

Albert CAMUS
philosophe et écrivain français [1913-1960]

(1945)

"Remarque sur la révolte."

Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, bénévole,
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi
Courriel: jean-marie_tremblay@uqac.ca
Site web pédagogique : <http://www.uqac.ca/jmt-sociologue/>

Dans le cadre de: "Les classiques des sciences sociales"
Une bibliothèque numérique fondée et dirigée par Jean-Marie Tremblay,
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi
Site web: <http://classiques.uqac.ca/>

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi
Site web: <http://bibliotheque.uqac.ca/>

Politique d'utilisation de la bibliothèque des Classiques

Toute reproduction et rediffusion de nos fichiers est interdite, même avec la mention de leur provenance, sans l'autorisation formelle, écrite, du fondateur des Classiques des sciences sociales, Jean-Marie Tremblay, sociologue.

Les fichiers des Classiques des sciences sociales ne peuvent sans autorisation formelle:

- être hébergés (en fichier ou page web, en totalité ou en partie) sur un serveur autre que celui des Classiques.
- servir de base de travail à un autre fichier modifié ensuite par tout autre moyen (couleur, police, mise en page, extraits, support, etc...),

Les fichiers (.html, .doc, .pdf, .rtf, .jpg, .gif) disponibles sur le site Les Classiques des sciences sociales sont la propriété des **Classiques des sciences sociales**, un organisme à but non lucratif composé exclusivement de bénévoles.

Ils sont disponibles pour une utilisation intellectuelle et personnelle et, en aucun cas, commerciale. Toute utilisation à des fins commerciales des fichiers sur ce site est strictement interdite et toute rediffusion est également strictement interdite.

L'accès à notre travail est libre et gratuit à tous les utilisateurs. C'est notre mission.

Jean-Marie Tremblay, sociologue
Fondateur et Président-directeur général,
[LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES.](#)



REMARQUE

Ce livre est du domaine public au Canada parce qu'une œuvre passe au domaine public 50 ans après la mort de l'auteur(e).

Cette œuvre n'est pas dans le domaine public dans les pays où il faut attendre 70 ans après la mort de l'auteur(e).

Respectez la loi des droits d'auteur de votre pays.

OEUVRES D'ALBERT CAMUS

Aux Éditions Gallimard

L'ENVERS ET L'ENDROIT, *essais*.

NOCES.

L'ÉTRANGER. Roman.

LE MYTHE DE SISYPHE.

LE MALENTENDU suivi de CALIGULA.

LA PESTE. Récit.

L'ÉTAT DE SIÈGE. Théâtre

ACTUELLES :

I. CHRONIQUES 1944-1948.

II. CHRONIQUES 1948-1953

III. CHRONIQUES ALGÉRIENNES, 1939-1958

LES JUSTES. Théâtre.

L'HOMME RÉVOLTÉ. Essai.

L'ÉTÉ. Essai.

LA CHUTE. Récit.

L'EXIL ET LE ROYAUME. Nouvelles

DISCOURS DE SUÈDE

CARNETS

I. Mai 1935-février 1941.

II. Janvier 1942-mars 1951.

III. Mars 1951-décembre 1959.

Journaux de voyage.

Correspondance avec Jean Grenier.

Adaptations théâtrales

LA DÉVOTION À LA CROIX, de Pedro Calderon de la Barca.

LES ESPRITS, de Pierre de Larivey.

REQUIEM POUR UN NONNE, de William Faulkner.

LE CHEVEALIER D'OLMEDO, de Lope de Vega.

LES POSSÉDÉS, d'après le roman de Dostoïevski.

Cahiers Albert Camus

I. La mort heureuse. Roman.

II. Paul Viallaneiz : *Le premier Camus*, suivi d'*Écrits de jeunesse d'Albert Camus*.

III. Fragments d'un combat (1938-1940) - Articles d'Alger Républicain.

IV. Caligula (version de 1941), théâtre.

V. Albert Camus : œuvre fermée, œuvre ouverte ? Actes du colloque de Cerisy (juin 1982)

VI. Albert Camus éditorialiste à *L'Express* (mai 1955-février 1958).

Aux Calman-Lévy

Réflexions sur la guillotine, in *Réflexions sur la peine de mort*, de Camus et Koestler, essai.

À l'Avant-scène

Un cas intéressant. Adaptation de Dino Buzzati. Théâtre.

Cette édition électronique a été réalisée par Jean-Marie Tremblay, bénévole, professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi et fondateur des Classiques des sciences sociales, à partir de :

Albert CAMUS [1913-1960]

Remarque sur la révolte.

Un texte publié dans l'ouvrage collectif **L'existence**. Essais par Albert Camus, Benjamin Fondane, M. de Gandillac, Étienne Gilson, J. Grenier, Louis Lavelle, René Le Senne, Brice Parain et A. de Waelhens, pp. 9-23. Paris : Les Éditions Gallimard, 1945, 185 pp. Collection : Métaphysique, no 1.

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Comic Sans, 12 points.

Pour les citations : Comic Sans, 12 points.

Pour les notes de bas de page : Comic Sans, 12 points.

