

Le temps et la temporalité  
dans *Le Mythe de Sisyphe*

Tadashi Ito

---

松 山 大 学  
言語文化研究 第40巻第2号（抜刷）  
2021年3月

Matsuyama University  
Studies in Language and Literature  
Vol. 40 No. 2 March 2021

# Le temps et la temporalité

## dans *Le Mythe de Sisyphe*

Tadashi Ito

### Introduction

Alors que, deuxième essai de Camus, *Noces* nous raconte le mariage amoureux de l'homme avec le monde, son troisième essai, *Le Mythe de Sisyphe* ne nous en montre-t-il pas l'absurde divorce ? Selon le narrateur de « Noces à Tipasa », « ce n'était pas moi qui comptais, ni le monde, mais seulement l'accord et le silence qui de lui à moi faisait naître l'amour<sup>1)</sup> ». Or, d'après *Le Mythe de Sisyphe*, dont le sous-titre est « Essai sur l'absurde », ce dernier qui signifie « essentiellement un divorce<sup>2)</sup> » entre l'homme et le monde est « pour le moment leur seul lien » (MS, 234). On résume ici la vision dualiste du monde qui caractérise les œuvres de Camus.

Selon ce dernier, ce qu'il apprend dans l'été de l'Algérie qui est un pays « sans leçons<sup>3)</sup> » est ce fait tragique : « Tout ce qui exalte la vie accroît en même temps son absurdité<sup>4)</sup>. » En effet, d'autant plus qu'une journée de noces corporelles et érotiques avec l'univers naturel et éternel exalte l'amour de vivre et la plénitude

---

1) Albert Camus, *Noces*, in *Œuvres complètes 1, 1931-1944*, Édition publiée sous la direction de Jacqueline LÉVI-VALENSI, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 2006, p. 110.

2) Albert Camus, *Le Mythe de Sisyphe*, in *Œuvres complètes 1, op. cit.*, p. 239 : désormais, nous noterons cet ouvrage sous le sigle MS, suivi du numéro des pages.

3) Albert Camus, *Noces*, *op. cit.*, p. 117.

4) *Ibid.*, p. 125.

sensuelle de l'être, après un mariage si heureux, Camus ne peut pas s'empêcher de reconnaître un contraste<sup>5)</sup> absurde. Etant donné que « l'absurdité naît d'une comparaison » (MS, 239), il s'agit de la brièveté de la vie terrestre qui se détache sur l'infinité du temps cosmique.

Dans *Le Mythe de Sisyphe*, l'essayiste se heurte au monde, avec lequel il a été pourtant en harmonie dans *Noces*, parce qu'il se révolte contre une loi inadmissible inscrite dans la nature<sup>6)</sup> : la mort qui constitue pour lui « l'absurdité la plus évidente » (MS, 259) du monde et de la vie terrestres.

Dans la mesure où Camus s'emploie à maintenir sa conscience révoltée à l'égard de l'univers, il doit prohiber sa « nostalgie d'unité » (MS, 253) avec l'Un matériel et éternel (à savoir le cosmos), et sa tentation d'éprouver, dans la communion charnelle avec la nature permanente, une éternité qui est l'abolition du temps. Par conséquent, l'essayiste déclare : « [...] privé de l'éternel, je veux m'allier au temps. » (MS, 279). Ainsi va-t-il chercher, comme nous le vérifierons, dans une révolte consciente et répétitive qui « remet le monde en question à chacune de ses secondes » (MS, 256), le fondement du temps qui ne cesse de passer, de se succéder à lui-même. En nous appuyant sur *Le Mythe de Sisyphe*, nous nous attacherons à examiner l'expression et la conception du temps.

---

5) Beaucoup plus tard, Camus va écrire dans les notes préparatoires pour *Le Premier Homme* : « L'angoisse en Afrique quand le soir rapide descend sur la mer ou sur les hauts plateaux ou sur les montagnes tourmentées. C'est l'angoisse du sacré, l'effroi devant l'éternité. » (*Cahiers Albert Camus* 7, Paris, Gallimard, 1994, p. 318).

6) Sur ce point, Marcel Conche note : « La nature signifie vie et mort. Faire partie de la nature, avoir une "nature", c'est vivre. Mais un être naturel n'a en lui que le principe d'une vie limitée. Sa force de vie [...] est fondamentalement finie, épuisable ; elle s'épuise donc au bout d'un certain temps. » (Marcel Conche, *Temps et destin*, Paris, PUF, 1992, p. 79). Dans *Noces*, Camus, lui aussi, fait face au visage double d'une telle nature qui « signifie vie et mort » : « [...] l'homme [...] gagne une certaine familiarité avec le beau visage du monde. Jusque-là, il le voyait face à face. Il lui faut alors faire un pas de côté pour regarder son profil. Un homme jeune regarde le monde face à face. Il n'a pas eu le temps de polir l'idée de mort ou de néant dont pourtant il a mâché l'horreur. » (Albert Camus, *Noces*, *op. cit.*, pp. 113-114)

## I. Le temps objectif, extérieur et « aristotélicien » d'avant l'absurde

Pour mieux comprendre la pensée camusienne du temps, à partir du *Mythe de Sisyphe*, il convient de préciser que dans cet essai, il existe deux temps hétérogènes, sinon deux manières différentes de mesurer le temps.

