simplement parce que Camus est proche de l'humanité souffrante et qu'en cela il touche le problème central du christianisme, le péché et le salut par la rédemption. Qui plus que Camus a voulu «lancer les hommes à l'assaut du ciel» et les engager dans la lutte contre le mal «naturel ou celui qui vient des hommes»? Camus se dresse devant un créateur inhumain et cruel qui a fait l'homme capable des pires atrocités: si Dieu existe, c'est lui le mal. Pour Camus le christianisme est basé sur une injustice: un homme innocent qui se fait crucifier. Il faudrait effacer les dernières pages de l'Évangile pour obtenir une religion un peu plus acceptable. Camus refuse la croix. Il trouvait même intéressante l'idée de son ami, le père Bruckberger, qui rêvait d'un christianisme nietzschéen, fort.

L'auteur étudie avec application et finesse l'attitude de modestie et de relativité que doit avoir l'humain devant les prétentions à la justice et à la liberté totales. Devant les absolus, Camus affirme «une certaine permanence de la nature humaine». Il rejoint ici le projet de la philosophie grecque fondé sur la nature, ce qui lui permet de ne pas «céder aux simplifications abusives de l'historisme». La nature doit faire contrepoids à l'histoire, sans pour autant abolir la dimension historique.

Soulignons une remarque de Joseph Hermet au sujet de la *Chute*: le personnage principal, Clamence, «n'était pas chrétien pour un sou». L'auteur prétend que si la mort n'avait pas fixé un rendez-vous prématuré à Camus, «nul doute qu'il aurait tenté de sortir de l'impasse de la *Chute* en cherchant comme en témoignent les *Carnets*, du côté de l'hellénisme plutôt que du christianisme». Mais où est l'impasse? En quoi le dénouement de la *Chute* est-il plutôt pes-

7. p. 131.

8. *Carnets* (janvier 1942-mars 1951), La Pléiade, tome II, p. 15.

9. p. 137.

10. R. CHAMPIGNY, La revue de lettres modernes, 1979, dans Albert Camus. *La pensée de Camus*, p. 21.

11. *Le Mythe de Sisyphe*, La Pléiade, tome II, p. 139.

simiste²¹² Si impasse il y a, elle est le fait que Camus nous laisse cette vérité que l'homme ne réussira jamais une action parfaite, même si on lui donne la possibilité de la recommencer. L'amour, en définitive, reste toujours égoïste et il faut continuer à se révolter. Il faut essayer sans relâche. « Ô jeune fille, jette-toi encore dans l'eau pour que j'aie une seconde fois la chance de nous sauver tous les deux... mais rassurons-nous! Il est trop tard maintenant, il sera toujours trop tard. »¹³

Dans la *Chute*, Camus expose l'aspiration à une liberté intérieure qui doit être gagnée difficilement. À la limite, il est impossible d'y arriver. Il faut recommencer en sachant comme Sisyphée que la lutte avec le rocher est perpétuelle. Les confessions de Clémence, et celles de nous tous, ne seront jamais achevées. Elles devront se perpétuer dans un tourment intérieur purificateur. Le respect de l'autre et la solidarité fleuriront et grandiront dans le *Moi* solitaire pour devenir le *Nous* solidaire.

Ce point étant établi, l'essai de Joseph Hermet prend une place utile parmi les nombreuses publications biographiques, historiques, littéraires et religieuses sur Camus. Hermet s'est appliqué dans un style sans faille à nous « fournir quelques clefs de lecture » de l'œuvre de Camus. Qu'il reste en éveil « pour garantir le respect de tout homme » sur « le dur chemin de la liberté »!

YON ERKOREKA

Collèges de Sherbrooke et d'Ahuntsic

Alain BOUTOT, **Heidegger**. Coll. « Que sais-je? », n° 2480, Paris, PUF, 1989, 128 pages.

Il faut savoir gré à la collection « Que sais-je? » de rendre, enfin, accessible à un large public l'une des pensées philosophiques les plus importantes du vingtième siècle, assurément la pensée qui aura fait couler le plus d'encre, celle de Martin Heidegger. Résumer en un peu plus de cent pages la vie et l'œuvre de celui-ci, sans tomber dans le galimatias ou dans l'extrême vulgarisation, relevait certes du pari: mais force est de reconnaître que le mandat confié à Alain Boutot (auteur d'un ouvrage très remarqué intitulé *Heidegger et Platon. Le problème du nihilisme*, PUF, 1987) est rempli.

12. p. 185.

13. *La Chute*, La Pléiade, tome I, p. 1549.

À la suite d'une exposition sommaire de la vie et des principales œuvres de Heidegger, l'auteur, qui possède une parfaite maîtrise du langage heideggerien, choisit de jalonner le chemin de pensée du philosophe de cinq balises: 1- L'ontologie fondamentale, 2- La pensée de l'être, 3- L'appropriation de la tradition, 4- Le problème de la modernité, 5- L'art et la parole poétique, balises qui correspondent selon A. Boutot aux grandes idées défendues par Heidegger, dans un ordre évidemment non chronologique. Cette méthodologie, évitant l'approche lacunaire parce que trop schématique d'un premier et d'un second Heidegger, se veut fort judicieuse et instructive, même pour les lecteurs ayant l'habitude du commerce avec les textes du philosophe. Il serait inutile de vouloir couvrir *in extenso* chacune des sections et sous-sections du livre, étonnamment riches. Bornons-nous à relever certaines interprétations tenaces qui grèvent parfois les propos de Heidegger et que A. Boutot s'emploie à alléger. On apprend ainsi au chapitre V que la technique ne se présente pas que sous des pourtours diaboliques pour celui qui fut, aux dires de J. Beaufret, frappé d'une stupéfaction admirative devant un simple interrupteur électrique. La technique n'est effectivement pas pour Heidegger une quelconque entité majuscule et autonome, qui tiendrait entre ses mains les rênes de la destinée humaine, mais se présente bien plutôt comme une tête de Janus, qui peut être considérée d'un côté comme une continuation de la volonté de puissance, comme une figure tout à fait extérieure de l'être (*Gestell*) et de l'autre comme une préfiguration de l'avènement (*Ereignis*), où ce qui sauve n'est pas « la technique en tant que telle, mais seulement le regard que l'homme porte sur son essence » (p. 100).

La question du langage reçoit elle aussi une mise au point plus que probante sous la plume de A. Boutot. On accuse trop souvent le « dernier » Heidegger de verser dans un vulgaire mysticisme dans son approche du problème de la parole (où celle-ci ne serait d'abord pas le fait de l'homme mais avant tout une détermination de l'être lui-même), lorsqu'on ne lui reproche pas bêtement de réduire l'être à un problème de pure linguistique, à l'encontre donc de l'approche plus concrète du traité *Sein und Zeit*, où le langage remplit le rôle d'un existentiel. A. Boutot lève le voile sur ces méprises, dans un développement tout à fait remarquable (chapitre VI). Si l'être et la parole finissent par se confondre pour Heidegger dans le même mot (*die Sage*), ce n'est bien sûr pas parce que l'être proférerait des sons mais parce qu'il est ce mouvement « à la faveur duquel toute chose se montre en ce qu'elle est » (p. 120). La Dite n'est en définitive rien d'autre que ce qui s'abrite en retrait dans le logos