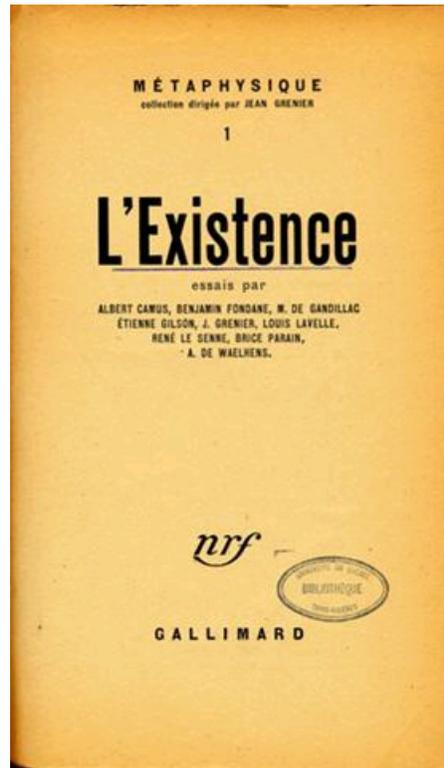
Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2008 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format : LETTRE (US letter), 8.5" x 11")

Édition numérique réalisée le 30 mars 2010 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, province de Québec, Canada.

Albert CAMUS
philosophe et écrivain français [1913-1960]

"Remarque sur la révolte".



Un texte publié dans l'ouvrage collectif **L'existence**. Essais par Albert Camus, Benjamin Fondane, M. de Gandillac, Étienne Gilson, J. Grenier, Louis Lavelle, René Le Senne, Brice Parain et A. de Waelhens, pp. 9-23. Paris : Les Éditions Gallimard, 1945, 185 pp. Collection : Métaphysique, no 1.

Albert Camus
"Remarque sur la révolte." (1945)

Un texte publié dans l'ouvrage collectif **L'existence**. Essais par Albert Camus, Benjamin Fondane, M. de Gandillac, Étienne Gilson, J. Grenier, Louis Lavelle, René Le Senne, Brice Parain et A. de Waelhens, pp. 9-23. Paris : Les Éditions Gallimard, 1945, 185 pp. Collection : Métaphysique, no 1.

I

Qu'est-ce qu'un homme révolté ? C'est d'abord un homme qui dit non. Mais s'il refuse, il ne renonce pas : c'est aussi un homme qui dit oui. Entrons dans le détail avec le mouvement de révolte. Un fonctionnaire qui a reçu des ordres toute sa vie juge soudain inacceptable un nouveau commandement. Il se dresse et dit non. Que signifie ce non ?

Il signifie par exemple : « les choses ont assez duré », « il y a des limites qu'on ne peut pas dépasser », « jusque-là oui, au-delà non », ou encore « vous allez trop loin ». En somme, ce non affirme l'existence d'une frontière. Cette idée se retrouve sous une autre forme encore dans ce sentiment du révolté que l'autre « exagère », « qu'il n'y a pas de raisons pour », enfin « qu'il outre passe son droit », la frontière, pour finir, fondant le droit. La révolte ne va pas sans le sentiment d'avoir soi-même en quelque façon et quelque part raison. C'est en cela que le fonctionnaire révolté dit à la fois oui et non. Car il affirme, en même temps que la frontière, tout ce qu'il détient et préserve en deçà de la frontière. Il affirme qu'il y a en lui quelque chose qui vaut qu'on y prenne garde. D'une certaine manière, il croit avoir raison contre l'ordre qui l'opprime. En même temps que la répulsion à l'égard de l'intrus, il y a dans toute révolte une adhésion entière et instantanée de l'homme à une certaine part de l'expérience humaine. Mais quelle est cette part ?

On pourrait avancer que le non du fonctionnaire révolté représente seulement les actes qu'il se refuse à faire. Mais on remarquera que ce *non* signifie aussi bien « il y a des choses que je ne peux pas faire » que « il y a des choses que vous ne pouvez pas faire ». On voit déjà que l'affirmation de la révolte s'étend à quelque chose qui transcende l'individu ^[1], qui le tire de sa solitude supposée, et qui fonde une valeur. On se bornera, pour le moment, à identifier cette valeur avec ce qui, en l'homme, demeure irréductible.