D'abord, nous comptons le temps d'avant l'absurde, dans lequel on s'immerge sans conscience. Comme l'évoque *Le Mythe de Sisyphe*<sup>7)</sup>, il s'agit d'un temps ordinaire, collectif et objectif, qui est mesuré par l'horloge et le calendrier, et qui articule la vie quotidienne, marquée par huit heures de travail par jour, sauf le samedi et le dimanche. Par exemple, c'est ce temps qui caractérise, dans *La Peste*, la quotidienneté des citoyens d'Oran avant l'avènement de la peste<sup>8)</sup>.

Or, avec l'éveil conscient à l'absurdité de la mort et du monde, « les décors » (MS, 227) d'« une vie machinale » (MS, 228) s'écroulent. Avec cela, le rapport au temps va changer. L'essayiste l'écrit de façon elliptique : « De même et pour tous les jours d'une vie sans éclat, le temps nous porte. Mais un moment vient toujours où il faut le porter. » (*Ibid.*)

Cette formule annonce donc l'existence d'un temps d'après l'absurde, sinon une temporalité consciente et individualisée, particulière à « l'homme absurde ». Ce dernier se révolte à chaque présent contre sa mort toujours possible, considérée

---

7) Voir MS, 227-228.

8) Citons la présentation globale d'Oran et de ses habitants, qu'on peut lire au seuil de ce récit. « Nos concitoyens travaillent beaucoup [...]. Naturellement, ils ont du goût aussi pour les joies simples, ils aiment les femmes, le cinéma et les bains de mer. Mais très raisonnablement, ils réservent ces plaisirs pour le samedi soir et le dimanche, essayant, les autres jours de la semaine, de gagner beaucoup d'argent. [...] On dira sans doute que cela n'est pas particulier à notre ville et qu'en somme tous nos contemporains sont ainsi. Sans doute, rien n'est plus naturel, aujourd'hui, que de voir des gens travailler du matin au soir et choisir ensuite de perdre aux cartes, au café, et en bavardage, le temps qui leur reste pour vivre. » (Albert Camus, *La Peste*, in *Œuvres complètes II, 1931-1944*, Édition publiée sous la direction de Jacqueline LÉVI-VALENSI, Paris, Gallimard, 2006, pp. 35-36).

« comme l'absurdité la plus évidente » (MS, 259). D'où cette formule du *Mythe de Sisyphe* : « Le présent et la succession des présents devant une âme sans cesse consciente, c'est l'idéal de l'homme absurde. » (MS, 262)

La différence de ces deux temps, dont l'un est objectif et collectif, et l'autre subjectif et individuel, peut d'ailleurs être mise en lumière par les deux célèbres idées classiques du temps, elles-mêmes contrastées : celles d'Aristote et de saint Augustin.

Nous allons commencer par analyser cette explication du temps, proposée dans la *Physique*. Nous connaissons le temps, « quand nous avons défini le mouvement, écrit Aristote, après avoir défini l'antérieur et postérieur ; et alors nous disons qu'il s'est passé du temps lorsque nous prenons sensation de l'antérieur et postérieur dans le mouvement. »<sup>9)</sup> Par exemple, lorsque nous regardons le soleil couchant, après avoir vu au matin le soleil levant, nous pouvons dire que du temps s'est passé, en distinguant le postérieur (crépuscule) de l'antérieur (aurore) d'un même mouvement solaire. Marcel Conche fait donc remarquer que pour Aristote, « sans la nature (le monde sensible), il n'y aurait pas de temps »<sup>10)</sup>.

Le philosophe note que « le temps n'existe pas sans mouvement et changement » (P. 181). Cette formule aristotélicienne veut dire que le temps ne saurait exister en soi, mais qu'il est saisi et mesuré de façon empirique lorsque « nous percevons l'antérieur et postérieur » (P. 183) dans un même mouvement objectif et réel.

En tenant compte de cette explication du temps d'Aristote, qui n'a cessé d'exercer une grande influence sur tous les penseurs<sup>11)</sup> qui étudiaient la nature du temps (y compris Camus<sup>12)</sup>), nous allons analyser le temps collectif qui domine et articule l'existence ordinaire, illustrée par *Le Mythe de Sisyphe*.

9) ARISTOTE, *La Physique*, Introduction de Lambros COULOUBARITSIS, Traduction de Annick STEVENS, Paris, J. Vrin, 1999, p. 182 : désormais, nous noterons cet ouvrage sous le sigle P, suivi du numéro des pages.

10) Marcel CONCHE, *op. cit.*, p. 103.

Ce temps se caractérise par « le même rythme » (MS, 228) des « actes d'une vie machinale » (*Ibid.*), marqués par l'antérieur et le postérieur : « Lever, tramway, quatre heures du bureau ou d'usine, repas, tramway, quatre heures de travail, repas, sommeil et lundi mardi mercredi jeudi vendredi et samedi [...] cette route se suit aisément la plupart du temps. » (MS, 227-228). Il est clair que rythmée par huit heures de travail par jour, cette vie quotidienne est objectivement ponctuée par la montre et l'horloge, qui sont des machines à mesurer le temps avec « le nombre du mouvement » de leur aiguilles « selon l'antérieur et postérieur » (P. 186).

