

Université de Montréal

« L'homme révolté »

à l'aube du troisième millénaire

par :

Jean-Marie Bioteau

Département de philosophie

Faculté des arts et sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures  
en vue de l'obtention du grade de maître ès arts (M.A.)

en philosophie

option recherche

2012

©, Jean-Marie Bioteau, 2011

Université de Montréal  
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé :  
« L'homme révolté »  
à l'aube du troisième millénaire

présenté par :  
Jean-Marie Bioteau

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Christian Nadeau  
président-rapporteur

Bettina Bergo  
directeur de recherche

Ian Macdonald  
membre du jury

**Résumé :**

En se penchant sur *L'homme révolté* d'Albert Camus, ce mémoire entend évaluer la pertinence de la révolte camusienne à l'aube du troisième millénaire. Du constat de l'absurde quant à la condition existentielle de l'homme, Camus a esquissé une révolte affranchie de toute idéologie en démontant, entre autres, les mécanismes propres à la philosophie de l'histoire et au nihilisme. À partir de la critique des pensées hégélienne, nietzschéenne et marxienne, il a tenté de définir les caractéristiques inhérentes à la révolte.

Rédigé au milieu du XX<sup>e</sup> siècle, *L'homme révolté* est marqué par les séquelles d'une histoire chaotique déjà plus que cinquantenaire. Pour autant, son propos semble être encore d'actualité. Avec la complicité de philosophes contemporains tels que Cornélius Castoriadis, Pierre Rosanvallon et Bernard Stiegler, c'est autant la pertinence de la révolte camusienne qui est ici considérée qu'une corrélation entre cette révolte et la dignité humaine.

*L'homme révolté* a-t-il encore sa place en ce début du troisième millénaire et dans l'affirmative : quelle est cette place?

**Mots clés :** Philosophie, Camus, révolte, absurde, historicisme, nihilisme, mesure, singularité, réciprocité, communalité.

**Abstract :**

By examining Albert Camus' *L'homme révolté (The Rebel)*, this dissertation intends to assess the relevance of Camusian revolt at the dawn of the third millennium. From an acknowledgement of the absurd as regards the existential condition of man, Camus outlined a revolt free of any ideology by demonstrating, for example, the mechanisms innate to the philosophy of history and nihilism. Starting with a critique of Hegelian, Nietzschean and Marxist thought, he attempted to define the characteristics inherent to rebellion.

Written in the mid-20<sup>th</sup> century, *L'homme révolté* is marked by the aftermath of chaos and destruction of that era, yet now more than five decades on, his words appear to remain relevant today. With the complicity of contemporary philosophers such as Cornélius Castoriadis, Pierre Rosanvallon and Bernard Stiegler, this paper will focus not only on the pertinence of Camusian rebellion, but also on a correlation between revolt and human dignity.

Does *L'homme révolté* still have his place as the third millennium begins and, if so, what is that place?

**Keywords:** philosophy, Camus, rebellion, revolt, absurd, historicism, nihilism, measure, singularity, reciprocity, *communalité*.

## Table des matières

Résumé.....	iii
Abstract.....	iv
Introduction.....	1
1. La révolte camusienne.....	4
1.1. Origine de la révolte camusienne.....	4
1.1.1. L’absurde, source de la révolte camusienne.....	4
1.1.2. Un raisonnement cartésien.....	9
1.1.3. Des hommes absurdes.....	10
1.1.4. Des hommes à l’homme absurde.....	12
1.2. Genèse de la révolte camusienne.....	16
1.2.1. L’influence nietzschéenne.....	16
1.2.2. La fin « théorique » de l’histoire.....	20
1.2.3. La fin « pratique » de l’histoire.....	23
1.2.4. La fin de « la fin de l’histoire ».....	25
1.3. Nature de la révolte camusienne.....	28
1.3.1. Caractéristiques de la révolte.....	28
1.3.2. Une révolte différente.....	31
1.3.3. La mesure.....	35
1.3.4. Une révolte orientale.....	36
1.3.5. Une révolte affranchie.....	40
2. Mise en perspective de la révolte camusienne.....	42
2.1. Un contexte historique problématique.....	42
2.1.1. Un monde dévasté.....	42
2.1.2. La démesure révolutionnaire.....	45
2.1.3. Révolte et justice.....	47
2.1.4. La pensée de midi.....	48

2.2 Les lignes de force.....	51
2.2.1. Les moyens justifient la fin.....	51
2.2.2. Mesure et complémentarité.....	53
2.3. Quelques ambiguïtés.....	56
2.3.1. Révolte métaphysique ou historique?.....	56
2.3.2. De l'absurde au chaos.....	57
2.3.3. Mesure et démesure de la nature humaine.....	57
3. Confrontation contemporaine.....	61
3.1. Des temporalités différentes à prendre en compte.....	61
3.2. La révolte à repenser comme nécessité.....	63
3.3. La révolte, une insaisissable utopie.....	71
4. Le sens de la révolte aujourd'hui.....	78
4.1. De la métaphysique, retour à la physique.....	78
4.2. Pour une morale de la révolte.....	81
4.3. Penser une révolte contemporaine humaniste.....	84
4.3.1. La singularité ou le refus de la discrimination.....	84
4.3.2. La réciprocité ou le regard échangé.....	85
4.3.3. La communalité ou le destin partagé.....	86
Conclusion.....	90
Bibliographie.....	92

À Suzanne qui sait pourquoi.

## **Remerciements**

Un merci tout particulier à Madame Bettina Bergo, professeure agrégée, département de philosophie, Université de Montréal et à Monsieur Jean-Pierre Boutinet, professeur émérite à l'U.C.O.-IPSA, professeur associé à l'Université de Sherbrooke, chercheur associé à l'Université Paris X, pour leur indéfectible soutien.

## **Introduction**

De l'absurde à la révolte, Camus a fait de l' « homme révolté » un être social doué d'un regard critique aigu. Ce qui fait la spécificité de cet homme, outre le refus de sa condition existentielle, c'est une farouche volonté d'échapper à toute aliénation politique et idéologique. À la lumière des soubresauts du passé, en considérant entre autres les propositions nietzschéenne et marxienne, Camus a tenté de décrire la révolte de cet être tant vis-à-vis de la métaphysique que de l'histoire et de l'actualité.

Cependant, élaboré au sortir d'un demi-siècle de conflits, cet essai, écrit en 1951, se caractérise par une réflexion en phase avec une époque bien différente de la nôtre. Dès lors nous pouvons nous demander si la révolte camusienne, avec ce qui fait son originalité, garde aujourd'hui encore toute sa force d'inspiration autant que sa pertinence. Et dans l'affirmative, il convient de se demander pour qui. Ce sera là notre questionnement.

Pour ce faire, soucieux d'évaluer la place de cet «homme révolté» aux premiers frémissements du XXI<sup>e</sup> siècle, nous nous proposons dans un premier temps de définir la révolte camusienne en considérant son origine, ses influences et sa nature. Conséquence directe du constat de l'absurde quant à la condition humaine, cette révolte émerge à la faveur d'un raisonnement cartésien autant qu'à partir d'une analyse de différents prototypes d'hommes absurdes; ces deux sources conduisant à un archétype camusien de l'homme absurde. Quant aux principales influences qui ont contribué à la genèse de l'homme révolté, on peut les classer en deux registres, à savoir d'abord celui du nihilisme

incarné par Nietzsche et ensuite celui de l'histoire inspiré par Hegel et Marx. Au-delà de son origine et de ses influences, c'est de la nature même de la révolte camusienne dont il faut ensuite parler en soulignant son originalité, son sens de la mesure, sa parenté avec la pensée orientale et son caractère affranchi.

Dans un deuxième temps, après avoir rappelé le contexte et clarifié les conclusions auxquelles la révolte aboutit, nous en dégagerons les lignes de forces et les ambiguïtés. Élaborée dans une période de grande instabilité géopolitique, la révolte camusienne reflète directement les abus, les échecs et les utopies d'une époque où la justice et la liberté sont plus que jamais menacées. Au-delà de ce constat, c'est la proposition qui en résulte avec « la pensée de midi » que nous devons clarifier. L'appréciation de ses forces, telles que la mesure et la complémentarité des contraires, de même que la mise en évidence de ses ambiguïtés, seront utiles pour comprendre cette révolte.

Rendus à cette étape, dans un troisième temps, nous mettrons la révolte camusienne à l'épreuve de notre époque et de certains penseurs contemporains. Que ce soit Pierre Rosanvallon avec *La société des égaux* (2011), Bernard Stiegler et *Réenchâter le monde* (2006) ou encore Cornélius Castoriadis à travers *Une société à la dérive. Entretiens et débats 1974-1997* (2005), c'est au contact de leur philosophie que nous pourrions apprécier la solidité de cette révolte malgré ou à cause des nombreuses années qui nous séparent de son élaboration sous la plume de Camus.

Enfin nous tenterons, toujours dans le registre philosophique, de mettre en évidence ce qui de *L'homme révolté*<sup>1</sup> reste aujourd'hui pertinent tant du point de vue de son applicabilité que de sa dimension morale, avant que de conclure sur la viabilité de la pensée qui émane de cet essai.

Ce que ce mémoire entend explorer et clarifier c'est une corrélation entre l'acte de révolte et la dignité humaine, la nécessité d'une posture morale qui donnerait un sens à la vie, qui nous aiderait à vivre et à penser notre temps à l'aune de la révolte camusienne.

---

<sup>1</sup> CAMUS, Albert, *L'homme révolté*, Paris, Gallimard Folio/Essais, 1951.

## 1. La révolte camusienne

Si l'on en juge par ses occurrences dans l'œuvre de Camus, la révolte apparaît très tôt puisqu'elle se manifeste en 1936 dans le titre de sa première publication intitulée *Révolte dans les Asturies*<sup>2</sup>. Il s'agit plus exactement d'un ouvrage collectif, une pièce de théâtre à saveur sociopolitique. À partir de cette date, Camus n'a de cesse de se pencher sur la révolte.

### 1.1. Origine de la révolte camusienne

Préoccupé par l'idée de révolte, Camus tente de la définir peu à peu à la faveur de ses carnets et des publications qui vont jalonner son travail jusqu'à *L'homme révolté*.

#### 1.1.1. L'absurde, source de la révolte camusienne

Ouvrage précurseur, *Le mythe de Sisyphe*<sup>3</sup> fait figure de propédeutique à la révolte camusienne. Au fil des pages de cet essai sont esquissés les fondements de la pensée de son auteur ainsi que sa perception du monde, perception de l'absurde à partir de laquelle la révolte va germer.

Avant même de livrer sa réflexion, Camus y va d'une mise en garde quant à la nature provisoire de son commentaire : « Aucune métaphysique, aucune croyance n'y sont mêlées pour le moment<sup>4</sup>. » Il faut donc s'attendre à un constat plutôt qu'à un développement, ce que corrobore la première phrase qui, sans préambule, définit face à

---

<sup>2</sup> BOURGEOIS, Yves, Albert Camus, Albert Poignant, Jeanne-Paule Sicard, *Révolte dans les Asturies*, Alger, éditions Charlot, 1936.

<sup>3</sup> CAMUS, Albert, *Le mythe de Sisyphe*, Paris, Gallimard Folio/Essais, 1942.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p.16.

l'absurde le suicide comme le seul problème philosophique sérieux. Pour nous, cette assertion fait écho à la pensée de Ludwig Wittgenstein selon lequel : « Si le suicide est permis, tout est permis<sup>5</sup> . » En d'autres termes, Camus place d'emblée sa réflexion sur le plan éthique, plus exactement il semble vouloir sous-entendre qu'il va s'agir ni plus ni moins de la vie, du sens qu'il faut lui donner et paradoxalement des limites éventuelles dont il faut la doter pour mieux faire place à la justice et à la liberté. C'est aussi une invitation à l'action voire à la réaction, une réflexion sur les moyens et la capacité dont dispose l'être humain aux prises avec une condition qui lui échappe en partie tout en s'imposant à lui. Renoncer ou vivre dignement, c'est la question essentielle, peut-être le seul problème philosophique vraiment sérieux.

Dès les premiers paragraphes du *Mythe de Sisyphe* le constat de l'absurde s'impose à l'esprit humain d'une manière rédhibitoire; il explique ainsi le suicide comme un moyen de surmonter l'insurmontable pour celui qui ne veut pas, ne peut pas, se résigner. Mais pour Camus « it is clear that suicide and murder deny the human value which is itself presupposed by the experience of absurdity<sup>6</sup> ». C'est donc un sentiment profond de l'absurde et non une philosophie de l'absurde qui s'empare de l'homme. Et c'est bien parce qu'il est un être pensant que l'homme ne peut pas faire l'impasse sur ce sentiment de l'absurde, tout simplement parce que « commencer à penser, c'est commencer d'être miné<sup>7</sup> ». Richesse ou fardeau, cette conscience ne lui permet pas d'échapper à ce terrible constat : la condition de l'être est absurde.

---

<sup>5</sup> WITTGENSTEIN, Ludwig, *Carnets 1914-1916*, trad. G.G. Granger, Paris, Gallimard, 1971, p.167-168.

<sup>6</sup> ISAAC, Jeffrey C., *Arendt, Camus, and modern rebellion*, New Haven, Yale University, 1992, p. 120.

<sup>7</sup> CAMUS, Albert, *Le mythe de Sisyphe*, *op. cit.*, p. 19.

D'emblée la pensée est confrontée à cet état de fait paradoxal tandis qu'elle tente de réfléchir sur elle-même, de distinguer le vrai du faux, ce que démontre l'ontologie aristotélicienne selon laquelle « celui qui dit que tout est vrai, affirme, entre autres, la vérité de la proposition contraire à la sienne, de sorte que la sienne n'est pas vrai (...) tandis que celui qui dit que tout est faux affirme aussi la fausseté de ce qu'il dit lui-même<sup>8</sup> ». Le paradoxe ne fait que renforcer le sentiment de l'absurde alors que l'homme veut comprendre et unifier au sein du monde intelligible la multiplicité du monde sensible. Une attitude que Camus qualifie de « nostalgie d'unité<sup>9</sup> » qui, bien qu'à priori plausible à l'image de l'un « tout entier à la fois<sup>10</sup> » parménidien, n'en est pas moins aussi source de paradoxe, puisqu'en affirmant l'unité totale, l'un se contredit du fait de sa singularité de telle sorte que « cet autre cercle vicieux suffit à étouffer nos espoirs<sup>11</sup> ». Le constat de l'absurde, dans la suprême contradiction d'être donc lui-même absurde, se définit comme le néant auquel se trouve confronté le désir de savoir. « The absurd, then, as conceived by Camus is fundamentally an epistemological claim addressing an ontological need<sup>12</sup>. » C'est de la non-réponse à la question essentielle du sens de l'existence, de l'incohérence absolue et de la mise en présence du fini et de l'infini que jaillit l'absurde. Pour Camus, la contradiction de l'équation parménidienne entre l'un et la multiplicité lui fait dire que « l'absurde naît de cette confrontation entre l'appel humain et le silence déraisonnable du monde<sup>13</sup> ». Preuve que l'absurde, loin d'être dépourvu de

---

<sup>8</sup> ARISTOTE, *Métaphysique, Tome 1, Livres A – Z*, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 2000, p. 156.