Précisons au moins qu'il s'agit bien d'une valeur. Si confusément que ce soit, il y a prise de conscience consécutive au mouvement de révolte. Cette prise de conscience réside dans la perception soudaine d'une valeur à laquelle l'homme peut s'identifier totalement. Car cette identification jusqu'ici n'était pas sentie réellement. Tous les ordres et les exactions antérieurs au mouvement d'insurrection, le fonctionnaire les souffrait. Souvent même, il avait reçu sans réagir des ordres plus révoltants que celui qui déclenche son mouvement. Mais il y apportait de la patience, incertain encore de son droit. Avec la perte de la patience, avec l'impatience, commence un mouvement qui peut s'étendre à tout ce qui, auparavant, était accepté. Ce mouvement est presque toujours rétroactif. Le fonctionnaire, à l'instant où il n'admet pas la réflexion humiliante de son supérieur, rejette en même temps l'état de fonctionnaire tout entier. Le mouvement de révolte le porte plus loin qu'il n'était dans le simple refus. Il prend de la distance par rapport à son passé, il transcende sa propre histoire. Installé auparavant dans un compromis, il se jette d'un coup dans le Tout ou Rien ; ce qui était d'abord la part irréductible de l'homme devient l'homme tout entier. L'homme prend conscience dans le mouvement de sa révolte d'une valeur où il croit pouvoir se résumer. Mais on voit qu'il prend conscience à la fois d'un « tout » encore assez obscur et d'un « rien » qui signifie exactement la possibilité de sacrifice de l'homme à ce tout. Le révolté, veut être tout, c'est-à-dire cette valeur dont il a soudain pris conscience et dont il veut qu'elle soit dans sa personne reconnue et acceptée - ou rien, c'est-à-dire être déchu par la force qui le domine. À la limite, il acceptera de mourir. Il met en balance la mort et ce qu'il appellera par exemple sa liberté. Il s'agit donc bien d'une valeur et une étude détaillée de la notion de révolte devrait tirer de cette simple remarque l'idée que la révolte, contrairement à une opinion courante, et bien qu'elle naisse dans ce que l'homme a de plus strictement individuel, met en cause la notion même d'individu. Car si l'individu, dans les cas extrêmes, accepte de mourir et meurt dans le mouvement de sa révolte, il montre par là qu'il se sacrifie au bénéfice d'une vérité qui dépasse sa destinée individuelle, qui va plus loin que son existence personnelle. S'il préfère la chance de la mort à la négation de cette part de l'homme qu'il défend, C'est qu'il estime cette dernière plus générale que lui-même. La part que le révolté défend, il a le sentiment qu'elle lui est commune avec tous les hommes. C'est de là qu'elle tire sa soudaine transcendance. C'est pour toutes les existences en même temps que le fonctionnaire se dresse lorsqu'il juge que, par tel ordre, quelque chose en lui est nié qui ne lui appartient pas seulement, mais qui est un lieu commun où tous les hommes, même celui qui l'insulte et l'opprime, ont une solidarité toute prête. Il y a une complicité des victimes qui n'est ni plus ni moins évidente que la complicité qui unit à la victime le bourreau.'

On trouvera une confirmation de cela dans deux observations élémentaires. On remarquera d'abord que le mouvement de révolte n'est pas dans son essence un mouvement d'égoïsme. Car on se révolte aussi bien contre le bonheur, le poids de la gloire, l'excès des biens, etc., etc... On se révolte aussi contre soi-même et ce mouvement où l'homme se dresse contre l'homme lui-même, et qui demanderait une étude précise et étendue, montre au moins le caractère profondément désintéressé de toute révolte. Remarquons ensuite que la révolte ne naît pas seulement et forcément chez l'opprimé, mais qu'elle peut naître aussi au spectacle de l'oppression. Il y a dans ce cas identification à l'autre individu. Il ne s'agit pas d'identification psychologique, subterfuge par lequel l'individu sentirait en imagination que c'est à lui que l'offense s'adresse (car il arrive au contraire qu'on ne supporte pas de voir infligées à d'autres des offenses que nous-mêmes avons subies sans révolte). Il y a seulement identification de destinées et prise de parti. L'individu n'est donc pas à lui seul cette valeur qu'il veut défendre. Il faut tous les hommes pour la composer. C'est dans la révolte que l'homme se dépasse dans autrui, et, de ce point de vue, la solidarité humaine est métaphysique.

Du moins, voici un premier progrès que l'esprit de révolte fait faire à une réflexion d'abord pénétrée de l'absurdité et de l'apparente stérilité du monde. Dans l'expérience absurde, la tragédie est individuelle. À partir du mouvement de révolte, elle a conscience d'être collective. Elle est l'aventure de tous. Le premier progrès d'un esprit saisi d'étrangeté est de reconnaître qu'il partage cette étrangeté avec tous les hommes et que la réalité humaine dans sa totalité souffre de cette distance par rapport à soi et au monde. Le mal qu'éprouvait jusque-là un seul homme devient peste collective. De cette solidarité reconnue, il est possible de tirer ceci : il n'y a que l'homme qui mérite que l'homme lui soit sacrifié. C'est la morale des complices. Une telle affirmation, bien entendu, ne peut être fondée que par la découverte, dans la révolte, de cette valeur qu'il faut encore préciser.

*
* *

Cette valeur n'est pas négative. On peut éclairer son aspect positif par rapport à une notion comme celle du ressentiment. En effet, et toujours à l'origine, le mouvement de révolte n'est qu'à peine un mouvement de revendication, au sens fort du mot. La révolte n'est pas le ressentiment. Elle vise à « faire respecter » quelque chose, ce qui implique que cela qu'on veut faire respecter est le plus important, a été reconnu d'abord.