Elle est également articulée par le calendrier, dont le temps est principalement fondé non seulement sur certaines conventions sociales et politiques, mais encore sur le temps cosmique<sup>13)</sup> mesuré par « le nombre » des mouvements et des changements, objectifs et réguliers, que ce soit du Soleil (les calendriers solaires) ou de la Lune (les calendriers lunaires<sup>14)</sup>).

---

11) « Du 45<sup>e</sup> traité plotinien (qui discute minutieusement la définition de la *Physique* 219 b) jusqu'au chapitre VI de la deuxième section de *Sein und Zeit* (qui identifie le « concept vulgaire du temps (*vulgäre-Zeitbegriff*) » avec la conception du Stagirite) en passant par la première division de la *Naturphilosophie* de l'*Encyclopédie* de Hegel (qui revient à un rapprochement du temps et du devenir contre la conception transcendantale de Kant), toute la tradition philosophique tente de penser le temps à travers une "explication" avec Aristote (et en particulier avec la *Physique* IV). » (Bernard MABILLE, « Les "Acolytes" du temps à partir d'une lecture d'Aristote », in *Le Temps*, Paris, J. Vrin, 2007, p. 9).

12) Il note, en mars 1936, une réflexion sur la mesure et la vitesse du temps, qui n'est pas sans évoquer la conception aristotélicienne du temps. « Si le temps coule si vite, c'est qu'on n'y répand pas de points de repères. Ainsi de la lune au zénith et à l'horizon. » (Albert Camus, *Carnets 1935-1948*, in *Œuvres complètes II*, op. cit., p. 803). Dans *La Peste*, il existe en outre un vieil asthmatique, qui est à nos yeux un praticien quasi parodique de l'idée aristotélicienne de mesure du temps. Cet homme « ne pouvait souffrir la vue d'une montre et, en fait, il n'y en avait pas une seule dans toute sa maison » (Albert Camus, *La Peste*, op. cit., p. 114). Et « il évaluait le temps, et surtout l'heure des repas qui était la seule qui lui importât, avec ses deux marmites dont l'une était pleine de pois à son réveil. Il remplissait l'autre, pois par pois, du même mouvement appliqué et régulier » (*Ibid.*). Ce vieux pouvant mesurer le temps individuel par le nombre de ce « même mouvement appliqué et régulier », il n'a pas besoin de montre.

13) Sur ce sujet, Paul Ricœur explique « le caractère synthétique de la conjonction de l'aspect astronomique et l'aspect éminemment social du calendrier ». Voir *Temps et récit III, Le temps raconté*, Paris, Seuil, 1985, p. 267.

Pour tout dire, le temps ordinaire, qui s'explique par la succession des secondes, des minutes, des heures, des jours, des semaines, des mois, des années, est complètement défini et mesuré par le mouvement extérieur, objectif et physique, par exemple, par le « nombre de mouvement selon l'antérieur et postérieur » des aiguilles de l'horloge.

## II. Le temps subjectif, intérieur et « augustinien » d'après l'absurde

Dans l'essai camusien, il existe une autre temporalité qui surgit après que le monde familier et « les décors s'écroulent » (MS, 227), avec l'éveil conscient à l'absurdité de la mort, que nous oublions très souvent dans la vie quotidienne : le trépas est inévitable et il est à vrai dire toujours possible<sup>15)</sup>. Le « je » du *Mythe de Sisyphe* ne peut donc pas s'empêcher de déclarer : « L'absurde m'éclaire sur ce point : il n'y a pas de lendemain » (MS, 259).

Ce temps d'après l'absurde est forcément subjectif et individualisé. En effet, sur le plan plutôt métaphorique que phénoménologique, il n'aura plus de rapport avec le mouvement extérieur, mesurable, par exemple, avec celui des aiguilles de l'horloge qui domine l'existence ordinaire, parce que les décors de la vie

---

14) « La Lune sert en fait à “mesurer” le temps (dans les langues indo-européennes la majorité des termes désignant le mois et la lune dérivent de la racine *me-*, qui a donné en latin aussi bien *mensis* que *metior*, “mesurer”) : “les phases de la lune – apparition, croissance, décroissance, disparition suivie de réapparition au bout de trois nuits de ténèbres” ont révélé “– longtemps avant l’année solaire et d’une manière beaucoup plus concrète – une unité de temps (le mois)”. » (Mircea ELIADE, *Le Mythe de l'éternel retour*, Paris, Gallimard, 1969, p. 104, voir également Paul RICŒUR, *op. cit.*, p. 157).

15) Notons une caractéristique temporelle, horrible et absurde ou contradictoire de la mort. La mort est certaine, mais son moment est incertain. C'est-à-dire qu'elle est de fait possible à tout instant. Plusieurs écrivains s'attardent sur cette condition humaine, très souvent oubliée. Par exemple, Montaigne écrit qu'« il est incertain où la mort nous attend » (Montaigne, *Les Essais*, Paris, PUF, 1965, p. 87). Plus encore, Heidegger note que « sitôt qu'un homme vient à la vie, il est de suite assez vieux pour mourir » (Martin Heidegger, *Être et Temps*, Traduit de l'allemand par François VEZIN, Paris, Gallimard, 1986, p. 245).

quotidienne se sont déjà effondrés avec l'éveil de la conscience de l'absurdité du monde et de la condition humaine. Il sera également impossible de mesurer le temps par rapport à la révolution régulière des astres, parce que celle-ci se déréglera complètement dans un univers étranger, inintelligible et absurde qui s'imposera à la suite de l'effondrement du monde familier : « L'homme absurde entrevoit ainsi un univers brûlant et glacé [...] » (MS, 260). Celui-ci serait donc à la fois en été et en hiver : il serait hors du temps ordinaire du cosmos, marqué par la répétition cyclique des jours et des saisons.