<sup>9</sup> CAMUS, Albert, *Le mythe de Sisyphe*, *op. cit.*, p. 34.

<sup>10</sup> PARMÉNIDE, *Les écoles présocratiques*, ed. établie par J.P. Dumont, Paris, Folio, 1991, p. 351.

<sup>11</sup> CAMUS, Albert, *Le mythe de Sisyphe*, *op. cit.*, p. 35.

<sup>12</sup> FOLEY, John, *Albert Camus, from the absurd to revolt*, Stocksfield, Acumen, 2008, p. 8.

<sup>13</sup> CAMUS, Albert, *Le mythe de Sisyphe*, *op. cit.*, p.46.

sens, est « dualité, rencontre (mais rencontre impossible ou paradoxale), affrontement<sup>14</sup> ». Il n'y a pas d'absurde sans l'homme et réciproquement.

Toute la question c'est de savoir comment réagir. Quelle attitude adopter? Parmi les philosophes existentialistes, d'aucuns se réfugient dans un raisonnement qui fait la part belle à la nature contingente de l'existence, quand d'autres considèrent que « the absurd, or to act by the virtue of the absurd, is to act upon faith, trusting in God<sup>15</sup> ». Dans un cas comme dans l'autre c'est faire ni plus ni moins le choix de la résignation. Pour l'auteur du *Mythe de Sisyphe* certains succombent au diktat de l'histoire tandis que les Chestov, Kierkegaard et autres comme Jaspers font montre d'impuissance devant l'absurde et, par un effet de lâcheté et de renoncement, décrètent que Dieu est la solution. Même Kafka ne trouve pas grâce aux yeux de Camus tant « son verdict incroyable acquitte, pour finir, ce monde hideux et bouleversant où les taupes elles-mêmes se mêlent d'espérer<sup>16</sup> ». À la lumière des attitudes de ces philosophes et écrivains, Camus parle de suicide philosophique<sup>17</sup>, non pas suicide tout court, mais d'une sorte de saut sans véritables conséquences puisqu'il se fait au nom d'un éternel vers un monde imaginaire et rassurant.

Il y a ici en négatif les germes de la révolte, de l'insoumission. L'absurde, qu'il relève de la foi ou de la raison, est la phase ultime pour les existentialistes alors qu'il constitue un point de départ, un stimulus pour Camus. Tandis que ceux-là en font un

---

<sup>14</sup> COMTE-SPONVILLE, André, « L'absurde dans Le Mythe de Sisyphe », *Albert Camus et la philosophie*, dir. Anne-Marie Amiot et Jean-François Mattéi, Paris, PUF, 1997, p. 161.

<sup>15</sup> KIERKEGAARD, Søren, *The Journals of Søren Kierkegaard*, trad. et ed. A.Dru, London, Oxford University Press, 1938, p. 291.

<sup>16</sup> CAMUS, Albert, *Le mythe de Sisyphe, op. cit.*, p. 187.

<sup>17</sup> *Ibid.*, « Je prends la liberté d'appeler ici suicide philosophique l'attitude existentielle », p. 63.

élément qui s'impose à l'homme et contre lequel il ne peut rien, celui-ci en fait un élément indissociable de l'homme au sein de l'univers et, sans pour autant affirmer ni nier la prééminence de l'irrationnel, lui fait une place aux côtés de la raison, ce que la science de son époque corrobore. C'est d'ailleurs en ce sens qu'il évoque la théorie de la relativité et parle de « la notion de hasard et de « *probabilisme provisoire* »<sup>18</sup> » tel que définie par de Vries en biologie. Pour Camus, l'absurde prend naissance « justement à la rencontre de cette raison efficace mais limitée et de l'irrationnel toujours renaissant<sup>19</sup> ». Ceci laisse penser que l'absurde, plus qu'un point de départ, constitue un point d'équilibre entre savoir et conscience à partir duquel va se développer le sentiment de révolte. Ainsi, le suicide, qu'il soit philosophique ou non, n'a pas sa place dans l'esprit de l'homme absurde puisqu'il est « an acquiescence to the absurd, while Camus would have us accept it without acquiescing to it<sup>20</sup> ». Pour Camus « vivre, c'est faire vivre l'absurde<sup>21</sup> » et du même coup donner un sens à la liberté si absurde soit-elle, avec désormais pour défi de répondre à la question selon laquelle « si les dieux n'existent pas, comment fonder un sens et une morale qui ne s'abîment pas à tout moment dans le suicide et le meurtre<sup>22</sup> »? Faut-il vivre alors sans le moindre espoir « autour d'un lieu privilégié et amer où l'espérance n'a plus de place<sup>23</sup> »?

---

<sup>18</sup> TRAGESER-REBETEZ, Françoise, « Paradigme cyclique dans la philosophie camusienne de l'histoire : La symbolique de *L'homme révolté* », *Albert Camus 19 « L'Homme révolté » cinquante ans après*, dir. Raymond Gay-Crosier, Paris-Caen, Lettres modernes Minard, 2001, p. 81.

<sup>19</sup> CAMUS, Albert, *Le mythe de Sisyphe*, op. cit., p.57.

<sup>20</sup> FOLEY, John, *Albert Camus, from the absurd to revolt*, op. cit., p. 10.

<sup>21</sup> CAMUS, Albert, *Le mythe de Sisyphe*, op. cit., p. 78.

<sup>22</sup> PAYETTE, Jean-François, « Camus un homme de lucidité » *Albert Camus : Nouveaux regards sur sa vie et sur son œuvre*, dir. Jean-François Payette et Lawrence Oliver, Québec, Presses de l'Université du Québec, 2007, p. 21.

<sup>23</sup> CAMUS, Albert, *Le mythe de Sisyphe*, op. cit., p. 46.

Un espoir spirituel reposant sur une doctrine du salut par un rédempteur n'a pas sa raison d'être dans l'esprit de l'homme absurde. Pour autant, un certain espoir est possible, mais pas n'importe lequel. Camus fait la différence entre l'espoir infini, celui de la religion entre autres, et l'espoir fini, celui de l'absurde « a hope tempered by an awareness of the limits to human comprehension and by a stubborn refusal to transgress the limits discerned through conscious awareness<sup>24</sup> ». Ici encore les particularités de la révolte camusienne sont esquissées et, loin d'apparaître tel un néant, l'absurde ouvre sur un monde qui échappe au suicide et à la résignation. Cette révolte née de l'absurde a tous les attributs d'un possible qui se maintient en équilibre, qui précède le saut, qu'il soit suicide philosophique ou suicide tout court, sans jamais céder ni à l'un ni à l'autre. Cette révolte camusienne est un défi à l'idiosyncrasie de l'homme, tant le maintien de cet équilibre à longue haleine est à la limite des capacités humaines.

### **1.1.2. Un raisonnement cartésien**

Fort de ce constat quant à l'impossibilité d'échapper à l'absurde, Camus épouse une attitude cartésienne pour mettre à l'épreuve son propre raisonnement et en jeter les bases. Ce qu'il commence avec *Le mythe de Sisyphe* en disant : « Je ne sais pas si ce monde a un sens qui le dépasse. Mais je sais que je ne connais pas ce sens et qu'il m'est impossible pour le moment de le connaître<sup>25</sup> », il le poursuit avec *L'homme révolté* en ajoutant : « Je crie que je ne crois à rien et que tout est absurde...<sup>26</sup> » Cela montre à quel point il est essentiel pour Camus d'user de sa raison face à l'absurde pour mieux y résister et surtout pour ne pas céder à cet acte de foi dont Descartes lui-même ne parvient pas à faire

---

<sup>24</sup> FOLEY, John, *Albert Camus, from the absurd to revolt, op. cit.*, p. 27.

<sup>25</sup> CAMUS, Albert, *Le mythe de Sisyphe, op. cit.*, p. 75.

<sup>26</sup> CAMUS, Albert, *L'homme révolté, op. cit.*, p. 23.

l'économie au cœur de ses *Méditations métaphysiques*. En effet, ce dernier, en faisant de Dieu « une substance infinie, éternelle, immuable, indépendante, toute puissante, et par laquelle moi-même, et toutes les autres choses qui sont (...) ont été créées et produites<sup>27</sup> » comme préalable à son raisonnement en vue d'affirmer l'existence du monde y va, selon nous, d'une pétition de principe qui permet à l'acte de foi de se faufiler subrepticement dans la démonstration. Autrement dit, ce cercle vertueux cartésien prétend « garantir la véracité de nos idées claires et distinctes par le Dieu même dont ces idées servent à démontrer l'existence<sup>28</sup> ». Camus, pour sa part, refuse de faire le saut considérant que l'homme doit se battre avec les capacités de raisonnement qui sont les siennes, c'est-à-dire en se gardant bien des fantasmes, des illusions et des suppositions, en somme en ne succombant pas à l'acte de foi. Il y a donc au fondement de la révolte une énergie, un élan, une force qui engagent résolument l'homme dans l'action pour se hisser hors de sa condition. La première conséquence de la reconnaissance de l'absurde c'est le mouvement.

### 1.1.3. Des hommes absurdes

Pour illustrer son raisonnement, Camus esquisse différentes formes de l'homme absurde qui ont pour dénominateur commun un homme pour lequel s' « il peut y avoir des responsables, il n'y a pas de coupables<sup>29</sup> ». C'est que l'absurde, bien que par nature dépourvu d'une morale, n'écarte pas la responsabilité. Ce n'est pas de savoir si le crime de Meursault est inacceptable ou non qui importe, c'est de considérer qu'en qualité de criminel il doit en assumer les conséquences. Les circonstances atténuantes n'ont pas leur

<sup>27</sup> DESCARTES, René, *Méditations métaphysiques*, Paris, Garnier-Flammarion, 1992, p. 115.

<sup>28</sup> COMTE-SPONVILLE, André, « L'absurde dans Le Mythe de Sisyphe », *op. cit.*, p. 168-169.

<sup>29</sup> CAMUS, Albert, *Le mythe de Sisyphe*, *op. cit.*, p. 97.

place au royaume de l'absurde. Ce dernier n'absout pas l'homme comme au sortir de la confession chrétienne. Dans le monde de l'absurde l'homme ne va jamais en paix. Il y a donc là aussi en filigrane les enjeux de la révolte qui se dessinent et qui se développeront chez l'homme révolté sur le terrain de la responsabilité. Malgré ou à cause de l'absurde, il lui faut vivre et mourir avec les conséquences de ses actes.

C'est dans le même esprit, mais en poussant le raisonnement à l'extrême, que Caligula<sup>30</sup> peut être perçu comme le personnage emblématique de l'absurde camusien. Si, à l'image de Meursault, Caligula est « absolved of hope and brutally honest<sup>31</sup> », il opte de façon consciente et résolue pour le nihilisme et son lot d'atrocités. En le créant ainsi, Camus montre que le nihilisme constitue un dérèglement ultime de l'absurde qui, lui, a ses propres exigences. « Voir se dissiper le sens de cette vie, disparaître notre raison d'exister, voilà ce qui est insupportable. On ne peut vivre sans raison<sup>32</sup> » dit Cherea tandis qu'il fomente avec les patriciens l'assassinat de Caligula. C'est qu'aux yeux de Camus, l'absurde ne saurait être totalement « absurde » et c'est bien pourquoi « Cherea appears to discern a communal ethic of human solidarity in the face of the absurd<sup>33</sup> .» L'absurde camusien refuse le nihilisme qui est ni plus ni moins synonyme de désolidarisation des hommes et par conséquent d'anéantissement de la nature humaine.

---

<sup>30</sup> Rôle éponyme de la pièce d'Albert CAMUS, *Caligula*, Paris, Gallimard, 1944.

<sup>31</sup> FOLEY, John, *Albert Camus, from the absurd to revolt, op. cit.*, p. 23.

<sup>32</sup> CAMUS, Albert, *Caligula*, Paris, Gallimard, 1958, p. 148.

<sup>33</sup> FOLEY, John, *Albert Camus, from the absurd to revolt, op. cit.*, p. 25.

Quant aux autres personnages absurdes, ils font figures de prototypes. Avec Don Juan « c'est une éthique de la quantité, au contraire du saint qui tend vers la qualité<sup>34</sup> » qui prévaut. Sa liberté et sa lucidité se nourrissent de la frénésie amoureuse qui, teintée d'un certain égoïsme, fait écho à l'absurde. Certes cela ne va pas sans souffrances, mais cela ne le concerne pas, ce n'est pas lui qui a fait sienne la résignation. Don Juan donne un sens à sa vie tant il en connaît l'issue. Cette liberté dont Camus le dote est la réponse à l'absurde avant d'épouser la révolte. Don Juan ne franchit pas cette limite. Le cynisme demeure. Quant à l'acteur et au conquérant, ils ont cédé à la tentation de l'inutile pour mieux défier l'absurde. Chacun met en scène sa vie à sa façon, l'un au sens propre du terme en endossant les oripeaux du personnage de fiction et l'autre en plongeant dans l'action qu'il sait parfaitement être « en elle-même inutile<sup>35</sup> ». Chez chacun d'eux il y a ce même réflexe de retour sur soi-même qu'engendre le solipsisme tandis qu'ils se trouvent confrontés à l'absurde. L'ouverture au monde qui caractérise la révolte n'est pas encore de mise, mais on devine déjà à quel point cette emprise de la subjectivité risque de ne pas être tenable très longtemps.

#### **1.1.4. Des hommes à l'homme absurde**

C'est précisément ce manque qui commence à se faire sentir dans une vie absurde qui « fait sortir l'esprit de lui-même et le place en face d'autrui<sup>36</sup> ». L'absurde n'est pas supportable pour l'être aux prises avec son ipséité pour la simple raison que « le Soi, c'est le fait même de s'exposer, sous l'accusatif non assumable où le Moi supporte les

---

<sup>34</sup> CAMUS, Albert, *Le mythe de Sisyphe*, op. cit., p. 102.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 120.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 132.

autres<sup>37</sup> » comme le souligne Emmanuel Lévinas. « Les visages de l'homme qu'il s'agit de trouver<sup>38</sup> » seraient-ils la réponse, provisoire du moins, à l'absurde? Se déprendre de soi-même et du fardeau de notre ipséité en acceptant le visage de l'autre n'est-ce pas aussi déjouer, pour un instant, l'absurde à la faveur de la dimension intersubjective de la révolte et le rendre ainsi un peu plus supportable? La confrontation du silence déraisonnable du monde avec l'insatiable désir de savoir dont parle Camus ne se cristallise-t-elle pas aussi et surtout dans la certitude que nous ne parvenons pas à échapper aux limites de notre conscience? Nous avons beau aimer et haïr, nous sommes désespérément sous l'emprise de nous-mêmes, de notre étroitesse, en bute au plus absurde des châtiments à l'image de Sisyphe.