C'est pour cela qu'il est impossible de l'identifier au ressentiment comme le fait Scheler dans ses observations. Sa critique du ressentiment dans l'humanitarisme (dont il traite comme de la forme non chrétienne de l'amour des hommes) s'appliquerait peut-être, avec beaucoup de nuances, à certaines formes, bien définies, d'humanitarisme ou de doctrine révolutionnaire. Mais elle tombe à faux dans ce qui concerne la révolte humaine contre sa condition, le mouvement qui dresse l'individu pour la défense d'une dignité commune à tous les hommes. Scheler démontre en effet que l'humanitarisme s'accompagne de la haine du monde. On aime l'humanité pour ne pas avoir à aimer les êtres. Cela est juste dans quelques cas, et on comprend mieux Scheler lorsqu'on voit que l'humanitarisme pour lui est représenté par Bentham et Rousseau. Mais la passion de l'homme pour l'homme peut naître d'autre chose que du calcul arithmétique du plaisir ou d'une confiance théorique dans la nature humaine. En face des utilitaristes ou d'Émile, il y a Nietzsche et Ivan Karamazov. Il y a le choix de l'ordre humain contre l'ordre de Dieu, cette logique en existence qui va du mouvement de révolte à la révolte métaphysique. Scheler, qui le sent aussi, résume cette conception en affirmant qu'elle consiste à dire qu'il n'y a pas au monde assez d'amour pour qu'on le gaspille sur d'autres que sur l'être humain. Mais la révolte amène seulement à dire qu'on ne voit pas qui, en dehors de l'être humain, est digne de l'amour - et de cet amour supérieur qui naît d'une condition partagée. On n'élit pas dans ce cas un idéal abstrait par pauvreté de cœur, dans une idée de revendication stérile, mais on choisit, au contraire, la part la plus concrète de l'expérience pour la défendre contre ce qui l'opprime. On affirme qu'il est une part de l'homme supérieure à la condition qui lui est faite. Lorsque Heathcliff préfère son amour à Dieu et demande l'enfer pour être réuni à celle qu'il aime, ce n'est pas le ressentiment abstrait qui parle, mais l'expérience brûlante de toute une vie. C'est le même mouvement qui fait dire à Maître Eckhart, hors de toute orthodoxie et dans un accès surprenant d'hérésie, qu'il préfère l'enfer avec Jésus au ciel sans lui. C'est le mouvement même de l'amour. On ne saurait donc trop insister sur ce caractère singulier du mouvement de révolte qui dit oui aussi bien que non. En même temps qu'il est apparemment un mouvement négatif puisqu'il ne crée rien, il est profondément positif puisqu'il révèle en l'homme ce qui est à défendre, donc ce qui est pour tous les hommes. Dans l'ordre de l'expérience humaine, la révolte a le même sens que le cogito ^[21] dans l'ordre de la pensée. Elle est la première vérité et elle crée la première valeur.

*
* *

Cette valeur n'est pas relative. On pourrait en douter. Avec les époques et les civilisations, en effet, les raisons pour lesquelles on se révolte changent apparemment. Il est évident qu'un paria hindou, un guerrier inca, un primitif de l'Asie centrale, n'ont pas la même idée de la révolte. On pourrait même établir avec une probabilité extrêmement grande que la notion de révolte n'a pas de sens dans ces cas précis. Cependant, un esclave grec, un serf, un condottiere de la Renaissance, un bourgeois parisien de la Régence, un intellectuel russe des années 1900 ou un ouvrier moderne pourraient différer sur les raisons de la révolte, ils se rencontreraient pour reconnaître sa légitimité.

Autrement dit, le problème de la révolte semble de sens précis qu'à l'intérieur de la pensée européenne. Sur le plan social, on pourrait être plus explicite encore en remarquant avec Scheler que l'esprit de révolte s'exprime, difficilement dans les sociétés où les inégalités sont très grandes (castes hindoues) ou, au contraire, dans celles où l'égalité est absolue (certaines sociétés primitives). Socialement parlant, l'esprit de révolte n'est possible que dans les groupes où une égalité théorique recouvre de grandes inégalités de fait. Cela reviendrait à dire que le problème de la révolte n'a de sens que dans notre société contemporaine. Et l'on serait tenté d'affirmer avec Scheler lui-même qu'il est étroitement lié au développement de la notion d'individu, si les remarques précédentes ne nous avaient déjà mis en garde contre cette conclusion.

Sur le plan de l'évidence, tout ce qu'on peut tirer de la remarque de Scheler, c'est que, par la théorie de la liberté politique, il y a dans la société accroissement dans l'homme de la notion d'homme, et, par la pratique de cette même liberté, insatisfaction correspondante. La liberté de fait ne s'est pas accrue proportionnellement à la conscience que l'homme en a prise. De cette observation, on ne peut tirer que ceci : la révolte est le propre de l'homme informé, qui possède une conscience élargie de ses droits. Mais rien ne nous permet de dire qu'il s'agit seulement des droits de l'individu, puisque, par la solidarité que nous avons signalée plus haut, il semble bien au contraire qu'il s'agisse d'une conscience que l'espèce humaine prend de plus en plus d'elle-même dans son aventure commune. En fait, si l'Inca, le paria hindou, etc... ne se posent pas le problème de la révolte, c'est qu'il a été résolu par eux dans une tradition et avant qu'ils aient pu se le poser, la réponse étant le sacré. Si dans le monde sacré, on ne trouve pas le problème de la révolte, c'est qu'en vérité on n'y trouve aucun problème métaphysique, toutes les réponses étant données en une fois. La métaphysique est remplacée par le mythe. Il n'y a plus d'interrogation, il n'y a que des réponses et d'éternels commentaires. Mais dès que l'homme se place en dehors des catégories du sacré, il est interrogation et révolte. L'homme révolté, c'est l'homme jeté hors du sacré et appliqué à revendiquer un ordre humain où toutes les réponses soient humaines. Dès ce moment, toute interrogation, toute parole est révolte alors que dans le monde du sacré toute parole est action de grâces. Il serait possible de montrer ainsi qu'il ne peut y avoir pour un esprit humain que deux univers possibles, celui du sacré (ou pour parler le langage chrétien, de la grâce) et celui de la révolte. La disparition de l'un équivaut à l'apparition de l'autre, quoique cette apparition puisse se faire sous des formes déconcertantes. Là aussi le Tout ou Rien se pose dans son exigence la plus étroite, le choix dans son intransigeance.