Le temps n'est plus mesuré par le mouvement extérieur et objectif. Il s'ensuit qu'indépendante de celui-ci, « une âme sans cesse consciente » (MS, 262), qui se révolte à tout moment contre la mort toujours possible, voit et mesure « le présent et la succession des présents » (*Ibid.*). Ici on n'est pas très loin de l'idée de saint Augustin, selon laquelle le temps n'existe pas hors de l'âme (ou de l'esprit).

Cet auteur affirme que le temps « n'est [...] pas le mouvement d'un corps<sup>16)</sup> ». Par exemple, d'après la *Physique*, le temps n'existerait pas en soi et il n'est concevable que lorsque nous percevons le mouvement réel et objectif qui a l'antérieur-postérieur. Toutefois, si nous n'avions en nous aucune idée du temps, ne percevrions-nous aucun rapport temporel, comme l'antériorité, comme la postériorité<sup>17)</sup> ? « C'est donc, écrit Nicolas Grimaldi, la conscience originaire que nous avons de la temporalité qui rend possible toute expérience de la succession, et non l'inverse. »<sup>18)</sup>

---

16) Saint AUGUSTIN, *Les Confessions*, Édition publiée sous la direction de Lucien JERPHAGNON, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1998, p. 1050 : désormais, nous noterons cet ouvrage sous le sigle C, suivi du numéro des pages. « Un certain homme de science m'a appris, dit le philosophe, que le temps en soi, c'était le mouvement du soleil, de la lune et des astres. Mais je n'ai pas été d'accord. » (C, 1047). Dans cette formule, plutôt que la définition du temps d'Aristote, c'est une thèse soutenue par Zénon de Citium que saint Augustin semble viser à critiquer. Ce fondateur de l'école stoïcienne a identifié le temps avec l'évolution des astres, tandis que chez Aristote, le temps n'existe pas en soi, mais il se manifeste par l'observation du mouvement.



D'où la quête augustinienne, dont le but est de connaître « l'essence et la nature du temps, qui nous permet de mesurer les mouvements des corps » (C, 1048). Chez le philosophe chrétien, « le temps est bien indépendant du mouvement » extérieur, et « aucun mouvement ne peut s'identifier au temps »<sup>19)</sup>. Notons que ce sont les fonctions de « l'âme » ou de « l'esprit », qui mesurent le temps, et plus précisément les trois présents. En effet, alors qu'il est « impossible de voir ce qui n'existe pas » (C, 1044), comme le futur qui n'est pas encore, comme le passé qui n'est plus, ces derniers peuvent se trouver dans le présent qui existe sûrement, sous la forme d'attente et de mémoire. « C'est donc, dit saint Augustin, une impropriété de dire : "il y a trois temps : le passé, le présent et le futur." Il serait sans doute plus correcte de dire : "Il y a trois temps : le présent du passé, le présent du présent, le présent du futur." » (C, 1045)

D'ailleurs, ces trois présents qui sont associés à la fonction de l'âme, ne pourraient pas être hors de celle-ci : « Le présent du passé, c'est la mémoire ; le présent du présent, c'est la vision directe ; le présent du futur, c'est l'attente. [...] En effet, il y a bien dans l'âme ces trois modalités du temps, et je ne les trouve pas ailleurs. » (C, 1046) Par conséquent, le temps et son passage ne sont perçus que par l'âme ou l'esprit, qui, dans le présent, attend, voit et se souvient<sup>20)</sup>. « C'est en toi, mon esprit, que je mesure le temps » (C, 1053), dit saint Augustin.

L'auteur des *Confessions* fut le premier penseur à analyser de façon approfondie le temps à partir non pas du mouvement extérieur, mais de la fonction de la conscience intérieure et individuelle<sup>21)</sup>. « C'est là le trait de génie du livre XI des

17) De fait, avant saint Augustin, Plotin a déjà critiqué ce point : « [...] on ne voit pas bien encore ce nombre qui mesure l'antériorité et la postériorité. Eh bien ! soit, en mesurant selon l'antériorité et la postériorité, déterminées par un point du temps ou de quelque autre manière que ce soit, ce nombre mesure en se conformant au temps. » (PLOTIN, *Ennéades tome III*, Texte établi et traduit par Émile BRÉHIER, Paris, Les Belles Lettres, 1989, p. 140).

18) Nicolas GRIMALDI, *Ontologie du temps*, Paris, PUF, 1993, p. 25.

19) Frédéric VENGEON, *op. cit.*, p. 75.