Ce dernier en effet illustre tout à fait selon Camus l'absurdité de notre condition. À plus d'un titre le choix de ce mythe est judicieux. Tout d'abord Sisyphe, bien que mortel, transige avec les dieux. En d'autres termes, il n'imagine pas un monde supérieur inaccessible, il en fait partie. Par ailleurs, ironie du sort, l'être rusé qu'il est parvient même, selon l'une des interprétations du mythe, à enchaîner Thanatos « si bien que pendant quelque temps aucun homme ne mourut plus<sup>39</sup> », ce qui est le comble pour un mortel et accrédite, pour un temps du moins, la thèse de l'« un et un continu » parménidien. Il y a là une puissance cachée puisque pour un moment la victoire est totale sur l'absurde. Mais Sisyphe n'est qu'un homme, et l'absurde de se rappeler à son bon souvenir. Alors, en réaction, il contraint les dieux à faire de lui le héros de l'absurde. Sa

---

<sup>37</sup> LÉVINAS, Emmanuel, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris, Le livre de Poche, 2006, p. 188.

<sup>38</sup> CAMUS, Albert, *Le mythe de Sisyphe*, op. cit., p. 140.

<sup>39</sup> GRIMAL, Pierre, *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, Paris, PUF, 1979, p. 425.

tâche est sans doute vaine et inutile, mais elle fait paradoxalement de lui un être à part entière qui se révolte puisqu'il n'a de cesse de recommencer à gravir la montagne. Celui qui se résigne demeure au pied de la montagne et sombre dans le néant. Sisyphe, lui, s'est taillé un destin à sa mesure et chaque fois qu'il redescend vers sa pierre au pied de la montagne, il renoue avec la conscience et alors « il est supérieur à son destin. Il est plus fort que son rocher<sup>40</sup> ». Il dépasse sa condition. Camus laisse ici entendre que l'homme absurde, en l'occurrence Sisyphe, dit oui et non à l'absurde avec dignité. Il consent à son destin en autant qu'il le mette à sa main. À partir de là chaque descente s'apparente d'une certaine manière à celle de Zarathoustra avec la certitude que l'homme doit désormais apprendre à se suffire à lui-même. Le fait de s'emparer de sa destinée « gives rise to a solidarity that saves the individual conscious of the absurd from both solipsism and the temptation toward nihilism<sup>41</sup> ». L'homme absurde se trouve plutôt du côté de Zarathoustra que de Caligula.

À entendre Camus il y a un véritable défi dès lors que ce sentiment de l'absurde s'empare de l'homme. Dans un esprit de bravade il s'agit ni plus ni moins d'engager le combat, même si les forces sont inégales et l'issue déjà connue. Il y a une insatiable volonté de saisir le présent à bras le corps pour mieux le pétrir à sa guise et surtout refuser toute concession à l'irrationnel (entendons la foi) qui ne serait alors qu'aveux de faiblesse. Le simple fait d'exister, de jouir de sa conscience, permet à l'homme absurde de mettre en scène un destin à sa mesure, de bâtir sa propre histoire. L'homme n'est-il jamais autant lui-même que lorsqu'il se raconte, que ce soit à travers l'art, le travail ou la

---

<sup>40</sup> CAMUS, Albert, *Le mythe de Sisyphe*, op. cit., p. 165.

<sup>41</sup> FOLEY, John, *Albert Camus, from the absurd to revolt*, op. cit., p. 28.

vie, que lorsqu'il renonce à la passivité spirituelle pour façonner son quotidien? Il y a chez Camus un désir farouche de lucidité, une inébranlable certitude que l'homme ne doit en aucun cas subir et qu'il doit donc écrire et s'approprier coûte que coûte un rôle à sa mesure. De ce point de vue « *Le Mythe* proposes something like 'I experience the feeling of the Absurd, therefore I am' – and therefore I will continue to be<sup>42</sup> ».

En ce sens nous pensons que la démarche de Camus se veut plus métaphysique qu'existentielle. Si devant le fait accompli la conscience balaie la résignation, c'est pour mieux transcender la nature humaine, c'est pour créer un monde où les ipséités éclatent en une pensée commune, apte à juguler l'absurde. La vraie liberté, tout en étant provisoire, c'est celle de l'homme absurde qui s'empare du réel, qui s'auto-instrumentalise pour échapper à la fatalité. Encore faut-il que l'homme parvienne à émerger à la conscience de l'absurde.

---

<sup>42</sup> CARROL, David, « Rethinking the Absurd : *Le Mythe de Sisyphe* », *The Cambridge Companion to Camus*, edited by Edward J. Hughes, New York, Cambridge University Press, 2007, p. 53.

## 1.2. Genèse de la révolte camusienne

Dans sa détermination à définir la révolte, Camus confronte ses idées autant avec celles de Nietzsche qu'avec celles de Hegel et de Marx. En opérant de la sorte, il semble vouloir donner peu à peu une consistance et une légitimité à sa propre révolte.

### 1.2.1. L'influence nietzschéenne

En affirmant que « nous n'aurons jamais fini de réparer l'injustice qui lui a été faite<sup>43</sup> », Camus reconnaît implicitement sa dette vis-à-vis de Nietzsche. L'un et l'autre partagent nombre de réflexions quant à la condition de l'être tout en divergeant néanmoins sur la manière de réagir, de se révolter.

S'agissant de ce qui les rapproche, il est certain que leur vision respective du monde n'est pas sans similitudes. Ainsi là où l'auteur du *Gai Savoir* anticipe l'apocalypse en demandant : « Ne nous abîmons-nous pas dans une chute permanente<sup>44</sup>? », celui de *L'homme révolté* affirme, au lendemain du bombardement d'Hiroshima, que « la civilisation mécanique vient de parvenir à son dernier degré de sauvagerie<sup>45</sup> ». Que ce soit sous l'impulsion de la religion ou de la technologie, il est clair que pour eux l'homme vit dans un monde dégénéré, un monde qui a déjà basculé dans le nihilisme. Il n'a pas d'autre choix que de se soumettre ou plutôt de réagir, ce que privilégient les deux auteurs qui partagent la même vision à travers leur critique du Christianisme.

---

<sup>43</sup> CAMUS, Albert, *L'homme révolté*, op. cit., p. 103.

<sup>44</sup> NIETZSCHE, Friedrich, *Le Gai savoir*, Paris, GF Flammarion, 2007, p. 177.

<sup>45</sup> CAMUS, Albert, « Éditorial », *Combat*, 8 août 1945.

Nietzsche, s'il épargne le Christ, se fait le contempteur de cette religion qu'il tient pour responsable du déclin de l'humanité. Il va jusqu'à en faire l'instrument du Judaïsme, lui-même à l'origine du sentiment de péché en s'écriant : « *Qu'est-ce* donc que la morale juive? *Qu'est-ce* donc que la morale chrétienne? Le hasard dépouillé de son innocence; le malheur souillé du nom de « péché<sup>46</sup>. » Ce dernier, ignoré de l'Antiquité grecque, aurait été inventé pour faire en sorte que la honte s'empare de l'homme au point de l'inciter à chercher quelque salut. Par le truchement du Nouveau Testament qui « renferme en abondance l'authentique et douce odeur de renfermé des grenouilles de bénitier et des petites âmes<sup>47</sup> », le Christianisme, après avoir entraîné l'homme « dans une fange épaisse, dans ce sentiment de sa totale abjection, [fait] alors éclater tout à coup une lueur de miséricorde divine<sup>48</sup> » à laquelle l'homme s'accroche pour mettre fin à l'insupportable sentiment de culpabilité qui le ronge. À cela s'ajoute telle une véritable corruption selon Camus « l'idée du jugement, étrangère à l'enseignement du Christ, et les notions corrélatives de châtement et de récompense<sup>49</sup> ».

L'absence de Dieu, qu'il soit mort ou qu'il n'ait tout simplement jamais existé, renvoie l'homme à sa liberté. A priori un tel constat devrait porter en lui sa part d'exaltation et de soulagement. Pour autant, dans l'esprit de Nietzsche, le fait de s'être débarrassé de Dieu a ouvert un abîme sous les pieds de l'homme désormais à la dérive dans l'infini, avec nul autre que lui-même pour donner un sens à sa vie. Certes, la figure du père, de l'autorité, est anéantie cependant la place est désormais libre pour le meilleur

---

<sup>46</sup> NIETZSCHE, Friedrich, *L'Antéchrist*, Paris, Gallimard, Folio essais, 1990, p. 38.

<sup>47</sup> NIETZSCHE, Friedrich, *Par-delà bien et mal*, GF Flammarion, 2000, p. 104.

<sup>48</sup> NIETZSCHE, Friedrich, *Humain, trop humain I*, Paris, Gallimard, Folio essais, 1988, p. 112.

<sup>49</sup> CAMUS, Albert, *L'homme révolté*, op. cit., p. 95.

mais surtout pour le pire, ce que l'histoire du XX<sup>e</sup> siècle illustrera tragiquement. En reconnaissant que c'est l'homme qui a tué Dieu, Nietzsche demande : « La grandeur de cet acte n'est-elle pas trop grande pour nous<sup>50</sup>? » Et Camus, au-delà du constat de l'inexistence de Dieu, de partager ce sentiment en avançant que désormais pour l'homme « cet enfer du présent, c'est enfin son royaume<sup>51</sup> », démontrant ainsi que, libéré de Dieu, il lui faut alors se débattre avec le discours selon lequel « l'homme est la mesure de toutes choses, pour celles qui sont, de leur existence; pour celles qui ne sont pas, de leur non-existence<sup>52</sup> ». Enfin les deux auteurs semblent épouser la même méthodologie : celle de l'extrême. Pour sa part, Nietzsche pousse le nihilisme jusque dans ses derniers retranchements et ainsi « expresses the deepest and darkest tendencies of modern humanism<sup>53</sup> ». De son côté c'est l'absurde que Camus entraîne à la limite de la rupture, jusqu'au point où l'homme « a désappris d'espérer<sup>54</sup> ».

Au-delà du *Mythe de Sisyphe* où Camus se réclame de Nietzsche, *L'homme révolté* met en évidence ce qui les différencie. Si la révolte sourd de la pensée nietzschéenne, elle ne constitue pas un mot d'ordre, à tel point que pour Camus « Nietzsche n'a (donc) pas formulé une philosophie de la révolte, mais édifié une philosophie sur la révolte<sup>55</sup>. » Cette dernière résulte du constat de la mort de Dieu dont la responsabilité incombe aux hommes, mais elle ne va pas au-delà. Elle suscite plutôt une réaction à la question fondamentale de savoir : « Comment nous consolerons-nous, nous, assassins entre les

---

<sup>50</sup> NIETZSCHE, Friedrich, *Le Gai savoir*, op. cit., p.177.

<sup>51</sup> CAMUS, Albert, *Le mythe de Sisyphe*, op. cit., p. 76.

<sup>52</sup> PROTAGORAS, *Les écoles présocratiques*, op. cit., p. 678.

<sup>53</sup> ISAAC, Jeffrey C., *Arendt, Camus, and modern rebellion*, op. cit., p. 98.

<sup>54</sup> CAMUS, Albert, *Le mythe de Sisyphe*, op. cit., p. 76.

<sup>55</sup> CAMUS, Albert, *L'homme révolté*, op. cit., p. 94.

assassins<sup>56</sup> » Et la réponse se trouve dans une sorte de résignation, dans la soumission à la fatalité à partir de laquelle l'homme, orphelin de Dieu, doit élaborer ses propres valeurs, se dépasser pour devenir Dieu lui-même. Cette démarche en tant que telle, loin d'être condamnée par Camus, lui fait dire qu'il s'agit là de « transformer le nihilisme passif en nihilisme actif<sup>57</sup> ». Toutefois, malgré son intérêt pour la pensée de Nietzsche et le fait que l'absurde pourrait conduire au nihilisme, Camus nourrit la nature de sa révolte à partir des critiques qu'il émet à l'endroit de ce même nihilisme.

« Nietzsche seeks a transvaluation of values; but he fails, says Camus, to authorize or prescribe, and his philosophy thus licenses everything<sup>58</sup>. » Poussé à l'extrême le nihilisme est un acquiescement à tout, c'est à dire à un monde qu'il faut créer de toutes pièces sur le déni de notre monde. La contradiction toutefois qui en émerge c'est que si rien n'est vrai, l'idée même de recréer un monde est fautive. Il n'y a plus de morale dans la mesure où la transvaluation des valeurs évacue la justice au profit d'une toute puissance avec les inévitables dérives qui en résultent. L'idée même de révolte n'a plus de sens. Révolte contre qui, contre quoi, alors que la liberté totale s'abat sur l'homme tel un véritable fardeau? C'est déjà là une différence fondamentale entre l'absurde qui prend pleinement conscience du monde tel qu'il est, et le nihilisme qui proclame tout simplement que ce même monde n'est pas. Voilà pourquoi Camus, en parlant de la condition du nihiliste, pense que « l'*amor fati* remplace ce qui était un *odium fati*<sup>59</sup> ». Cette soumission absolue à la fatalité est à l'opposé de la démarche du révolté qui ne

---

<sup>56</sup> NIETZSCHE, Friedrich, *Le Gai savoir*, op. cit., p.177.

<sup>57</sup> CAMUS, Albert, *L'homme révolté*, op. cit., p. 96.

<sup>58</sup> ISAAC, Jeffrey C., *Arendt, Camus, and modern rebellion*, op. cit., p. 101.

<sup>59</sup> CAMUS, Albert, *L'homme révolté*, op. cit., p. 100.

consent ni au oui ni au non mais tente, à la limite de la capacité humaine, dans un véritable mouvement de défi, de se tenir en équilibre entre les deux et de résister ainsi à la tentation de vouloir devenir lui-même un dieu.