La relativité apparente du problème de la révolte tient ainsi dans le fait qu'aujourd'hui des sociétés entières ont pris leur distance par rapport au sacré et que le spectacle de la révolte nous est donné à l'échelle historique. Cela prouve que même sur le plan de l'histoire, le problème est métaphysique. L'extrême dénuement qui en résulte pour la pensée contemporaine force l'individu à l'entreprise incroyable qui consiste en même temps à repenser le monde et à recréer l'homme. Ainsi c'est un principe d'activité qui est mis au coeur de toute conscience. Si elle prend sa naissance dans un mouvement individuel, la révolte ne cesse de transcender ce mouvement. Dire que le problème est relatif à l'époque n'est donc nullement dire qu'il n'est pas premier dans l'homme et qu'il n'a de valeur que dans le cadre d'une morale individualiste. C'est dire au contraire que l'époque, à force de contestations, met au premier plan l'une des dimensions essentielles de l'homme. C'est une valeur authentique, c'est-à-dire une raison d'agir, qui nous est donc fournie par la révolte.

II

Quand on veut donner un contenu plus précis encore à l'affirmation du révolté, on peut dire que l'histoire, à ce stade de la description, ne nous apprend pas grand'chose. Pourtant, si la révolution est la satisfaction que se donne le mouvement de révolte commun à beaucoup d'hommes, son histoire devrait nous enseigner. À la limite en effet, la révolution est un parti pris extrême en faveur de cette part de l'homme qui ne veut pas s'incliner et un essai pour lui donner son règne dans le temps. Et, comme dans l'expérience qui est envisagée ici, rien ne peut être considéré en dehors de l'histoire, la révolution, pour un esprit extérieur au sacré, est en principe le seul acte légitime et cohérent.

En théorie, le mot révolution garde le sens qu'il a en astronomie. C'est un mouvement qui boucle la boucle, qui passe d'un gouvernement à l'autre après une translation complète. C'est par là qu'il se distingue déjà du mouvement de révolte. Le mot fameux : « Non, Sire, ce n'est pas une révolte, c'est une révolution » met l'accent sur cette différence essentielle. Il signifie exactement : « C'est la certitude d'un nouveau gouvernement ». Le mouvement de révolte, au contraire, et à son origine, tourne court. Il n'est qu'un témoignage. C'est que la révolution commence à partir de l'idée claire. Exactement, elle est le passage de l'idée dans l'expérience historique, quand la révolte au contraire est le mouvement qui mène de J'expérience individuelle à l'idée. Alors que l'histoire, même collective, d'un mouvement de révolte, est toujours celle d'un engagement sans issue dans les faits, d'une protestation obscure qui n'engage ni système ni raisons, une révolution est une tentative pour modeler l'acte sur une idée, pour façonner le monde dans un cadre théorique. Mais en fait et précisément pour les mêmes raisons, on peut dire qu'il n'y a jamais eu de révolution dans l'histoire, car il ne peut y avoir qu'une révolution et son caractère est d'être définitive. Le mouvement qui semble achever la boucle en entame déjà une nouvelle et l'histoire des hommes n'est que la somme de leurs révoltes successives. S'il y avait *une fois* révolution, il n'y aurait plus d'histoire. Quand on dit que les peuples heureux n'en ont pas, on s'oblige à dire, puisqu'il y a toujours histoire, que-les peuples ne sont jamais heureux - ou que, du moins, il n'arrive jamais qu'ils le

soient toujours. Autrement dit, le mouvement qui peut trouver une expression claire dans l'espace n'est qu'une approximation dans le temps. Ce qu'on appelait sans sourire au XIXe siècle l'émancipation progressive du genre humain apparaît seulement comme une suite ininterrompue de révoltes qui se dépassent quelquefois et tentent de trouver leur forme dans l'idée mais qui n'arrivent pas à la révolution unique et définitive, celle qui stabiliserait tout au ciel et sur la terre. Ainsi plutôt que d'une émancipation, il serait plus vrai de parler d'une affirmation progressive et jamais achevée de l'homme par lui-même. Cet inachèvement perpétuel de toute révolution devrait nous renseigner, de façon négative du moins, sur le caractère propre à la valeur même de la révolte. Si elle avait chance d'être précisée, elle permettrait alors de donner un sens à cette révolution définitive, qui paraît être, toute philosophie étant action, le but idéal de la pensée en lutte.