*Confessions* d'Augustin, dans le sillage duquel s'engageront Husserl, Heidegger et Merleau-Ponty »<sup>22)</sup>, note Paul Ricœur. Lecteur augustinien, Camus s'y engage également. En effet, sans la lecture des *Confessions*, l'essayiste aurait-il conçu le temps qui surgit après l'effondrement des décors (y compris bien sûr l'horloge) de la vie quotidienne ? Selon l'essayiste, c'est une « âme » révoltée contre la mort à venir qui voit « le présent et la succession des présents » (M, 262). D'ailleurs, pour Camus, comme pour saint Augustin, il semble qu'il n'existe que le présent.

Nous nous attacherons à approfondir notre compréhension de cette temporalité individualisée et subjective de la révolte consciente contre l'absurde, contre la mort certaine, possible à tout instant.

---

20) Pour saint Augustin, le passage du temps est perçu et mesuré, lorsque, dans le présent, l'âme voit ce qui est attendu se transformer en passé dans sa mémoire. Lisons cette remarquable analyse synthétique des *Confessions* du philosophe chrétien : « Je m'apprête, écrit ce dernier, à chanter un air que je connais. Avant de commencer, c'est mon attente qui se fixe sur l'ensemble de l'œuvre ; mais, dès que j'ai commencé, à mesure que les parties prélevées sur mon attente deviennent du passé, c'est ma mémoire qui se rend vers elles ; et ainsi les forces vives de mon activité se trouvent distendues entre deux pôles : la mémoire – en raison de ce qui est déjà proféré – et l'attente – en raison de ce qui va l'être. Et cependant mon attention est là, présente, elle par qui transite le futur pour se faire passé. À mesure que se développe ce mouvement, plus s'abrège l'attente et s'allonge la mémoire, jusqu'à tant qu'il n'y ait plus attente, et que l'action soit tout entière passée dans la mémoire. » (C, 1054).

21) À vrai dire, saint Augustin n'est pas le premier à affirmer la réalité psychique du temps. Car, nous savons qu'avant lui, Plotin a déjà soutenu que le déroulement de l'« Âme » était constitutif du temps et de l'espace. Selon *Ennéades*, cette troisième hypostase issue de l'Intelligence, engendre le temps, en engendrant l'univers sensible et mobile. Et celui-ci qui « se meut dans l'âme (car l'univers sensible n'a pas un autre lieu que l'âme) [...] se meut aussi dans le temps qui appartient à cette âme » (PLOTIN, *op. cit.*, p. 144). Or, comme l'indique Paul Ricœur, Plotin a songé à « l'âme du monde » qui supportait l'animation de tous les êtres de l'univers (*Temps et récit, tome 1*, Paris, Seuil, 1983, p. 34). C'est pourquoi, comme le note Frédéric Vengeon, une grande originalité de saint Augustin consiste en ce point : « Pour Augustin, le temps passe dans l'âme humaine, individuelle, singulière. Il n'y a plus d'âme du monde, mais un déploiement autonome et réglé des raisons séminales [...] » (Frédéric VENGEON, *op. cit.*, p. 81).

22) Paul RICOEUR, *Temps et récit, tome 1, op. cit.*, p. 34.

### III. La temporalité de la révolte

Pour analyser, sous l'aspect du temps, la fonction et la nature du mouvement de la révolte camusienne, qui « remet le monde en question à chacune de ses secondes », et qui est « un confrontation perpétuel de l'homme et de sa propre obscurité » (MS, 256), il faut commencer par noter que c'est toujours dans « cet enfer du présent » (MS, 255) que la révolte se lève contre l'absurdité de l'univers et de la condition humaine. Cela signifie que, dans le présent, l'homme ne s'accorde pas avec le monde irrationnel en se révoltant contre le destin noir, inscrit dans ce dernier : considérée comme « l'absurdité la plus évidente » (MS, 259), la mort certaine et toujours possible. L'expérience de la révolte est donc forcément celle du présent.

Mais ne trouvons-nous pas là un léger décalage temporel entre le sujet et l'objet, entre la révolte présente et l'absurde (plus précisément la mort), entre l'homme absurde « tout entier tourné vers la mort » (MS, 259) et sa disparition considérée comme possibilité imminente, et enfin le présent et l'avenir ? Cela concerne cette réalité qu'indique Lévinas : « La mort n'est jamais présente. »<sup>23)</sup> En effet, « tant que nous existons nous-mêmes, écrit Épicure, la mort n'est pas là, et [...] quand la mort est là, nous n'y sommes plus »<sup>24)</sup>. C'est pourquoi, « en réalité, dit Camus, il n'y a pas d'expérience de la mort » (MS, 229) et « nous ne faisons jamais, note Heidegger, tout au plus, qu' "y assister" [au trépas des autres] »<sup>25)</sup>.

Dans *Le Mythe de Sisyphe*, la mort est donc prise non pas comme un réel, mais comme une possibilité à venir. Dans cette perspective, nous ne saurions partager la position de Raymond Gay-Crosier selon laquelle la révolte repose sur « la

23) Emmanuel LÉVINAS, *Le Temps et l'autre*, Paris, PUF, 1979, p. 59.

24) ÉPICURE, *Lettres et Maximes*, texte établi et traduit avec une introduction et des notes par Marcel CONCHE, Paris, PUF, 1987, p. 219.