Pour Camus, l'issue du nihilisme de Nietzsche s'apparente, d'une certaine manière, à celle du Christianisme que l'auteur de *L'Antéchrist* fustige pourtant. De même qu'en croyant combattre le nihilisme, le Christianisme épouse les méthodes de celui-ci, à savoir la perte de sens de la réalité au profit d'un concept de monde idéal. Et c'est à ce point précis de son raisonnement que Camus se distingue radicalement de Nietzsche dont « le pas décisif qu'il fait accomplir à l'esprit de révolte consiste à le faire sauter de la négation de l'idéal à la sécularisation de l'idéal<sup>60</sup> ». En d'autres termes « l'au-delà » du Christianisme est remplacé par un « à venir », un « plus tard », un avenir de promesses dont l'homme n'est qu'une transition, un moyen, parmi d'autres. « Je viens trop tôt, ..., ce n'est pas encore mon heure<sup>61</sup> » dit le dément, illustrant ainsi la parousie païenne du nihilisme qu'incarnera d'une certaine manière l'*Übermensch* nietzschéen. C'est bien ce que Camus n'est pas prêt à endosser, au même titre d'ailleurs que la révolte historique qu'il analyse également pour nourrir sa propre idée de la révolte.

### **1.2.2. La fin « théorique » de l'histoire**

Cette révolte historique c'est essentiellement à Hegel et Marx que Camus l'attribue non sans apporter au préalable une précision importante qui vaut a posteriori pour l'hégélianisme, à savoir que « le marxisme et ses héritiers ne seront analysés ici que sous

---

<sup>60</sup> CAMUS, Albert, *L'homme révolté*, op. cit., p. 105.

<sup>61</sup> NIETZSCHE, Friedrich, *Le Gai savoir*, op. cit., p.177.

l'angle de la prophétie<sup>62</sup> ». Pour lui il s'agit donc plus de se pencher sur les promesses et les espoirs de l'hégélianisme et du marxisme que d'en décortiquer les mécanismes les plus subtils. C'est d'ailleurs selon un travail que l'on pourrait qualifier « de seconde main », en l'occurrence le travail d'Alexandre Kojève, qu'il va à la rencontre de Hegel.

Dans cet esprit, Camus rappelle l'héritage de Rousseau, « la raison universelle abstraite<sup>63</sup> », dont Hegel s'est inspiré, entre autres, pour élaborer un « universel concret<sup>64</sup> ». Plus exactement Hegel rejette cette abstraction et fait de l'acquis le moteur même de la raison de telle sorte que l'homme peut prendre en main son destin à la faveur d'un processus dialectique qui constitue un enrichissement progressif vers une vérité absolue, un monde parfait en quelque sorte. Le monde des idées tel que l'entend Platon n'existe pas. Ce qui existe c'est une révélation de l'esprit à lui-même si bien que « la philosophie de Hegel, c'est non pas au réalisme qu'il faudra l'opposer, mais aux philosophies de l'absurde<sup>65</sup> ». Il y a donc une réponse en négatif à l'angoisse existentielle, qui n'est pas pour échapper à Camus qui écrit : « Hegel détruit définitivement toute transcendance verticale, et surtout celle des principes, voilà son originalité incontestable<sup>66</sup>. » Il n'y a plus de vertu et le monde est régi selon la dialectique du maître et de l'esclave sur laquelle se penche Camus.

---

<sup>62</sup> CAMUS, Albert, *L'homme révolté*, op. cit., p. 240.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 173.

<sup>64</sup> *Ibid.*

<sup>65</sup> PHILOLENKO, Alexis, *Lecture de la phénoménologie de Hegel*, Paris, Vrin, 1993, p.38.

<sup>66</sup> CAMUS, Albert, *L'homme révolté*, op. cit., p. 184.

À l'origine du système hégélien il y a l'homme dont la conscience de soi passe par la reconnaissance de soi par l'autre, ce que Camus appelle le « désir d'être reconnu<sup>67</sup> ». Ce désir se double d'une connaissance qui distingue l'homme de l'animal, celle de la mort. Cette conscience de soi chemine jusqu'à l'esprit dans sa forme la plus élevée selon un trajet qu'Hegel illustre par la dialectique du maître et de l'esclave. Il y a ainsi deux types de consciences qui luttent pour leur survie. D'abord celle qui, faute de pouvoir accepter la mort, reconnaît la conscience de l'autre sans être reconnue par elle. C'est le lot de l'esclave. Et celle du maître qui assoit sa puissance et son identité sur cette dynamique. Ce dernier cependant réalise que la reconnaissance dont il est l'objet n'est pas satisfaisante puisqu'elle est le fait de l'esclave qu'il ne reconnaît pas comme un être totalement indépendant, un être libre. De cette situation il ressort que si le maître ne peut rien changer à sa condition, l'esclave a, pour sa part, la possibilité de s'en affranchir au fil de l'histoire qui « n'est que la suite de ses longs efforts pour obtenir sa liberté réelle<sup>68</sup> ». C'est au terme de ce cheminement historique qu'Hegel envisage un monde achevé, un monde idéal où maîtrise et servitude n'auront plus lieu d'être pour la simple raison qu'il y aura une reconnaissance égalitaire des consciences entre elles.

En attendant ce paradis païen, pour Camus, le chemin vers cette réconciliation universelle sous le sceau de la raison, tel que tracé par Hegel, passe par une seule règle : « Tuer ou asservir<sup>69</sup>. » C'est la porte ouverte aux pires excès, même si d'aucun comme Kojève en relativise l'éventualité. Ce dernier pense en effet que les normes sociales protègent des excès tant et aussi longtemps qu'elles ne sont pas remises en cause par

---

<sup>67</sup> *Ibid.*, p.180.

<sup>68</sup> *Ibid.*, p.182.

<sup>69</sup> *Ibid.*, p.186.

quelque critique ou mouvement révolutionnaire! L'argumentation, aux yeux de Camus, est elle-même pour le moins douteuse puisqu'elle permet de justifier l'injustifiable. La révolte historique en débarrassant le monde de toute transcendance a donné naissance à un désert où seule est possible la marche sous le joug de la force et de l'aliénation vers quelque hypothétique jardin terrestre. Toutefois, pour que cette révolte – qui n'en est plus une puisque détachée de ses racines – coïncide avec la réalité, il lui faut recourir à un architecte en la personne de Marx dont Camus entend bien éprouver la prophétie.

### 1.2.3. La fin « pratique » de l'histoire

En soulignant que « les philosophes n'ont fait qu'interpréter le monde de différentes manières; ce qui importe c'est de le transformer<sup>70</sup> », Marx s'engage sans ambiguïté dans l'action, il éveille la praxis, tout en se nourrissant des principes élaborés par Hegel pour mieux les interpréter. Plus exactement, Marx transpose la dialectique hégélienne des idées sur le terrain matériel. C'est au fil de l'histoire des hommes que cette dialectique se développe et ce de façon plus aiguë avec l'avènement de la révolution industrielle. La production des moyens d'existence constitue alors l'étalon qui permet de mettre en évidence la plus-value grandissante acquise sur le dos d'une majorité en vue de faire fructifier le capital d'une minorité. De cette situation se met nécessairement à naître une révolte qui intéresse Camus tout autant que l'apport incontestable de Marx : « Son effort le plus fécond a été de dévoiler la réalité qui se cache derrière les valeurs formelles dont faisait montre la bourgeoisie de son temps<sup>71</sup>. » La dimension éthique de la pensée de

---

<sup>70</sup> MARX, Karl, Friedrich Engels, *L'idéologie allemande*, 1845, traduction française 1952, édition 2002 [http://classiques.ugac.ca/classiques/Engels\\_Marx/ideologie\\_allemande/Ideologie\\_allemande.pdf](http://classiques.ugac.ca/classiques/Engels_Marx/ideologie_allemande/Ideologie_allemande.pdf), p.59, consulté le 12 septembre 2011.

<sup>71</sup> CAMUS, Albert, *L'homme révolté*, op. cit., p. 254.

Marx n'échappe pas à Camus puisqu'elle vise à défendre la dignité de l'homme, à combattre les inégalités sociales de manière concrète. Le constat que l'un fait au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, l'autre l'endosse au milieu du XX<sup>e</sup>. Le problème c'est de réduire intégralement l'homme à son histoire.

Quant à promettre la naissance de la dignité sur le fumier des humiliations, cela n'est pas sans rappeler la mystification entretenue par le Christianisme pour soulager l'homme de sa condition et surtout pour le dissuader de céder à quelque velléité d'autonomie, voire de liberté. Camus n'est pas dupe des effets du marxisme sur la dignité de chaque homme. A priori on ne saurait reprocher aux hommes opprimés de lutter contre leur oppresseur, mais pour Camus qui cherche à définir sa propre conception de l'homme révolté, c'est l'homme en tant qu'individu, au nom de l'homme en général, qui est menacé comme il s'emploie à le démontrer en portant son regard sur la mise en œuvre du marxisme à travers le communisme.

Camus sait de quoi il parle, lui qui a été membre du Parti communiste algérien pendant deux ans, avant d'en être exclu pour avoir défendu les Algériens arabes. À cette occasion, en 1937, il fait l'expérience du sectarisme dont le communisme est coutumier. Pour autant Camus ne rejette pas le communisme en bloc et, soucieux de comprendre le chemin vers cette société sans classes promise par Marx, il en analyse certains rouages tout en sachant que les propositions du Manifeste du Parti communiste telles qu'élaborées par Marx et Engels ont été travesties. À ce sujet il affirme d'ailleurs que Marx « n'a pas

voulu la dégradation supplémentaire qu'en son nom on a imposé à l'homme<sup>72</sup> ». Ceci dit, nombre de ses postulats ont été démentis. Ainsi, la promesse d'un communisme sans frontières s'est heurtée aux nationalismes les plus virulents. La productivité, pourtant susceptible de donner naissance à un monde plus uni a, au contraire, divisé le travail allant jusqu'à donner naissance à une nouvelle forme d'oppression, l'oppression par la fonction<sup>73</sup>. Cette même productivité, convoitée aussi bien par les bourgeois que par les communistes, plutôt que d'être un moyen libérateur, s'est impitoyablement imposée comme une fin. Pire, la justice, plus que jamais nécessaire pour contrôler les excès inhérents à un mouvement porté par l'exaltation révolutionnaire, se trouve renvoyée vers un hypothétique «plus tard» au nom de l'intérêt général. Dans ces conditions, le prolétariat a vécu une véritable trahison et s'est trouvé soumis à l'oppression d'une oligarchie uniquement obsédée par la volonté de puissance et de richesse, en rupture totale avec les motivations initiales de la révolte. Pour Camus, les prétentions scientifiques du socialisme n'ont été qu'un leurre derrière lequel se cachait la terreur. Comment reconnaître quelque rigueur scientifique à une pensée qui use de la prophétie pour justifier tous les dérèglements dont elle est la cause? Peut-on raisonnablement croire à une société parfaite qui viendrait parachever l'expérience communiste, tel un *happy end* mettant fin une bonne fois pour toutes à l'histoire? C'est ce que Camus se demande.

#### **1.2.4. La fin de « la fin de l'histoire »**

Il faut rappeler que Camus n'a jamais rejeté l'histoire dans sa totalité. En revanche, il a toujours fustigé une vision absolue de l'histoire, une vision rationnelle selon laquelle

---

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 264.

<sup>73</sup> WEIL, Simone, « Allons-nous vers une révolution prolétarienne? », *Révolution prolétarienne*, 25 avril 1933.

l'histoire est une nécessité. C'est notamment ce que Hegel défend en parlant d'une apothéose de la raison au terme de l'histoire et c'est ce que Marx prophétise avec la société sans classes. Quant à ce rapport à l'histoire « Camus first approaches the Marxist theory of history by noting its striking similarity with Christian Messianism<sup>74</sup>. » Les deux idéologies fondent leur légitimité sur une prophétie et partagent le même rapport de domination sur la nature. Ce n'est pas un hasard si Camus parle de « parousie du Christ prolétarien<sup>75</sup> » lorsqu'il qualifie la prophétie marxiste. Et de même que les similitudes sont flagrantes, les problèmes qui en résultent le sont également. Que faire devant l'évidence de plus en plus prégnante d'une parousie qui tarde à se manifester? La frustration qui s'empare peu à peu du Chrétien tandis que s'éloigne la parousie évangélique vaut pour la parousie révolutionnaire. Il faut alors imposer une foi révolutionnaire à tous les prolétaires faute de quoi la révolution va engendrer le chaos. Pour ce faire tous les moyens sont bons, particulièrement les plus injustes sous prétexte qu'« il ne faut rien donner à l'ouvrier pour qu'il puisse un jour avoir tout<sup>76</sup> ». L'histoire sert d'alibi pour mieux opprimer l'homme, pour le contraindre à respecter une idéologie qui, dans le cas du marxisme, bascule rapidement vers la répression. La fin de l'histoire n'est qu'une utopie mensongère, « un songe désespéré<sup>77</sup> », une fin qui justifie les pires moyens. En cela, il est raisonnable de penser que Marx a été partiellement trompé par ses héritiers si l'on en juge par ce qu'il affirmait en 1842 : « Un but qui a besoin de moyens injustes n'est pas un but juste<sup>78</sup>. » Il n'en reste pas moins pour Camus que « choisir

---

<sup>74</sup> FOLEY, John, *Albert Camus from the absurd to revolt*, op. cit., p. 70.

<sup>75</sup> CAMUS, Albert, *L'homme révolté*, op. cit., p. 266.

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 261.

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 293.

<sup>78</sup> MARX, Karl, « Éditorial », *Rheinische Zeitung*, 1842, Mew I, p51.

l'histoire, et elle seule, c'est choisir le nihilisme contre les enseignements de la révolte elle-même<sup>79</sup> ».

---

<sup>79</sup> CAMUS, Albert, *L'homme révolté*, *op. cit.*, p. 307.

### 1.3. Nature de la révolte camusienne

S'il n'envisage à aucun moment d'élaborer une théorie de la révolte, Camus en esquisse néanmoins les particularités. Pour ce faire il la considère tant du point de vue du langage que de sa dimension médiatrice.

#### 1.3.1. Caractéristiques de la révolte

La révolte camusienne se caractérise avant tout par la qualité et le niveau de langage entre les hommes. Nul message sibyllin, c'est la simplicité, la clarté et l'honnêteté qui prévalent. Évoquant la supériorité incontestable du discours platonicien sur les discours de Moïse et de Nietzsche, Camus dit que « le dialogue à hauteur d'homme coûte moins cher que l'évangile des religions totalitaires, monologué et dicté du haut d'une montagne solitaire<sup>80</sup> ». En ce sens il y a une volonté réelle de faciliter les échanges qui s'apparente à la sympathie telle que décrite par David Hume. En effet, pour ce dernier la sympathie, dans un sens plus large que l'usage superficiel et restrictif contemporain, fait se reconnaître entre eux les individus, les groupes ou les pays tant par affinités que par différences, puisque selon lui il y a bien également sympathie lorsque les sentiments d'autrui « sont contraires à nos propres inclinations et sentiments<sup>81</sup> ». Pour le philosophe écossais, c'est davantage la communication qui permet aux êtres une cohabitation juste, plutôt que la nature même de ces êtres. C'est ce que préconise Camus sachant que l'échange porte implicitement en lui la garantie d'une égalité entre les êtres. Une fois encore on mesure le poids de la responsabilité qui incombe à l'homme révolté

---

<sup>80</sup> CAMUS, Albert, *L'homme révolté*, op. cit., p. 354.