Si l'on se bornait à dire que le contenu de la valeur affirmée est, à en juger par l'histoire, justice et liberté, on ne dirait pas grand'chose. Car on trouvait déjà dans le mouvement de révolte, en même temps que la notion confuse d'un droit les idées connexes de justice^[3] et de liberté. Mais l'expérience montre qu'il s'agit d'une justice et d'une liberté sans cesse remises en question. L'histoire des révolutions montre que ces deux notions sont au principe de toutes les revendications et que cependant, pour finir, elles entrent presque toujours en conflit comme si leurs exigences mutuelles se trouvaient inconciliables. Il y a dans toute révolution une étape où elle suscite un mouvement de révolte opposé qui indique ses limites et annonce ses possibilités d'échec. Assez rapidement les forces de la liberté se dressent contre celles de la justice ou inversement. C'est le moment où la révolte humaine entame une nouvelle boucle. De même un examen des grandes tentatives historiques de révolutions définitives telles que le Christianisme, les grandes révolutions métaphysiques modernes (même lorsqu'elles semblent nier la métaphysique), la révolution nietzschéenne, devrait montrer en clair cette opposition du mouvement de révolte et des acquisitions de toute révolution.

Il n'est pas question ici de donner à cet échec ses raisons. Il est particulier à la réalité humaine que, dans une certaine mesure, il semble caractériser. Mais il est possible de voir en quoi il consiste dans le temps. Il consiste dans la perte de la complicité et la négation de la solidarité humaine découverte dans la révolte. Les révolutions échouent dans la mesure où elles oublient de maintenir cette complicité pour laquelle elles se sont mises en oeuvre. Car la complicité peut se perdre ou dans le silence ou dans le mensonge. Dans le premier cas, on pose le problème de la violence (ou silence imposé), dans le second celui du réalisme politique (ou mensonge de principe). Qu'on se taise (et clans ce cas le chrétien aussi se tait, mais c'est Dieu qui lui fait violence) ou qu'on mente, la complicité est perdue et avec elle l'exigence propre à la révolte. La révolte se nie alors elle-même et s'oblige du même coup à prendre un nouvel élan. La valeur que nous cherchons à décrire est donc, sous l'un de ses aspects, complicité active des hommes entre eux. On comprend ainsi que le mouvement de révolte se répète. Car s'il est possible de vivre sans désespérer dans un monde absurde, il n'est pas possible de le faire dans celui du mensonge. On reconnaîtra cette affirmation en revenant à la solidarité métaphysique. Dans le monde absurde, le révolté garde encore une certitude. C'est la solidarité avec les hommes dans une même aventure, le fait que l'épicier et lui sont tous les deux frustrés. Il y a complicité reconnue. À partir du moment où les hommes se taisent ou ne sont plus que le passage et l'écho d'un verbe divin^[4], à partir du moment où les hommes mentent (réalisme politique) la complicité est, non pas perdue, cela n'est jamais possible, mais niée, et le désespoir commence avec la négation de la première vérité apportée par la révolte, à savoir que l'homme n'est pas seul.

Il serait possible encore de montrer que la perte de la complicité vient toujours d'une prétention à l'absolu. Quand la révolution vise à la justice absolue ou la liberté absolue, elle est amenée à l'affirmation d'un rationalisme ou d'un déterminisme total qui contredit la nature même de l'affirmation révoltée. Car cette affirmation contenue dans la révolte est une prise de parti en faveur de ce qu'il y a de plus limité et de plus relatif dans l'homme. La part irréductible de l'homme, celle qui sert de base à la complicité, c'est la part opprimée et persécutée qu'il doit toujours et par un effort incessant soutenir devant ce qui l'écrase. La complicité ne peut être maintenue que dans le relatif, Et de ce point de vue toute révolution doit tenir compte du caractère limité de l'expérience humaine, laisser cours à la parole, accepter l'approximation. La révolution définitive ne peut être que pessimiste^[5]. La seule révolution à la mesure de l'homme devrait résider dans une conversion au relatif qui signifierait exactement fidélité à la condition humaine. La révolte contre le pouvoir absolu suppose toujours qu'on peut se passer de pouvoir absolu - c'est-à-dire s'arranger des pouvoirs relatifs qui nous sont concédés. De là que toute attitude de révolte, politique ou métaphysique, implique une action dans le relatif, un service à l'homme. Dans ce sens, tout geste humain qui ne vise pas à l'éternel est révolte. L'action du secrétaire de syndicat qui tient ses fiches à jour est révolte métaphysique au même titre que l'élan spectaculaire qui dresse Byron devant Dieu^[6].

On pourrait dire ainsi, avec beaucoup de nuances, et en réservant les développements ultérieurs, que la révolution définitive serait la complicité totale. On voit qu'il s'agit là d'une limite idéale. Mais sur le plan humain, considéré comme donnée de fait, on peut admettre des moyens termes et des approximations. C'est entre l'éternel et le relatif par exemple que le fossé est infranchissable. Hors de l'éternité, il y a perfectionnement. On peut dire que dans la mesure où l'homme aide à la complicité, il aide à la révolution définitive. La sincérité est ici le principe de sa libération. Elle est un effort appliqué (conscient d'ailleurs des travestissements possibles) pour renforcer la solidarité humaine.