25) Martin HEIDEGGER, *op. cit.*, p. 292.

corrélation entre l'objet réel et la conscience »<sup>26)</sup>. Cette analyse nous semble valide plutôt pour la notion de révolte collective, analysée dans *L'Homme révolté*, qui peut naître lorsqu'on assiste à la mort réelle et à la souffrance d'autrui, que pour la révolte personnelle, présentée par *Le Mythe de Sisyphe*, contre la mort individuelle n'existant que sous la forme de possibilité à venir. En reprenant l'expression de Lévinas, nous pouvons donc dire que c'est contre « cet éternel avenir de la mort »<sup>27)</sup> que l'homme absurde se révolte toujours dans le présent.

Nous savons par ailleurs que, du fait que « la mort ne peut être vécue »<sup>28)</sup>, certains penseurs tirent une conclusion. Par exemple, « le plus terrifiant des maux, la mort, n'est rien par rapport à nous »<sup>29)</sup>, affirme Épicure. Et Lucrèce lui fait écho : « La mort n'est rien pour nous et ne nous touche en rien. »<sup>30)</sup> Ici on n'est pas très loin de l'idée de Sartre : la mort « n'est, écrit l'auteur de *L'Être et le Néant*, aucunement structure ontologique de mon être »<sup>31)</sup> et elle « ne m'entame pas »<sup>32)</sup>.

Toutefois, à l'encontre de telles positions pour ainsi dire optimistes, Camus ne considère jamais la mort comme un événement lointain ou étranger à notre existence actuelle. Loin de cela, le trépas est, dans *Le Mythe de Sisyphe*, tenu pour une possibilité imminente à laquelle le mortel doit toujours se confronter dans le présent<sup>33)</sup>. Or, pourquoi Camus met-il fortement l'accent sur la certitude et l'imminence de la mort ?

Cela se comprend d'abord par une de ses expériences les plus décisives, c'est-

---

26) Raymond GAY-CROSIER, « La révolte génératrice et régénératrice », in *Cahiers Albert Camus 5, Albert Camus : œuvre fermée, œuvre ouverte ? Actes du colloque du Centre culturel international de Cerisy-la-Salle, Juin 1982*, Paris, Gallimard, 1985, p. 115.

27) Emmanuel LÉVINAS, *op. cit.*, p. 59.

28) Ludwig WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, traduit de l'Allemand par Pierre KLOSSOWSKI, Introduction de Bertrand RUSSELL, Paris, Gallimard, « Tel », 1961, p. 104.

29) ÉPICURE, *op. cit.*, p. 219.

30) LUCRÈCE, *De la nature*, traduit du latin par José Kany-Turpin, Paris, Aubier, 1993, p. 227.

31) Jean-Paul SARTRE, *L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard, 1943, renouvelé en 1970, p. 605.

32) *Ibid.*, p. 606.

à-dire sa maladie chronique. Il parle dans ses *Carnets* de « la sensation de la mort qui désormais [lui] est familière ». En effet l'écrivain pressentait, selon lui, « la mort à la simple vue d'un mouchoir rempli de sang »<sup>34)</sup>. En somme, la tuberculose était pour Camus « une croix<sup>35)</sup> » à porter perpétuellement, et elle l'avait obligé à considérer la mort comme inévitable, comme ce qui le pressait sans cesse.

Toutefois s'arrêter à un simple pessimisme ou un dolorisme serait une conclusion hasardeuse. Camus tournerait le dos à sa mort, s'il n'aimait pas « cette vie avec abandon<sup>36)</sup> ». Le trépas n'est effrayant ou révoltant qu'au sens où il adviendra à tout instant pour anéantir éternellement l'amour et le plaisir de la vie terrestre. Il faut donc toujours prêter attention à la mort. D'ailleurs, pour celui qui ignore la passion et l'amour de vivre, la mort ne semble ni horrible ni tragique, mais indifférente : « Je comprends, dit Camus, que toute mon horreur de mourir tient dans ma jalousie de vivre<sup>37)</sup>. »

Au bout du compte, c'est son désir de la vie et du bonheur qui pousse l'écrivain à « ce dur tête-à-tête avec la mort<sup>38)</sup> ». Et l'anticipation de celle-ci sert toujours à concentrer l'ardeur et la saveur de vivre dans le présent. Ici on n'est pas

---

33) Pour vérifier ce point, il suffit de relever cette image métaphorique qu'élabore *Le Mythe de Sisyphe* pour évoquer l'absurdité de la mort : « La divine disponibilité du condamné à mort devant qui s'ouvrent les portes de la prison par une certaine petite aube, cet incroyable désintéressement à l'égard de tout, sauf la flamme pure de la vie, la mort et l'absurde sont ici, on le sent bien. » (MS, 260). Comme le suggère cette formule métaphorique, le modèle de l'homme absurde est le condamné à mort. L'essentiel est que celui-ci soit sur le point d'être exécuté et que cette exécution ne connaisse pas de sursis.

34) Albert Camus, *Carnets 1935-1948*, op. cit., p. 991.

35) *Ibid.*, p. 980.

36) Albert Camus, *Noces*, op. cit., p. 108.

37) *Ibid.*, p. 114.