<sup>81</sup> HUME, David, *Traité de la nature humaine*, Trad. Philippe Folliot, Éditions numérique, UQAC, 2006, p. 53, [http://classiques.uqac.ca/classiques/Hume\\_david/traite\\_nature\\_hum\\_t1/traite\\_nature\\_hum\\_t1.html](http://classiques.uqac.ca/classiques/Hume_david/traite_nature_hum_t1/traite_nature_hum_t1.html), consulté le 24 septembre 2011.

puisqu'il lui faut s'efforcer d'être compris par l'autre quel qu'il soit. À cela s'ajoute le fardeau de la contradiction quant à la violence. Il est évident qu'à l'homme révolté n'aspirant pas à remplacer Dieu, il est impossible de décréter la non-violence parmi les hommes. Il lui faut donc reconnaître que la violence est inhérente à sa condition au même titre que l'injustice et le mensonge et qu'ainsi il peut très bien être amené à tuer. Or nous l'avons vu précédemment, la révolte est un élan contre la mort. L'homme révolté est alors l'otage de cette contradiction et « ne peut donc trouver le repos<sup>82</sup> ». Toutefois, précise Camus, il peut s'employer à limiter le meurtre et le mensonge autour de lui et à demeurer lucide lorsqu'il bascule dans les ténèbres du crime, de manière à garder vivace sa volonté de transiger à nouveau avec le bien. De cela découlent aussi certains éléments caractéristiques de la philosophie de la révolte.

« Ce serait une philosophie des limites, de l'ignorance calculée et du risque<sup>83</sup> » nous dit Camus. Plus clairement, la révolte établit les limites à l'intérieur desquelles se tient la communauté des hommes, précisément parce qu'elle ne prétend pas au savoir absolu à la différence de l'histoire et de la religion et qu'ainsi il lui faut tracer sa propre route avec tous les risques que cela comporte. Il y a donc une sorte de réalisme et d'humilité qui sont au fondement même de cette révolte. C'est aussi ce qui explique la notion de relativité qui la traverse. C'est bien parce qu'elle n'est en aucun cas une prophétie qu'elle reconnaît ne pouvoir se développer qu'en tenant compte de cette relativité, épousant en cela les découvertes scientifiques du début du XX<sup>e</sup> siècle. Le temps des certitudes inébranlables est révolu, les théories de la relativité en font foi et Camus privilégie les sciences

---

<sup>82</sup> CAMUS, Albert, *L'homme révolté*, op. cit., p. 357.

<sup>83</sup> *Ibid.*, p. 361.

naturelles du XX<sup>e</sup> siècle parce qu'elles s'abstiennent de formuler des spéculations sur l'avenir. Ce sur quoi la révolte pouvait se fonder auparavant n'est plus, et sa force autant que sa pérennité sont étroitement liées à la relativité. « L'intelligence, dit Lazare Bickel, est notre faculté de ne pas pousser jusqu'au bout ce que nous pensons afin que nous puissions croire à la réalité<sup>84</sup>. »

Cette concession au relatif trouve tout son sens dans le rapport entre la justice et la liberté. Il n'y a en effet d'absolu ni pour l'une ni pour l'autre, ne serait ce que parce que l'hégémonie de l'une entraîne le déni de l'autre. Là encore l'équilibre est nécessaire. Mais il n'est possible qu'à certaines conditions, à savoir l'autonomie de la justice par rapport au pouvoir et la préservation de la liberté. En effet, la justice indépendante est un contre-pouvoir qui défend les intérêts du peuple dans son ensemble, donc de chaque citoyen, sans égard pour ses allégeances politiques. Elle demeure humaine et peut donc aussi errer. Mais dans cas, c'est le peuple tout entier qui erre. La justice assujettie au pouvoir est vidée de sa substance, comme dans les régimes totalitaires. C'est un simulacre de justice qui menace l'égalité et la liberté.

Cela conduit logiquement Camus à mettre en exergue la valeur médiatrice de la révolte. Cette dernière, qui se manifeste alors par une vigilance accrue, s'oppose à la manipulation de la justice par le pouvoir. Mais dans un même élan, elle veille à ce que cette même justice ne s'exerce pas de manière absolue. La meilleure façon, ou peut-être la moins mauvaise, c'est de s'assurer qu'elle demeure entre les mains d'hommes affranchis du pouvoir. À ce dernier il incombe alors de préserver la liberté à l'intérieur

---

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. 368.

d'un cadre qui en limite les excès. En ce sens la révolte joue le rôle d'arbitre entre justice et pouvoir de sorte que « les antinomies morales commencent, elles aussi, à s'éclairer à la lumière de cette valeur médiatrice<sup>85</sup> ».

Pour l'illustrer, Camus revient sur les extrêmes que constituent le nihilisme et la pensée historique qui, d'une certaine manière, se confondent dans un absolu. Certes, la révolte est traversée par l'histoire et la pensée nihiliste, mais elle se garde de tout totalitarisme et refuse que quelque fin que ce soit justifie les pires moyens. Elle est en phase avec l'histoire et ses soubresauts que sont entre autres les guerres, les excès de pouvoir et les migrations forcées. Dans ces moments-là, elle se manifeste par réaction. Elle se fait nihiliste lorsqu'elle veut faire table rase des valeurs anciennes, comme par exemple la religion que Nietzsche pourfend. Mais avec elle, ni l'histoire ni le nihilisme ne sont des fins en soi. La révolte contient les extrêmes et « c'est pourquoi le verbiage humanitaire n'est pas plus fondé que la provocation cynique<sup>86</sup> ». La révolte est synonyme de mesure entre vertu et cynisme mettant ainsi l'homme « sur le chemin d'une culpabilité calculée<sup>87</sup> ».

### 1.3.2. Une révolte différente

De son exploration des pensées nietzschéenne, hégélienne et marxienne, Camus dévoile d'abord, par réaction, quelques éléments fondamentaux. Ainsi, contrairement à Nietzsche pour lequel il ne saurait y avoir de limite mais plutôt une circularité sous la forme de *l'Éternel Retour*, Camus borne la révolte. On ne peut pas tout autoriser comme

---

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 370.

<sup>86</sup> *Ibid.*

<sup>87</sup> *Ibid.*

le préconise le nihilisme. La révolte camusienne porte en elle son lot de responsabilités qui l'ancre sans ambiguïté dans le réel. L'homme ne doit surtout pas être dieu. Bien sûr, « pour être, l'homme doit se révolter<sup>88</sup> », mais il lui faut se garder de tout mimétisme. Sa révolte ne vise pas à faire de lui un surhomme, elle l'entraîne au contraire à « se dépasse(r) en autrui<sup>89</sup> ». À l'inverse de Nietzsche pour lequel l'homme doit se transcender dans une forme surhumaine, Camus le ramène à une dimension en phase avec la réalité. *L'Übermensch*, même s'il incarne un dépassement de l'homme et le rejet « d'espérances supraterrrestres<sup>90</sup> », exclue, de par son nihilisme, l'homme « plus singe que n'importe quel singe<sup>91</sup> » qui « doit être pour le surhomme : un objet de risée ou une honte douloureuse<sup>92</sup> ». *L'homme révolté*, lui, cultive des valeurs morales pour mieux façonner un monde où il sait qu'il lui faut prendre en compte cet homme « plus singe que n'importe quel singe ». L'absence de Dieu n'engendre pas le même homme ni la même démarche.

De plus, contrairement à ce qu'en font Hegel et Marx, la révolte ne saurait être synonyme de servitude, de mensonge et de terreur. « La révolte, la séculaire volonté de ne pas subir dont parlait Barrès<sup>93</sup> » fait de l'homme un être conscient, respectueux et engagé, un être de droit et de devoir qui échappe à l'arbitraire dans un monde où justice et liberté sont condamnées au compromis. La révolte camusienne est un véritable défi à

---

<sup>88</sup> *Ibid.*, p. 37.

<sup>89</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>90</sup> NIETZSCHE, Friedrich, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Paris, Le livre de poche, 1983, p. 22.

<sup>91</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>92</sup> *Ibid.*

<sup>93</sup> CAMUS, Albert, *L'homme révolté*, *op. cit.*, p. 376.

ces forces gravitationnelles que sont le nihilisme et le marxisme. Reste à savoir comment elle parvient à y résister.

Au préalable la question que pose Camus est de savoir si la révolte justifie tout même le pire ou si, à défaut d'innocence, elle permet à l'homme de transiger avec une « culpabilité raisonnable<sup>94</sup> ». L'homme révolté prend conscience de sa propre situation dans le monde, du sens ou plutôt du manque de sens de la vie. Mais pour lui il n'est plus question de subir. Il se veut désormais l'architecte de sa condition tant du point de vue matériel que spirituel. Cette émergence simultanée de la conscience et de la révolte fait de lui un homme à part entière au sein de la communauté. Sa volonté d'être reconnu dépasse son individualité pour mieux revendiquer une véritable nature humaine commune à tous les hommes, aussi bien les meilleurs que les pires. Qui dit conscience dit connaissance. L'homme révolté, même s'il lui faudra toujours apprendre et comprendre, pressent intuitivement quels sont ses droits et ses devoirs. Voilà déjà un élément qui le caractérise : l'homme révolté s'arrache à l'ignorance avec le désir profond de bâtir un monde à sa mesure sans jamais céder au pire.

Comme nous l'avons vu précédemment la révolte est source de vie, elle est le sens même de l'existence selon Camus. À la passivité que le sacré impose à l'homme, la révolte oppose la responsabilité de l'être parmi les siens, l'engagement actif auquel il ne peut plus se soustraire s'il veut demeurer « révolté ». Dans cet esprit: « The values of rebellion and solidarity are presented to us as the basis for an ethical understanding of

---

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 24.

legitimate political action<sup>95</sup>. » L'homme révolté ne peut surtout plus prétendre qu'il ne sait pas, de sorte qu'au fardeau de l'absurde s'est substitué le poids de la responsabilité. Il importe donc de comprendre la nature profonde de cette responsabilité

Camus souligne les limites intrinsèques à la révolte née sur le terreau de la solidarité humaine. Elle ne peut s'en prendre à l'autre, ne peut l'éliminer, sans se parjurer, sans se vider de son sens. « En logique on doit répondre que meurtre et révolte sont contradictoires<sup>96</sup> » dit Camus. Cette première certitude met donc l'homme révolté au défi de mener à bien sa révolte sans consentir au meurtre. Et si d'aventure il y succombait, il devrait à son tour disparaître pour n'être plus un meurtrier et retrouver ainsi « la joie de l'enfance<sup>97</sup> », à l'image de Kaliayev après qu'il eut tué le grand-duc Serge, car « if the just assassin is prepared to kill in the name of justice and freedom, he must also be willing to die in the name of justice and freedom<sup>98</sup> ». Mais il est évident que cela ne saurait être qu'une exception pour la simple raison que fondamentalement « rebellion, in principle, is protest against death<sup>99</sup> ». On peut penser que rien ne légitime le meurtre. Or il se trouve néanmoins que Camus encadre une certaine légitimité en autant que le meurtre réponde à quatre critères, à savoir : 1- la victime doit être reconnue comme un tyran, 2- le meurtrier doit assumer l'entière responsabilité de son acte, 3- ce dernier doit être discriminatif, c'est-à-dire qu'on ne peut pas tuer des innocents, et enfin 4- il n'y a pas d'autre alternative pour mettre fin à la tyrannie. Cela montre quand même

---

<sup>95</sup> FOLEY, John, *Albert Camus from the absurd to revolt*, op. cit., p. 91.

<sup>96</sup> CAMUS, Albert, *L'homme révolté*, op. cit., p. 351.

<sup>97</sup> CAMUS, Albert, *Les justes*, Paris, Gallimard, 1950, p. 150.

<sup>98</sup> FOLEY, John, *Albert Camus from the absurd to revolt*, op. cit., p.96.

<sup>99</sup> *Ibid.*, p. 88.

que l'exception demeure et que si la révolte est une réaction face à la mort, alors elle doit habiter tout être humain... dans l'esprit de Camus.

### 1.3.3. La mesure

La formulation singulière de « culpabilité raisonnable » ou « culpabilité calculée » tient au fait, selon Camus, que l'homme n'est pas totalement responsable ni totalement innocent. Il n'est pas à l'origine de l'histoire, mais il la perpétue et ainsi la mesure « ne peut être rien d'autre que l'affirmation de la contradiction et la décision héroïque de s'y tenir et d'y survivre<sup>100</sup> ». C'est en ce sens qu'il faut comprendre cette mesure qui s'apparente au « milieu » tel que le conçoit Aristote. En effet, pour le Stagirite, le milieu est ce qui se détermine par rapport à l'être, entre excès et défaut. Ces derniers relevant « du vice<sup>101</sup> », tandis que c'est « de la vertu que relève la moyenne » ou milieu. La vertu, dans le sens aristotélicien du terme « est un état décisionnel qui consiste en une moyenne<sup>102</sup> ». C'est dans cet esprit que Camus met en évidence le fait que la révolte en tant que valeur morale – il parle lui-même de vertu – se tient entre réel et transcendant pour mieux rappeler « qu'il faut une part de réalisme à toute morale (et) une part de morale à tout réalisme<sup>103</sup> ». Cela illustre d'une certaine manière la nature de la révolte qui, dans une tension permanente, peut être considérée comme un état de réflexion qui ne refuse ni n'accepte rien, et fait cohabiter les extrêmes, voire les opposés, dans une sorte d'équilibre avec pour seule certitude de ne jamais succomber à la résignation.

---

<sup>100</sup> CAMUS, Albert, *Carnets : mars 1951-décembre 1959*, Paris, Gallimard, 1989, p. 31.

<sup>101</sup> ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, II, 1106 b 34-36, Trad. Richard Bodéüs, Paris, GF Flammarion, 2004, p. 116.

<sup>102</sup> *Ibid.*

<sup>103</sup> CAMUS, Albert, *L'homme révolté*, *op. cit.*, p. 370.