Un examen philosophique des révolutions devrait donc nous amener à préciser le contenu d'une valeur révélée par le mouvement de révolte. Cette valeur nous permet déjà d'affirmer que toute révolution dépasse le politique pour affirmer la révolte de l'homme contre son destin, que la solitude de l'homme n'est jamais que l'oeuvre des hommes et que la révolte est avant tout affirmation de la parole et de la

III

Sur le plan de la révolte métaphysique, cet ensemble d'observations peut encore se préciser. Le mouvement de la révolte affirme l'existence d'un droit de l'homme à quelque chose, dépasse l'individu dans cette affirmation et la généralise à toute les consciences humaines. Mais en même temps, il est bien évident que le fonctionnaire dressé contre son supérieur affirme expressément l'existence de ce supérieur. Le non du révolté met en évidence la limite qu'il prétend tracer entre ce qu'il veut défendre et ce qui l'opprime. Mais, en deçà et au delà de cette frontière, il affirme du même mouvement l'existence de deux valeurs qui s'opposent. La solidarité ici se généralise. Et le révolutionnaire sait au moins ceci, que le pouvoir contre lequel il se dresse est dans la même histoire que lui. Dans le cas du fonctionnaire ou du révolutionnaire, les choses sont assez claires. Il s'agit de pouvoirs relatifs qui s'opposent et leur coexistence peut être affirmée.

La difficulté commence avec la révolte métaphysique, où l'homme révolté pose à la fois la condition humaine et cette part de l'homme qui se dresse contre la condition humaine. Le fonctionnaire en effet, en même temps qu'il établit dans son mouvement de révolte l'existence du supérieur contre lequel il se révolte, montre que le pouvoir de l'autre est continuellement dans sa dépendance, que lui-même a continuellement le pouvoir de le remettre en question. À cet égard, l'autre est vraiment dans la même histoire, c'est-à-dire que sa royauté du moment est aussi relative. que la soumission relative du fonctionnaire. On voit ainsi que s'il y a réellement une double affirmation contenue dans un mouvement de révolte, cette affirmation ne pose encore rien en absolu. De là, apparemment, qu'elle soit difficile à maintenir dans la révolte métaphysique. Car, en premier lieu, il n'est pas possible d'étendre le raisonnement ci-dessus à l'affirmation de Dieu. Si l'on vient à penser, en effet, que la révolte métaphysique pose Dieu en même temps que la part révoltée de l'homme, il faut reconnaître que Dieu serait alors dans la même aventure humiliée que l'homme, son vain pouvoir équivalant à notre vaine condition, soumis à notre force de contestation, incliné à son tour devant la part de l'homme qui ne s'incline pas, engagé enfin dans l'histoire, sans espoir d'une stabilité éternelle qu'il ne pourrait trouver que dans le consentement unanime des hommes, intégré lui aussi par rapport à nous dans une condition absurde. À travers la révolte, considérée comme une première vérité, l'expérience de Dieu est contradictoire. Il y a là matière à développements. Mais l'important, au départ, serait de remarquer que c'est moins ce pouvoir de négation de l'homme qui met Dieu en question, que son pouvoir d'affirmation. Ce qui met Dieu en doute dans la révolte métaphysique, ce n'est pas que l'homme puisse le nier, c'est qu'il puisse affirmer autre chose que Dieu. Ce n'est pas que le révolté arrête le pouvoir éternel à la limite qu'il a fixée, c'est qu'il y ait quelque chose en deçà de cette limite. Ce qui, en théologie, devrait rendre contradictoire la notion de Dieu c'est l'idée de l'enfer.

Mais si la généralisation n'est pas possible, il reste qu'on peut s'en tenir aux constatations d'évidence. La seule chance qui reste aux pensées qui refusent l'hypothèse, c'est d'arriver à des tautologies significatives. Ainsi, il est possible de dire que la révolte métaphysique n'affirme rien de plus que ce contre quoi l'homme se révolte et, dans sa racine, c'est la situation humaine. Le révolté à l'origine ne juge insupportable que la situation des hommes (« ça ne peut pas continuer, etc... »). L'idée, plus tardive, que celle-ci a pu lui être « faite », rentre dans un système d'explications et d'hypothèses, de métaphores et d'analogies qui n'est pas envisagé ici et qu'on ne peut confronter à l'expérience. C'est donc la situation humaine qui est mise en question en même temps qu'elle est affirmée par la révolte. Mais dans le même moment où elle s'affirme, la part irréductible de l'homme montre qu'elle aussi, dans la mesure où elle lui est soumise, est mise en doute par la situation où elle se trouve. Rien n'est ainsi posé en absolu et toute la réalité humaine est dans cet aller-retour incessant. On en trouvera l'équivalent sur le plan de la conduite dans ce balancement perpétuel qui mène l'homme révolté de la volonté du sacrifice à l'exigence du bonheur. C'est alors exactement l'aller-retour du oui au non, de l'affirmation à la négation. On affirme d'abord la part irréductible de l'homme et la coïncidence de tous les hommes dans cette dignité commune et l'on accepte alors de mourir ou de s'effacer devant cette première valeur. Mais on repousse en même temps la situation humaine et l'on aspire au bonheur. On voit ainsi que l'affirmation dans ce cas est liée à la possibilité de destruction tandis que le bonheur est fondé sur le principe d'une négation. Tout est ainsi mis en doute à la base, et deux fois. Et l'on peut en tirer que la valeur contenue dans l'affirmation révoltée n'est jamais donnée une fois pour toutes et qu'il faut la soutenir sans cesse.