38) *Loc. cit.* La position de Camus à l'égard de la mort rencontre cette idée de Pierre Bayle : « Épicure et Lucrèce supposent que la mort est une chose qui ne nous concerne pas, et à laquelle nous n'avons aucun intérêt. [...] Concluons que l'argument d'Épicure et de Lucrèce n'était pas bien arrangé, [...]. Il y a une autre sorte de peur qu'ils doivent combattre ; c'est celle de la privation des douceurs de cette vie. » (Pierre BAYLE, « Lucrèce », in *Dictionnaire historique et critique*, tome IX, Genève, Slatkine Reprints, 1969, p. 527).

très loin de l'homme absurde décrit dans *Le Mythe de Sisyphe*. Épris de la passion acharnée de consommer la vie et le temps, cet homme camusien se révolte inlassablement à l'égard de la mort certaine, toujours possible à tout instant.

Ce qui précède nous mène vers l'analyse essentielle de la conception de la temporalité : « La notion de "temporalité" concerne, en fait, écrit Marcel Conche, la manière dont le temps est vécu par un être dont le destin est la mort. Il s'agit de savoir comment se temporalise un être qui va mourir et qui se sait allant vers la mort (une mort dont le moment demeure indéterminé) [...] »<sup>39)</sup>. Ce que nous devons mettre en lumière, c'est justement la temporalité particulière à l'homme absurde qui se révolte sans cesse contre la fatalité de sa mort, qu'il sait toujours possible.

La révolte commence quand l'homme fait face à la mort qui pourrait arriver dans l'instant suivant, et elle se terminera en constatant que le décès prévu n'a pas eu lieu. Le fait est donc que dès qu'elle commence, elle finira. Or, elle doit, immédiatement et sans aucun délai, de la même façon, se répéter<sup>40)</sup> ou recommencer à l'égard de la mort qui est toujours possible dans l'instant qui suivra l'instant suivant. Dans ces conditions, elle se révèle être le « confrontation perpétuel de l'homme et de sa propre obscurité » (MS, 256), à savoir de sa fatalité absurde de la mort. Elle est donc comparable au travail de Sisyphe.

Ici rappelons que le présent se situe par principe entre le passé et l'avenir. Dans *Le Mythe de Sisyphe*, il peut être considéré comme un intervalle instantané entre le début et l'achèvement du mouvement de la révolte. Plus précisément, le présent éclate entre un passé très récent où la révolte vient de démarrer face à la mort qui pourrait advenir peu après et un avenir très proche où cette révolte va se

---

39) Marcel CONCHE, *op. cit.*, p. 86.

40) Soulignons que c'est la répétition perpétuelle qui caractérise la pensée, et surtout celle de la révolte que Camus développe dans *Le Mythe de Sisyphe* : « J'exalte l'homme devant ce qui l'écrase et ma liberté, ma révolte et ma passion se rejoignent alors dans cette tension, cette clairvoyance et cette répétition démesurée. » (MS, 279).

terminer en vérifiant l'irréalité de cette mort prévue. L'homme absurde peut donc saisir et actualiser son présent individualisé, éphémère mais intense et tendu, non par l'horloge, mais par le mouvement cyclique de commencement et de fin de sa révolte consciente.

C'est pourquoi, à condition que sans cesse, sans repos, l'homme absurde se révolte contre la mort certaine et toujours possible, « le présent et la succession des présents devant une âme sans cesse consciente », cette temporalité « idéal[e]<sup>41)</sup> » (MS, 262) et extrême, que Camus tire de son raisonnement sur l'absurdité de la condition humaine, peut être mise en œuvre.

## Conclusion

Grâce à tout ce qui précède, nous pouvons finalement nous demander si *Le Mythe de Sisyphe* tient le présent pour « l'instant » qui est une sorte de présent infiniment court, fuyant et insaisissable, comme le note Camus<sup>42)</sup>. Certes, dans le

---

41) Dans cette temporalité idéale de la révolte, il est très difficile de ne pas trouver un équilibre tendu entre ces « deux méthodes de pensée, celle de La Palisse et celle de Don Quichotte » (MS, 222). Le fait que la mort est inévitable et toujours possible est une vérité évidente ou une lapalissade, bien que l'on l'oublie très souvent dans la vie quotidienne : « Je connais, dit Camus, une autre évidence : elle me dit que l'homme est mortel. On peut compter cependant les esprits qui en ont tiré les conclusions extrêmes. » (MS, 231). En reconnaissant clairement cette condition absurde de mortel, tenter de se révolter à tous les moments présents contre celle-ci fait partie des aventures extrêmes, quasi impossibles. Cela ne saurait donc se passer non seulement d'« être fidèle à l'évidence » (MS, 253) de l'absurdité de la mort toujours possible, mais aussi d'exalter une passion presque donquichottesque. En somme, il s'agit du « délire ordonné » (MS, 283), si on reprend l'expression de Camus.