On peut se demander si la révolte camusienne, malgré son ancrage occidental, ne partagerait pas quelques traits avec certains courants de pensée orientaux tel que le Taoïsme pour lequel la cohabitation des extrêmes comme des opposés est fondamentale. Et ce, même si Camus avance que : « Le problème de la révolte semble ne prendre de sens précis qu'à l'intérieur de la pensée occidentale<sup>104</sup>. »

#### 1.3.4. Une révolte orientale

Dès le début du premier chapitre de son ouvrage, Camus définit l'homme révolté comme « un homme qui dit non. Mais s'il refuse, il ne renonce pas : c'est aussi un homme qui dit oui, dès son premier mouvement »<sup>105</sup>. Cette dichotomie assumée, mettant en évidence le fait de refuser la vie telle qu'elle est tout en l'acceptant, résume le sens profond de la révolte camusienne « qui réside dans le « oui » à la vie, équilibré au « non », malgré les maux qui frappent l'humanité<sup>106</sup> ». Ceci n'est pas sans rappeler le commentaire de celui auquel *L'homme révolté* est dédié, et qui a accompagné Camus dans sa formation universitaire, tandis qu'il parle de l'alternance des contraires propre au Taoïsme : « Nous sommes loin, malgré l'apparence, de l'antithèse pascalienne de la grandeur et de la misère de l'homme<sup>107</sup> ! » Grenier souligne que les antagonismes « impriment un balancement aux choses qui a plutôt pour but d'assurer un équilibre<sup>108</sup> », ce que confirment les propos de Zhuangzi, maître taoïste du IV<sup>e</sup> siècle avant notre ère, selon lequel « le « oui » ne diffère pas absolument du « non », ni la thèse de

---

<sup>104</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>105</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>106</sup> TRAGESER-REBETEZ, Françoise, « Paradigme cyclique dans la philosophie camusienne de l'histoire : la symbolique de *L'Homme révolté* » *op. cit.*, p. 64.

<sup>107</sup> GRENIER, Jean, *L'esprit du Tao*, Paris, Champs essais Flammarion, 1973, p. 49.

<sup>108</sup> *Ibid.*, P. 48.

l'antithèse<sup>109</sup> », étayant ainsi le parallèle que nous nous proposons d'établir entre Camus et certaines particularités propres au Tao.

Tout d'abord, il convient de souligner que la comparaison se limite à certaines caractéristiques, mais en aucun cas à la finalité du Tao qui diverge de la pensée camusienne dans la mesure où il préconise un non-agir. Quatre éléments nous intéressent ici, à savoir l'unité, l'interpénétration des contraires, la circularité et l'anti-rationalité.

L'unité se manifeste dans le Tao à travers le *yinn* et le *yang* qui, bien que principes distincts symbolisant l'ubac et l'adret, à savoir l'ombre et la lumière, le féminin et le masculin etc., sont « les aspects d'une seule et même réalité<sup>110</sup> », ce qu'illustre Lao-Tzeu selon lequel « être et néant, difficile et facile, long et court, haut et bas, son et ton, avant et après, sont des notions corrélatives, dont l'une étant connue révèle l'autre<sup>111</sup> ». Chez Camus l'unité qui « part du non appuyé sur un oui<sup>112</sup> » est inhérente à la revendication de la révolte et s'oppose à la totalité de la révolution historique. Cette unité réside dans la cohabitation de l'ombre et de la lumière, car « contrairement à la très longue échéance de l'illumination finale prophétisée par Marx, la lumière de la vision camusienne de l'Histoire n'a jamais cessé de luire et n'est que masquée temporairement<sup>113</sup> ». Cette vision camusienne de l'histoire c'est d'être à la fois « dans et contre l'histoire<sup>114</sup> ». La meilleure représentation pour lui c'est celle de l'artiste qui, tout en étant dans le monde

<sup>109</sup> ROBINET, Isabelle, *Comprendre le Tao*, Paris, Albin Michel, 2002, p. 41.

<sup>110</sup> GRENIER, Jean, *L'esprit du Tao*, *op. cit.*, p. 48.

<sup>111</sup> *Ibid.*, p. 54.

<sup>112</sup> CAMUS, Albert, *L'homme révolté*, *op. cit.*, p. 313.

<sup>113</sup> TRAGESER-REBETEZ, Françoise, « Paradigme cyclique dans la philosophie camusienne de l'histoire : la symbolique de *L'Homme révolté* », *op. cit.*, p. 87.

<sup>114</sup> WEYEMBERGH, Maurice, *Dictionnaire Albert Camus*, sous la direction de Jeanyves Guérin, Paris, Éditions Robert Laffont, 2009, p. 377.

avec son histoire et le devoir de mémoire qui l'accompagne, s'en détache par sa création. Il est un témoin de l'histoire qui se révolte par cette « présence-absence ».

Dans un même esprit, cela conduit à considérer l'interpénétration des contraires avec pour conséquence que la relativité qui les traverse modifie leur valeur selon les relations qu'ils entretiennent. Cela correspond à la logique duelle dont, encore une fois, le *yinn* et le *yang* sont la base. Ainsi, le souverain est *yang* par rapport au peuple qui est *yinn*, mais ce même souverain est *yinn* par rapport aux rois de l'antiquité qui sont *yang*. Ce sont donc des manières d'être contraires et complémentaires en fonction des circonstances tant spatiales que temporelles, ce que l'on retrouve également chez Camus pour qui les principes masculin et féminin s'interpénètrent selon un processus cyclique durant lequel l'un domine l'autre. C'est d'ailleurs pourquoi « la révolte bute inlassablement contre le mal, à partir duquel il ne lui reste qu'à prendre un nouvel élan<sup>115</sup> », jusqu'à sombrer éventuellement à nouveau sous l'effet d'un mouvement de circularité avant de renaître.

C'est aussi ce que l'on trouve sous la plume de Grenier qui compare l'alternance des contraires propre au Tao à « la philosophie de Sancho Pança, faite de résignation à l'inévitable qui est mauvais et en même temps d'espoir dans le bon, parce que lui aussi est inévitable et succédera fatalement au mauvais<sup>116</sup> ». La révolte camusienne ne nous semble pas très éloignée de cette description, résolue qu'elle est de tourner le dos à la synthèse hégélienne et à sa parousie païenne, donc à une linéarité ou une spirale

---

<sup>115</sup> CAMUS, Albert, *L'homme révolté*, op. cit., p. 378.

<sup>116</sup> GRENIER, Jean, *L'esprit du Tao*, op. cit., p. 51.

immuable vers la synthèse ultime, ce qui fait dire à Camus que « l’histoire des hommes, en un sens, est la somme de leurs révoltes successives<sup>117</sup> ». C’est cette succession de mouvements propre à la révolte, cette perpétuelle circularité qui lui assure régénérescence et vitalité. Toutefois, comme nous l’avons vu précédemment, l’homme révolté n’est pas un homme résigné et la comparaison avec le taoïsme ne va pas au-delà de cette circularité qui leur est commune. Il en va de même d’ailleurs pour leur rapport à la raison qui, tout en étant différent, présente néanmoins quelques similitudes.

Dans une analyse comparative des formes particulières des pensées antirationalistes de Zhuangzi et Kierkegaard, il est mentionné que s’agissant de leur vision du monde « they both seem to believe that, at the very least, reason can help one to recognize the inadequacy of relying upon reason alone<sup>118</sup> ». La position philosophique des maîtres taoïstes a ceci de particulier qu’elle ne reconnaît pas l’hégémonie de la raison pour édifier la vérité. Elle fait aussi appel à d’autres éléments tels que l’intuition, la sensibilité ou encore la passion. Pour autant, Zhuangzi et ses pairs ne sont pas irrationnels, mais plutôt antirationnels; ils ne mettent pas en doute le raisonnement séquentiel dans la contingence, autrement dit en ce qui concerne les vérités pratiques. Mais selon eux la raison n’est pas suffisante pour aboutir au Tao. La rationalité est critiquée car elle traduit, entre autres, le reflet de l’objectivité humaine de même que l’émotivité traduit la subjectivité humaine, ce que l’on retrouve aussi chez Camus.

---

<sup>117</sup> CAMUS, Albert, *Essais*, Paris, Gallimard, 1965, p. 516.

<sup>118</sup> CARR, Karen L., Philip J. Ivanhoe, *The Sense of Antirationalism*. New York, London, Seven Bridges Press, 2000, p. 32.

Pour ce dernier d'autres éléments sont également nécessaires, de sorte que les révoltes les plus justes sont celles « qui répondent spontanément à un sens intuitif de la mesure<sup>119</sup> ». Refuser l'hégémonie de la raison, c'est la meilleure façon de ne pas sombrer dans le dogmatisme et l'intempérance, de ne pas être assujéti à une vision téléologique du monde. Ceci dit, il ne faut pas en conclure que la révolte fait fi de la raison. Elle reconnaît son rôle, mais elle le ramène à un niveau plus « humain » à l'égal de celui de l'intuition comme des émotions. C'est de cette pensée en équilibre, de cette « dialectique sans synthèse (qui) repose sur un oui et un non qui sont cooriginels et n'arrêtent jamais de s'opposer<sup>120</sup> », où cohabitent la nature et la raison, que naît la révolte camusienne.

### 1.3.5. Une révolte affranchie

« La beauté isolée finit par grimacer, la justice solitaire finit par opprimer<sup>121</sup> » dit Camus qui « treats rebellion as a naturalistic impulse – a rejection of injustice and a « passionate affirmation » of justice that seems rooted in the conditions of human existence<sup>122</sup> ». La résultante c'est « la pensée de midi » qui sous-tend la révolte et lui donne son originalité. Outre la mesure que nous avons évoquée, c'est le réalisme qui s'impose, un réalisme tel qu'on le retrouve dans le syndicalisme révolutionnaire du début du XX<sup>e</sup> siècle, celui qui n'était pas encore sous la tutelle de quelque parti politique que ce soit. De ce même réalisme découle une action à hauteur d'homme qui, bien que

---

<sup>119</sup> TRAGESER-REBETEZ, Françoise, « Paradigme cyclique dans la philosophie camusienne de l'histoire : la symbolique de *L'Homme révolté* », *op. cit.*, p. 68.

<sup>120</sup> WEYEMBERGH, Maurice, « L'unité, la totalité et l'énigme ontologique », *Albert Camus, les extrêmes et l'équilibre : actes du colloque de Keele, 25 – 27 mars 1993*, dir. David H. Walker, Amsterdam, Atlanta, Rodopi, 1994, p. 38.

<sup>121</sup> CAMUS, Albert, *L'envers et l'endroit*, Paris, Gallimard La Pléiade tome II, Textes établis et annotés par R. Quilliot et R. Faucon, 1965, p. 871.

<sup>122</sup> ISAAC, Jeffrey C., *Arendt, Camus, and modern rebellion*, *op. cit.*, p. 231.

consciente qu'elle ne peut en aucun cas tout résoudre, s'engage à exister et à lutter sans relâche contre tout ce qui peut nuire à chaque être en particulier et à l'humanité dans son ensemble.

Ce sont donc ces différents éléments qui font l'originalité de la révolte camusienne, une révolte avec ses forces et ses faiblesses qui a été élaborée à une époque tragique où le monde connaissait des bouleversements majeurs.

## 2. Mise en perspective de la révolte camusienne

On peut difficilement parler de *L'homme révolté* sans considérer l'époque pendant laquelle cet ouvrage a été rédigé. L'essai tout entier est traversé par les événements auxquels, pour certains, son auteur a lui-même participé.

### 2.1. Un contexte historique problématique

Si, d'un certain point de vue, la révolte camusienne est enracinée dans son siècle, elle puise aussi son inspiration dans les siècles antérieurs, comme en témoignent certaines références à l'Antiquité grecque, de même qu'aux XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles. Toutefois, il est important avant tout de prendre en considération l'époque particulièrement chaotique qu'est le milieu du XX<sup>e</sup> siècle.

#### 2.1.1. Un monde dévasté

En 1951, l'année même où Camus publie *L'homme révolté*, alors que le risque d'un troisième conflit mondial est plus grand que jamais, Hannah Arendt décrit le présent en ces termes : « This moment of anticipation is like the calm that settles after all hopes have died<sup>123</sup>. » Un tel commentaire, s'il résume sans doute assez bien la situation qui prévaut sur la planète à cette époque, nous incite cependant à nous demander comment tout espoir a bien pu disparaître ainsi.

Il est certain que jamais dans l'histoire de l'humanité un tel chaos ne s'est manifesté en un demi-siècle, faisant de celui-ci « une époque qui, en cinquante ans, déracine,

---

<sup>123</sup> ISAAC, Jeffrey C., *Arendt, Camus, and modern rebellion*, op. cit., p. 177.

asservit ou tue soixante-dix millions d'êtres humains<sup>124</sup> ». Au moment où l'Empire Russe agonise, pour Camus, qui est né à la veille de la première guerre mondiale, le chemin parcouru jusqu'au mitan du siècle est jonché de cadavres et infesté de haine. Qu'on en juge par les nombreux conflits tels que la Première guerre mondiale, la Guerre d'Espagne et le Deuxième conflit mondial, le monde a basculé dans le nihilisme.

En phase avec la révolution industrielle de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, la technologie connaît un essor considérable au début du XX<sup>e</sup> siècle qui, plutôt que d'entraîner la civilisation vers le progrès et de démocratisation, va la précipiter dans l'autodestruction. La Première guerre mondiale montre à quel point la technologie s'est livrée toute entière à la destruction avec l'apparition d'armes de plus en plus efficaces. Le gaz moutarde n'est que le premier avatar d'un « progrès » qui va connaître son apogée le 6 août 1945 dans le ciel d'Hiroshima. La distinction entre les civils et les combattants n'a plus cours et les valeurs morales basculent dans l'irrationalité tout simplement parce que comme le souligne George Orwell : « We live in a lunatic world in which opposites are constantly changing into one another<sup>125</sup>. » Le lit du totalitarisme est fait et « les mouvements politiques, ou idéologiques, inspirés par Hegel, se réunissent tous dans l'abandon ostensible de la vertu<sup>126</sup> ». Il y a pour Camus un lien naturel entre l'ambiguïté de la pensée du philosophe allemand et la récupération qui en est faite par le mouvement révolutionnaire qui, ainsi éloigné de ses valeurs originelles, va précipiter le monde dans une indescriptible barbarie. Glissement inconscient vers le néant ou conception dogmatique du progrès qui rend aveugle au point de laisser place aux régimes les plus

---

<sup>124</sup> CAMUS, Albert, *L'homme révolté*, op. cit., p. 16.

<sup>125</sup> ISAAC, Jeffrey C., *Arendt, Camus, and modern rebellion*, op. cit., p. 25.

<sup>126</sup> CAMUS, Albert, *L'homme révolté*, op. cit., p. 185.

abjectes? Il y a sans doute pour Camus un peu des deux, mais il y a surtout un véritable coupable : le nihilisme occidental.