Pour finir, la révolte ne nous apprendra donc rien de plus quant à la solution dernière que l'analyse absurde. Le monde est toujours fermé. Nous sommes toujours dans le cercle, avec ceci de plus, toutefois, qu'il nous est possible de répondre affirmativement à la seule question qui nous paraisse de quelque importance : l'homme peut-il, à lui seul et sans le secours de l'éternel, créer ses propres valeurs ? Suggérons encore qu'à la limite on pourrait entrevoir un absolu d'évidence qui ne serait ni dans l'irréductibilité de l'homme ni dans la situation contre laquelle il est en lutte, mais dans le rapport que l'un et l'autre soutiennent entre eux, et qui est à proprement parler la condition humaine. C'est le relatif absolu. La révolte permet au moins d'affirmer que la condition humaine est, ce qui n'est pas si évident qu'il le paraît. C'est exactement la plus relative des expériences qui est érigée en absolu. On a pu déjà en apercevoir quelques conséquences sur le plan de la conduite humaine. Mais on voit en tous cas par où une réflexion révoltée se sépare de certaines formes de philosophie existentielle. Dans la mesure où elle fait entrer la part individuelle de l'homme dans la communauté en lutte, dans la mesure où elle l'assure d'une condition où l'action demeure possible, la révolte dépasse l'angoisse. Il y a en effet dans la philosophie existentielle une

tendance à mettre en scène une existence sans action et sans réaction, où l'homme angoissé ne dépasse jamais l'angoisse qui est son plus haut sommet. L'angoisse est considérée comme la limite de l'homme, celle où il revient à intervalles réguliers, porté par des vagues successives sur une grève toujours la même d'où il attend seulement que le flot le retire. Or il y a un au-delà de l'angoisse hors de l'éternité et c'est la révolte. Au lieu de se replier sur lui-même, l'esprit se met en marche grâce à elle, mais à l'intérieur du cercle étroit de la condition. Dans quel but et avec quelles chances, c'est un problème de liberté qui devra être examiné. Je l'indique seulement, ce problème pourrait être précisé par une étude comparée de la création artistique et de l'action politique considérées comme les deux manifestations essentielles de la révolte humaine ^[7].

Retenons en tous cas ce premier pas que la révolte fait faire à un esprit laissé dans un monde absurde. Ce progrès est inestimable. Car l'absurde est contradictoire en existence. Il exclut en fait les jugements de valeur et les jugements de valeur sont. Ils sont parce qu'ils sont liés au fait même d'exister. Il faut donc déplacer le raisonnement de l'absurde dans son équivalent en existence qui est la révolte. Par elle, on trouve à affirmer en même temps une certaine part de l'homme placée au-dessus de tout et une condition humaine qui lui donne à la fois son évidence et sa relativité. Car le révolté trouve ainsi en lui la valeur qui l'autorise (et qui le force) à parler et agir. Cette part de lui-même qui lui donne désormais ses raisons dénonce seulement son origine absurde dans la mesure où elle est faite à la fois pour tout le monde et pour personne. C'est la valeur en lui qui sera tuée, c'est la part du malentendu, mais c'est aussi cette vérité d'innocence qui nie que les hommes soient coupables et qu'il leur faille un Juge.

Albert CAMUS.

^[1] Il s'agit bien entendu, dans toute cette remarque, d'une transcendance qu'on pourrait appeler horizontale par opposition à la transcendance verticale qui est celle de Dieu ou des Essences platoniciennes.

^[2] On peut d'ailleurs aller plus loin dans ce sens et dire précisément que le cogito est révolte.

^[3] C'est en cela qu'une philosophie de la révolte ne s'accommode pas de la pensée chrétienne. Le Christianisme est d'abord une philosophie de l'injustice. Le poète chrétien Gertrude von Le Fort l'a admirablement vu : « Mais le monde n'a pas été racheté en faveur de ceux qui prennent parti en faveur de l'innocence... Il a été racheté par la douloureuse passion de l'innocence » (et d'autres passages où elle montre que la justice n'existe qu'en enfer).

^[4] J'insiste sur ce point qui me paraît expliquer un sentiment personnel puissant : le monde chrétien avec la foi me semble désespérant.

^[5] Pessimiste en ce qui concerne la condition de l'homme, bien entendu. Mais optimiste obstinément en ce qui concerne l'action humaine.

^[6] L'idée qu'il faille des modèles éternels pour faire mouvoir les hommes est une idée puérile. La créature, toute relative qu'elle est (et parce qu'elle l'est), suffit bien à faire brûler, et au delà même de ce qu'un homme peut brûler.

^[7] Le but de l'effort artistique étant une oeuvre idéale où la création serait corrigée.