42) Lisons ce passage de *L'Envers et l'endroit* : « Si une angoisse encore m'étreint, c'est de sentir cet impalpable instant glisser entre mes doigts comme les perles du mercure. » (Albert Camus, *L'Envers et l'endroit*, in *Œuvres complètes 1*, op. cit., p. 71). Certes l'instant qui est un présent infiniment court échappe toujours à notre conscience. Mais à ce propos Marcel Conche indique : « N'être plus est une possibilité permanente. Je puis mourir à tout instant. N'est-ce pas même cette possibilité permanente de la mort qui impose la notion d'instant ? » (Marcel CONCHE, op. cit., p. 88). C'est en ce sens que l'on lit souvent dans notre article : la mort est possible à tout instant ; le trépas adviendra à l'instant suivant, etc.

langage français, l'instant est synonyme du présent, et il est assez douteux, comme l'indique Anne Prouteau<sup>43)</sup>, que Camus distingue toujours strictement ces deux notions temporelles. Toutefois, notre travail ne saurait les identifier complètement, parce que, comme l'indique clairement Paul Ricœur, considérer le présent ou le moment actuel comme l'instant ponctuel qui ne se trouve dans aucune durée, pose inévitablement « le paradoxe de l'inexistence du “maintenant” »<sup>44)</sup>. De plus, si on affirme que le temps durable et mesurable est fait de tels instants quasi inexistants (parce qu'ils ne sont jamais durables), celui-ci n'existerait plus au sens où il se composerait logiquement d'éléments de non-être<sup>45)</sup>.

Sur cette question importante, nous pouvons supposer que du moins dans le raisonnement du *Mythe de Sisyphe*, le présent n'est pas réductible à l'instant ponctuel, insaisissable, sans aucune étendue. Il est d'abord très significatif qu'en filant une métaphore spatiale, Camus décrive le temps de la vie propre à l'homme absurde : « Cet enfer du présent, c'est enfin son royaume » (MS, 255). Cela suggère que le présent n'est pas forcément un instant ponctuel qui échappe complètement à la conscience et à l'expérience ordinaires de l'humain. Camus semble attribuer, sur le plan plutôt pratique que théorique, une certaine étendue au moment présent, parce qu'il compare ce dernier à un espace qui est tantôt l'enfer, tantôt le royaume, c'est-à-dire à un lieu d'expérience où l'homme trouve son existence, sa souffrance, son bonheur, sa chance de révolte<sup>46)</sup>.

---

43) Dans l'introduction de son livre, intitulé *Albert Camus ou le présent impérissable*, Anne Prouteau précise : « Nous signalons d'ores et déjà que nous emploierons indifféremment, comme Camus le fait lui-même, les termes “instant”, “présent”, “l'instant présent” ou même parfois “le maintenant”. » (ANNE PROUTEAU, *Albert Camus ou le présent impérissable*, Paris, l'Harmattan, 2008, p. 15).

44) Paul RICOEUR, *Temps et récit, tome III, Le temps raconté, op. cit.*, p. 336.

45) Cette vision du temps et de l'instant ne saurait s'accorder avec celle de l'auteur du *Mythe de Sisyphe*. Celui-ci déclare : « Il faut vivre le temps et mourir avec lui [...] je veux m'allier au temps. » (MS, 278 et 279).



Il faut qu'« il y ait, écrit Ricœur, un commencement et une fin, donc un intervalle mesurable »<sup>47)</sup> pour mesurer le temps. À ce propos, comme on l'a noté, le moment présent particulier à l'homme absurde est mesuré et considéré non comme un instant ponctuel qui n'a aucune étendue, mais comme un intervalle très court entre le début et l'achèvement de sa révolte : celle-ci qui vient de démarrer contre la mort potentiellement très proche va se terminer tout de suite, en constatant l'irréalité de cette mort prévue.

En outre, notre conclusion n'est pas très éloignée de certaines essences des deux célèbres idées classiques du temps. Selon Aristote, celui-ci est saisi et mesuré, lorsque « nous percevons l'antérieur et postérieur » (P. 183) dans un même mouvement. L'homme camusien, pour sa part, peut saisir, vivre et épuiser son temps ou son présent dans un bref intervalle entre le commencement « antérieur » et la fin « postérieure » de sa révolte consciente et tendue. D'ailleurs, ce n'est plus le mouvement des aiguilles de l'horloge, mais celui de la révolte spirituelle et répétitive de l'homme absurde qui, dans « son âme sans cesse consciente » (MS, 262), mesure et continue à mesurer le temps, considéré comme la succession des présents. Il nous est donc difficile de ne pas retrouver là la pensée de saint Augustin, selon laquelle le temps, dont l'essence n'est autre que le présent, n'existe pas hors de l'âme.

Au bout du compte, en répétant un tel mouvement cyclique de la révolte consciente, l'homme absurde ne cesse de consommer le temps de sa vie, marqué par « le présent et la succession des présents » (MS, 262). En continuant à s'actualiser ou à se temporaliser, il « ne se sépare pas du temps » (MS, 269), au sens où ce

---

46) En 1956, Camus déclare : « Tout ce qui est devant moi d'une manière sensible, tout ce qui peut me faire souffrir ou me donner de la joie, c'est mon présent. » (Albert Camus, « L'Avenir de la civilisation européenne », in *Œuvres complètes III, 1949-1956*, Édition publiée sous la direction de Jacqueline LÉVI-VALENSI, Paris, Gallimard, 2008, p. 1012).

47) Paul RICOEUR, *Temps et récit, tome I, op. cit.*, p. 36.

dernier marche avec sa révolte acharnée et perpétuelle contre l'absurde, contre la mort à venir.