*L'homme révolté* se penche clairement sur la situation politique de l'Europe au sortir de la Deuxième guerre mondiale et pour Camus, « la question fondamentale n'est pas: « Que savait-on? » mais « Que penser maintenant que l'on sait<sup>127</sup>? » ». Sa démarche, qui se veut essentiellement pragmatique, consiste surtout à examiner les événements des décennies passées afin de comprendre comment le nihilisme a pu ainsi gangréner le monde. Ce sont les soubassements métaphysiques des mouvements révolutionnaires qui attirent son attention parce qu'ils permettent de comprendre comment la révolte s'est muée en révolution. Il y a chez lui une détermination à considérer les faits parce que la responsabilité de l'homme y est plus évidente que jamais. Le nihilisme n'est pas une abstraction surgie de nulle part qui se serait emparée de l'homme. Le nihilisme est inhérent à l'homme, pire, c'est au sein de la révolte qu'il prend naissance pour s'épanouir ensuite dans la révolution. C'est ce même nihilisme qui entraîne les révolutionnaires russes à justifier les pires moyens, soi-disant au nom de la fin, ce qui fait dire à Camus que « le grand événement du XX<sup>e</sup> siècle a été l'abandon des valeurs de liberté par le mouvement révolutionnaire, le recul progressif du socialisme de liberté devant le socialisme césarien et militaire<sup>128</sup> ». Le socialisme de liberté se situant pour Camus entre réforme et révolution, tel qu'incarné par la SFIO (Section française de l'Internationale ouvrière) de Jean-Jaurès à Léon Blum et les acquis du Front populaire.

---

<sup>127</sup> CHARBIT, Denis, « Grandeur et servitude de la fonction intellectuelle », *Albert Camus 19 « L'Homme révolté » cinquante ans après*, op. cit., p. 15.

<sup>128</sup> *Ibid.*, p. 29.

Cette vision de la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle qui est la sienne met donc en présence et en opposition le couple révolte/révolution. C'est cette distinction qui est au cœur même de *L'homme révolté* qu'il convient de clarifier si l'on veut prendre toute la mesure de cet essai à l'époque de sa publication.

Pour son auteur la révolution « est le passage de l'idée dans l'expérience historique, quand la révolte au contraire est le mouvement qui mène de l'expérience individuelle à l'idée<sup>129</sup> ». Il y aurait donc un mouvement inverse qui, dans le cas de la révolution, mène de l'idée à la réalité tandis que celui de la révolte part de l'expérience concrète pour aboutir à l'idée, à partir de laquelle la rencontre avec la réalité se fait sur une base raisonnée. Toutefois Camus considère que la révolution, principalement la révolution historique, est le dévoiement de la révolte qui anime l'élan initial. Une fois franchies les limites propres à la révolte, la révolution s'impose avec pour idéaux la justice absolue et la liberté absolue, c'est-à-dire l'injustice au sein d'une société liberticide. Pour illustrer ce phénomène Camus considère deux situations révolutionnaires historiques.

### **2.1.2. La démesure révolutionnaire**

La première situation révolutionnaire correspond à la condamnation à mort de Louis XVI le 21 janvier 1793 par la Convention nationale au sein de laquelle Saint-Just, inspiré en cela par les idées de Rousseau, affirme que « nul ne peut régner innocemment<sup>130</sup> ». Il s'agit ni plus ni moins de proclamer la mise à mort de la monarchie divine au nom de la

---

<sup>129</sup> ORME, Max, « *L'Homme révolté. Vers une justification éthique de la justice* », *Albert Camus 19 « L'Homme révolté » cinquante ans après*, dir. Raymond Gay-Crosier, Paris-Caen, Lettres modernes Minard, 2001, p. 95.

<sup>130</sup> CAMUS, Albert, *L'homme révolté*, *op. cit.*, p. 154.

justice absolue du peuple souverain. Selon Camus, ce sont deux conceptions de la justice qui se font face. La justice de droit divin inhérente au roi et par laquelle il protège son peuple de la bourgeoisie et des puissants, ce que Camus appelle la grâce, et la justice du peuple révolutionnaire qui a pour objet l'égalité de tous. « Face au choix entre la justice absolue et la grâce absolue, Camus – avec deux siècles d'évidence historique pour le guider – opte pour la seconde<sup>131</sup>. » C'est pour lui la preuve que les limites propres à la révolte viennent d'être franchies en ne considérant pas cette « voie » où justice et liberté se tiennent en équilibre entre réforme et révolution tel qu'évoqué précédemment.

L'autre situation, bien que passée sous silence dans *L'homme révolté*, se présente au sortir de la Deuxième guerre mondiale. À cette époque d'épuration, Camus soutient qu'une justice d'exception est parfois nécessaire notamment à l'endroit des personnalités qui ont collaboré avec l'ennemi. En cela il fait montre d'une inclination pour la justice absolue.<sup>132</sup> C'est d'ailleurs sur ce terrain qu'il s'oppose à François Mauriac pour lequel il ne saurait y avoir de justice absolue ou de justice d'exception en ce monde. Là où l'auteur de *Thérèse Desqueyroux* parle de compassion ou de miséricorde, Camus n'a pas de mots assez forts pour exiger que passe la justice : « Nous refuserons jusqu'au dernier moment une charité divine qui frustrerait les hommes de leur justice<sup>133</sup>. » Erreur de jugement qu'il reconnaîtra un peu plus tard dans une adresse au Garde des sceaux : « J'ai longtemps cru que ce pays ne pouvait se passer de justice. Mais [...] la justice depuis la

<sup>131</sup> ORME, Max, *L'homme révolté*. « Vers une justification éthique de la justice », *op. cit.*, p. 100.

<sup>132</sup> Il est important de noter que la justice d'exception ou justice absolue telle que conçue par Camus n'est pas synonyme de peine de mort, contrairement à ce que certains auteurs comme Olivier Todd (*Albert Camus, une vie*, *op. cit.*, p. 372) ont affirmé. Aucune preuve ne vient étayer une telle affirmation. Quand Camus parle de justice d'exception c'est d'une justice ferme et sans appel dans le contexte pour le moins chaotique de l'épuration au sortir de la Deuxième guerre mondiale dont il est question.

<sup>133</sup> CAMUS, Albert, « Éditorial du 11 janvier 1945 », *Cahiers Albert Camus 8, Camus à Combat.*, Paris, Gallimard nrf, 2002, p. 442.

Libération s'est révélée assez difficile pour que nous ne sentions pas maintenant que toute justice humaine a ses limites et que ce pays peut aussi avoir besoin de pitié<sup>134</sup>. » Il avouera en 1947, à l'occasion d'une conférence devant les dominicains de la Tour-Maubourg que c'est Mauriac qui avait raison. Ceci explique sans doute la difficulté que Camus pouvait avoir à évoquer cet événement dans son essai, mais cela illustre surtout selon nous les dérives de la révolution au-delà des limites morales de la révolte.

### 2.1.3. Révolte et justice

Pour l'auteur de *L'homme révolté* il semble bien qu'il ne saurait y avoir de révolte possible et durable sans que ne soit élaborée une éthique de la justice. Cette justice se doit d'abord d'être en phase avec la réalité en partant de l'hypothèse qu'il existe une nature humaine. Elle doit se garder de toute considération en vue de quelque avenir; c'est du présent et de lui seul qu'il s'agit. Il est ainsi sous-entendu que l'historicisme hégélien ne peut pas revendiquer une telle éthique, entravé qu'il est par un possible futur. C'est donc d'une justice ancrée dans le présent dont il est question, une justice qui « part du principe que la délibération théorique peut accompagner, mais ne doit pas dépasser la poursuite d'objectifs pratiques<sup>135</sup> ». Les objectifs pratiques constituent une limite qui n'est autre que cette nature humaine évoquée précédemment. Pour Camus cette limite est celle de la mesure qui caractérise la pensée grecque classique. À ce sujet il fait largement référence à Héraclite et Némésis pour illustrer le fait que le devenir n'est pas absolu, mais qu'il est contenu par la manifestation pratique de la mesure, ce qui se traduit dans l'exercice de la justice. Cette dernière, imprégnée qu'elle est d'une certaine relativité, doit se garder de

---

<sup>134</sup> *Ibid.*, p. 110.

<sup>135</sup> *Ibid.*, p. 112.

tout dogmatisme et faire place à un débat équilibré garant de la dignité humaine parce que ce sont précisément ses propres imperfections qui légitiment la justice. C'est à ce prix que la révolte est possible et tenable en dépit des soubresauts de l'histoire. Pour Camus « la révolte prouve par là qu'elle est le mouvement même de la vie et qu'on ne peut la nier sans renoncer à vivre<sup>136</sup> ».

#### 2.1.4. La pensée de midi

Tout logiquement, au terme de son essai, en phase avec son époque, Camus pose la question de savoir si la révolte peut trouver un sens dans le monde contemporain, ce à quoi il tente de répondre en élaborant ce qu'il appelle « la pensée de midi ».

Pour Camus « l'Europe n'a jamais été que dans cette lutte entre midi et minuit<sup>137</sup> ». Et c'est « à travers Nietzsche »<sup>138</sup> qu'il développe cette idée. En effet l'auteur du *Gai savoir*, tandis qu'il s'interroge sur ce qui est allemand et ce qui ne l'est pas, précise non sans ironie : « Nous, Allemands, sommes des hégéliens, quand bien même il n'y aurait jamais eu de Hegel en ce que (contrairement à tous les Latins) nous attribuons instinctivement au devenir, à l'évolution un sens plus profond et une valeur plus riche qu'à ce qui « est »<sup>139</sup> », sans oublier que « l'Allemand aime les nuages et tout ce qui est obscur, en devenir, crépusculaire, humide et couvert<sup>140</sup> ». C'est aussi ce que l'on retrouve sous la plume de Camus lorsqu'il oppose « pensée de midi et pensée de minuit » et qu'il qualifie de « pensée solaire » la pensée méditerranéenne. Il est clair qu'au sortir de la

---

<sup>136</sup> CAMUS, Albert, *L'homme révolté*, op. cit., p. 380.

<sup>137</sup> *Ibid.*, p. 374.

<sup>138</sup> MODLER, W. Karl, *Soleil et démesure dans l'œuvre de Camus*, Paris, L'Harmattan, 2000, p. 40.

<sup>139</sup> NIETZSCHE, Friedrich, *Le Gai savoir*, op. cit., p. 311.

<sup>140</sup> NIETZSCHE, Friedrich, *Par-delà bien et mal*, op. cit., p. 224.

deuxième guerre mondiale l'histoire est sans appel quant au rôle sombre et tragique de l'Allemagne. Camus semble toutefois rejeter le blâme sur l'Europe toute entière à laquelle il oppose la « pensée solaire » qui jaillit « au cœur de la nuit européenne<sup>141</sup> ».

Cette pensée solaire ou « pensée de midi » est celle de la mesure, celle qui ne tourne le dos ni à la nature ni totalement à l'histoire et qui semble tenir sa lucidité et sa force de cette lumière symbolisée par la métaphore solaire. « Camus privilégie tantôt la nature, lorsqu'il s'agit de brider la démesure de l'histoire, et il fait tantôt l'éloge d'un équilibre entre « nature » et « histoire », lorsqu'il s'agit de présenter la pensée de midi<sup>142</sup>. » Cette « pensée solaire » modère ce sixième sens ou sens historique (comme se plaît à le nommer Nietzsche) pour mieux se consacrer au présent, échapper au culte de l'histoire et insuffler une vie à la révolte commune, selon Camus.

Mais ce dernier ne s'en tient pas seulement à la valeur de lucidité et au sens de la relativité inhérents à la « pensée solaire »; il fait de cette dernière le modèle contemporain de la « pensée grecque », du moins il en fait l'héritière : « Cet esprit qui mesure la vie, est celui-là même qui anime la longue tradition de ce qu'on peut appeler la pensée solaire et où, depuis les Grecs, la nature a toujours été équilibrée au devenir<sup>143</sup>. » La métaphore du soleil renvoie également à ces philosophes qui, à l'image de la révolte, se sont appuyés « d'abord sur les réalités les plus concrètes, la profession, le village, où transparaissent l'être, le cœur vivant des choses et des hommes<sup>144</sup> ». C'est donc d'une pensée à

---

<sup>141</sup> CAMUS, Albert, *L'homme révolté*, op. cit., p. 375.

<sup>142</sup> MODLER, Karl W., *Soleil et mesure dans l'œuvre de Camus*, op. cit., p.44.

<sup>143</sup> CAMUS, Albert, *L'homme révolté*, op. cit., p. 372.

<sup>144</sup> *Ibid.*, p. 373.

dimension humaine dont il est question, une pensée qui anime « la commune contre l'État, la société concrète contre la société absolutiste, la liberté réfléchie contre la tyrannie rationnelle, l'individualisme altruiste enfin contre la colonisation<sup>145</sup> ». C'est-à-dire une prise en compte de communautés réduites et plus proche de la réalité en termes de préoccupations, comme pouvaient l'être les cités de la Grèce antique.

La spécificité de la « pensée solaire » ou « pensée de midi », c'est avant tout l'idée d'une révolte qui tient sa mesure d'elle-même, de son élan initial mu par le refus de l'injustice et par la farouche volonté d'échapper à toute soumission, mais aussi d'une révolte qui n'a de sens que dans la complicité, avec la difficulté de transformer une prise de conscience individuelle en un mouvement collectif, sans succomber à l'intransigeance révolutionnaire. La « pensée de midi » c'est aussi cette conscience qui ne doit jamais oublier « le présent pour l'avenir, la proie des êtres pour la fumée de la puissance, la misère des banlieues pour une cité radieuse, la justice quotidienne pour une vraie terre promise<sup>146</sup> ». La « pensée de midi » c'est une éternelle vigilance, une tension perpétuelle, une lutte constante sans doute contre cette propension qu'à l'être humain de détruire « l'équilibre du jour<sup>147</sup> ».

En concluant son essai par la description de la « pensée de midi », Camus semble donner à l'homme révolté les moyens de mener à bien sa révolte. Mais pour ce dernier, encore faut-il considérer les forces et les faiblesses de cette conception camusienne de la révolte avant que de l'épouser.

---

<sup>145</sup> *Ibid.*

<sup>146</sup> *Ibid.*, p. 381.

<sup>147</sup> CAMUS, Albert, *L'Étranger*, Paris, Gallimard, 1942, p.51.

## 2.2. Les lignes de force

À la fin de novembre 1951, alors que *L'homme révolté* vient tout juste d'être publié, Camus en révèle l'esprit à ses proches en ces termes : « Sans en avoir l'air, je m'y suis confessé<sup>148</sup>. » Un peu plus tard, tandis qu'une polémique s'installe autour de son livre, il se fait plutôt amer : « Décidément je paye cher ce malheureux livre. Aujourd'hui je doute tout à fait de lui – et de moi qui lui ressemble trop<sup>149</sup>. » Cet élan de franchise symbolise à nos yeux toute la dimension d'un ouvrage avec ses forces et ses faiblesses, à l'image de celui qui l'a écrit. Pour tenter d'approfondir la pensée de son auteur, nous nous proposons d'en faire une analyse critique avec, pour commencer, les forces qui la caractérisent.

### 2.2.1. Les moyens justifient la fin

Au-delà de ce qui peut sembler naïf ou maladroit, *L'homme révolté* recèle un certain nombre d'arguments originaux ou audacieux qui contribuent selon nous à rendre cohérente la démarche de son auteur.

L'une des leçons primordiales de cet essai « c'est qu'on ne vit pas que de luttes et de haines, on ne meurt pas toujours les armes à la main<sup>150</sup> ». Camus se positionne en effet contre la violence et la tentation de réduire l'histoire de l'humanité à une succession de révolutions dont l'homme ne serait qu'un pion parmi d'autres. Sans pour autant diviniser l'homme, il défend avec une vigueur toute kantienne l'idée que celui-ci ne doit en aucun cas être pris comme un moyen mais toujours comme une fin. Il y a chez Camus une

---

<sup>148</sup> TODD, Olivier, *Albert Camus, une vie*, Paris, Gallimard, 1996, p. 557.

<sup>149</sup> *Ibid.*, p. 573.

<sup>150</sup> FINKIELKRAUT, Alain, « Une relecture d'Albert Camus », *Le magazine littéraire*, no 453, Mai 2006, p. 31.

volonté farouche de considérer l'autre, de conjuguer altérité et solidarité pour mieux défier l'absurdité du monde. Ce souci d'entretenir une communauté d'hommes qui ne croient ni en Dieu ni en la raison est primordial et, loin de paraître simpliste, dote la pensée camusienne d'un solide ancrage dans la réalité. La révolte naît autant de cette communauté qu'elle fait naître cette communauté. Bien sûr il ne s'agit pas d'accepter l'autre avec béatitude, sans user de son esprit critique; mais il est avant tout question de reconnaître l'autre même si ses idées sont opposées aux nôtres. Cette reconnaissance, sans pour autant annihiler le mouvement de révolte, fait déjà obstacle à toute tentation d'user uniquement et unilatéralement de la violence. C'est la responsabilité consentie et partagée qui anime les hommes de sorte que la révolte se manifeste « sans terreur, sinon sans violence<sup>151</sup> ». De par cette reconnaissance, l'homme n'étant désormais assujéti à aucun maître se trouve face à lui-même. Alors, s'offre à lui l'opportunité d'agir et de raisonner librement, sans nulle autre contrainte que celle qu'il s'impose au sein de sa communauté.

Si Camus en vient à concevoir un monde « à hauteur d'homme » c'est aussi, comme nous l'avons vu précédemment, parce qu'il présuppose une nature humaine. Que cette dernière se manifeste à la faveur d'une pétition de principe importe peu. D'ailleurs s'il n'y avait pas d'absurde, il n'y aurait pas besoin de recourir à une pétition de principe. Ce qui compte c'est de savoir comment il définit cette nature humaine.

À titre de modèles, Camus convoque les Présocratiques avec ce que cela implique en termes d'équilibre entre la nature et le devenir. La pensée présocratique « dont

---

<sup>151</sup> CAMUS, Albert, *L'homme révolté*, *op. cit.*, p. 372.

l'essence est la quête humaine de l'harmonie, se modèle sur et se réalise par la contemplation de l'ordre parfait du cosmos<sup>152</sup> ». À ce stade-ci la lutte entre les pensées allemande et méditerranéenne n'a probablement plus lieu d'être. Et dans l'esprit de Camus, c'est par le truchement de la « nature » qu'il compte bien découvrir la vérité du sens moral, autrement dit la morale sous la forme d'un savant équilibre entre justice et liberté. À ce sujet, Camus semble confondre ce qui vient des Présocratiques avec ce qui relève de la pensée aristotélicienne dont il a bien plus besoin. Quoiqu'il en soit, c'est en s'inspirant de la Grèce antique, avec son goût pour la mesure, que l'homme peut donner un sens à sa révolte.

### 2.2.2. Mesure et complémentarité

Cette mesure constitue selon nous l'un des points forts de la révolte camusienne. Parlant d'une nature humaine, Camus souligne que « la révolte porte au jour la mesure et la limite qui sont au principe de cette nature<sup>153</sup> ». Qu'elle soit symbolisée par la déesse Némésis, qu'elle s'apparente à la vertu morale aristotélicienne ou à la *sophrosyne* platonicienne, la mesure, parfois aussi qualifiée de valeur médiatrice, donne toute sa dimension à la révolte camusienne. L'originalité de la proposition c'est justement d'exiger de la révolte un devoir de modération qui l'engage à se réclamer d'une éthique où se marient morale et réalisme dans un dialogue permanent. Lorsque Camus parle de la mesure comme d'une « pure tension<sup>154</sup> », il met en évidence selon nous le paradoxe qui ressort de cette fusion entre l'élan naturel propre à la révolte et cette retenue qui doit l'accompagner. C'est sur ce point que révolte et révolution se distinguent, celle-là se

<sup>152</sup> ORME, Max, « *L'homme révolté. Vers une justification éthique de la justice* », *op. cit.*, p. 110.

<sup>153</sup> CAMUS, Albert, *L'homme révolté*, *op. cit.*, p. 368.

<sup>154</sup> CAMUS, Albert, *L'homme révolté*, *op. cit.*, p. 375.

voulant plus constructive quand celle-ci se fait plus destructrice. Il y a dans la révolte camusienne une volonté forte et délibérée de réagir non pas pour réagir, mais pour y mêler une dose importante de créativité, même si « les antinomies morales commencent, elles aussi, à s'éclairer à la lumière de cette valeur médiatrice<sup>155</sup> ». C'est d'ailleurs là que se trouve la qualité essentielle de la révolte camusienne, dans la complémentarité des contraires.

Alors que nous avons précédemment mis en évidence « l'interpénétration des contraires », il nous paraît opportun de tenter maintenant de comprendre comment cela se manifeste dans la révolte. Tandis qu'il parle de la révolte comme fondement de la liberté chez Arendt et Camus, Isaac éclaire cette notion des contraires en ajoutant que pour les deux auteurs « although we can never be wholly disembodied, neither can we ever be wholly embodied<sup>156</sup> ». Une telle remarque résume assez bien cette qualité inhérente à la révolte camusienne dont le mode opératoire puise sa force jusque dans la cohabitation des antagonismes.

Pour nous aider à clarifier cette remarque, nous nous proposons d'user d'un regard philosophique extérieur (un regard éloigné) qui met en perspective la philosophie occidentale et la pensée philosophique chinoise, considérant toujours que des similitudes demeurent entre cette dernière et la pensée camusienne. Ainsi la notion d'« esprit d'intégration » telle qu'évoquée par Anna Ghiglione vaut pour la révolte camusienne qui, elle aussi, use de la « propension à concevoir les contraires comme complémentaires et à

---

<sup>155</sup> *Ibid.*, p. 370.

<sup>156</sup> ISAAC, Jeffrey C., *Arendt, Camus, and modern rebellion, op. cit.*, p. 124.

trouver une solution pour intégrer au sein d'un même système bien ordonné des éléments hétérogènes ou nouveaux et donc, potentiellement perturbateurs<sup>157</sup> ». C'est, en d'autres termes ce que dit Camus lorsqu'il évoque le mouvement de la révolte qui « pour rester authentique, ne doit abandonner derrière lui aucun des termes de la contradiction qui le soutient<sup>158</sup> ». La révolte camusienne participe aussi de cette « *philosophie au service de la vie*<sup>159</sup> » qui échappe à une forme d'abstraction en invitant à cohabiter métaphysique et réalité.

La singularité et la force de la révolte camusienne résident donc dans cette capacité à identifier et faire se concilier les contraires comme les oppositions au sein d'un univers où justice et liberté se font face, s'affrontent et se réconcilient dans un esprit de relativité.

---

<sup>157</sup> GHIGLIONE, Anna, « Représentations de la pensée philosophique chinoise dans le monde occidental. Apologie d'un regard éloigné », *Chine, Europe Amérique. Rencontres et échanges de Marco Polo à nos jours*, dir. Shenwen Li, Québec, Presses de l'Université Laval, 2009, p. 69.

<sup>158</sup> CAMUS, Albert, *L'homme révolté*, *op. cit.*, p. 356.

<sup>159</sup> GHIGLIONE, Anna, « Représentations de la pensée philosophique chinoise dans le monde occidental. Apologie d'un regard éloigné », *op. cit.*, p. 72.

### 2.3. Quelques ambiguïtés

Les attaques dont Camus fait l'objet lors de la sortie de *L'homme révolté* ne tiennent pas seulement à la critique qu'il fait de certaines idées reçues. Elles tiennent aussi à la manière parfois approximative qu'il a de mener cette critique.

#### 2.3.1. Révolte métaphysique ou historique?

Dans son introduction Camus reprend l'idée de l'absurde telle qu'énoncée dans *Le mythe de Sisyphe*. C'est en effet du constat quant à l'absurdité du monde que naît, selon lui, la révolte. Pour l'homme c'est donc, semble-t-il, une révolte vis-à-vis de quelque chose qui le dépasse, quelque chose qui n'est pas de ce monde, qui échappe à la réalité, à la rationalité. Il s'agit donc bien d'une révolte métaphysique telle qu'énoncée dans le chapitre II du livre, donc d'une réaction qui se situe sur le terrain de l'abstraction « incapable of being answered by reference to any possible experience<sup>160</sup> ». Puis, dans un deuxième temps, Camus se penche sur ce qu'il appelle la révolte historique, une révolte qui, faisant suite à la révolte métaphysique, se manifeste pour sa part sur le terrain de la réalité. Mais c'est précisément ce passage d'une révolte à l'autre qui nous semble quelque peu problématique, ce saut de l'irrationnel dans le rationnel. En effet, Camus tire de l'absurde l'idée que la question du meurtre se pose notamment dans l'esprit des surréalistes et au regard des méthodes ayant cours au-delà du rideau de fer. Le geste absurde ultime étant de sortir dans la rue pour tirer sur n'importe qui, au hasard, selon les disciples d'André Breton, alors que le crime se justifie en vue d'un monde meilleur pour les adeptes du marxisme. Il y a là selon nous un enchaînement de la pensée qui tire plus

---

<sup>160</sup> AYER, A. J. « Novelist-Philosophers : Albert Camus » *Horizon*, vol. XIII, No. 75, 1946, p. 160, dans Albert Camus, les extrêmes et l'équilibre : actes du colloque de Keele, 25 – 27 mars 1993, op. cit. p. 75.

sa légitimité des circonstances historiques que d'un raisonnement logique. En somme le passage de la révolte métaphysique à la révolte sociale ne nous paraît pas si évident.

### **2.3.2. De l'absurde au chaos**

Dans le même esprit, à propos du doute méthodique dont Camus use pour justifier la révolte, il nous semble qu'il passe de l'absurde au chaos d'une manière assez soudaine. Si l'on s'attarde à son raisonnement, la révolte est tournée vers l'absurde, vers un mouvement en réaction à une situation incompréhensible donc inexplicable. L'absurde c'est l'absence de rationalité. Or, à peine a-t-il signifié de quoi naît la révolte qu'il s'empresse d'ajouter que « son élan aveugle revendique l'ordre au milieu du chaos<sup>161</sup> ». Non seulement il passe sans ambages de l'irrationnel au rationnel, mais il laisse aussi sous-entendre que la révolte vise à combattre le chaos. Pourtant l'absurde n'est pas synonyme de chaos : l'absurde est l'inexprimable qui suscite la révolte et cette dernière ne naît pas du spectacle du désordre et du vide mais de la détresse « devant une condition injuste et incompréhensible<sup>162</sup> ».

### **2.3.3. Mesure et démesure de la nature humaine**

Par ailleurs, à l'instar de plusieurs commentateurs de *L'homme révolté*, il nous semble que la conception de la nature (et de la nature humaine) telle que développée par Camus comporte des inconséquences. Pour donner origine et sens à la révolte, il se fonde sur une vision essentialiste de la nature en contradiction avec le constat de l'absurde qui doit conduire à la révolte. De plus, selon Di Méglio, Camus « suppose une nature

---

<sup>161</sup> CAMUS, Albert, *L'homme révolté*, op. cit., p. 23.

<sup>162</sup> *Ibid.*

humaine qui révèle dans la révolte la solidarité des hommes et il conclut de cette révélation une nature humaine<sup>163</sup> » y allant ainsi d'une pétition de principe sous la forme d'une sorte d'acte de foi en la nature humaine.

Quant à faire de la nature humaine l'apanage de la civilisation méditerranéenne, cela nous semble pour le moins réducteur. De même « both the explanation of political troubles – Europe, German historical thinking – and the source of their solution – the Mediterranean coast – seem too easy<sup>164</sup> ». On peut admettre que le contexte historique de *L'homme révolté* soit propice à certaines interprétations de nature culturelle, mais cela ne justifie pas pour autant une vision par trop réductrice et manichéenne selon laquelle l'histoire et la nature s'opposent. Le fait que l'Occident soit animé depuis le monde antique par « la longue confrontation entre la mesure et la démesure<sup>165</sup> », permet-il d'établir une opposition séculaire entre « les rêves allemands et la tradition méditerranéenne<sup>166</sup> »?

Ceci nous amène enfin à nous attarder sur la dernière partie de *L'homme révolté* qui, bien que dotée d'une certaine originalité, ne nous paraît pas toujours facile à cerner. D'aucun précise toutefois que si « la « pensée de midi » est une philosophie nébuleuse<sup>167</sup> » elle peut, en tant que philosophie morale « fournir les critères de justice et de liberté dans la lutte politique<sup>168</sup> ». Ainsi, dans la cinquième et dernière partie de son

---

<sup>163</sup> DI MÉGLIO, Ingrid, « Camus et la religion, antireligiosité et cryptothéologie », *Albert Camus 11 : « Camus et la religion »*, dir. Brain T. Fitch, Paris-Caen, Lettres modernes Minard, 1982, p. 33.

<sup>164</sup> ISSAC, Jeffrey C., *Arendt, Camus, and modern rebellion*, *op. cit.*, p. 232.

<sup>165</sup> CAMUS, Albert, *L'homme révolté*, *op. cit.*, p. 373.

<sup>166</sup> *Ibid.*

<sup>167</sup> ORME, Max, « *L'homme révolté*. Vers une justification éthique de la justice », *op. cit.*, p. 110.

<sup>168</sup> *Ibid.*

livre, Camus y va d'une synthèse en guise de conclusion sous cet intitulé de *La pensée de midi*. Tandis qu'il parle de révolte et de meurtre, il revient sur l'idée que le meurtrier doit répondre de son geste en acceptant sa propre mort. Mais il nous semble que de sacrifier sa vie pour pouvoir « se réconcilier avec son acte meurtrier<sup>169</sup> » n'est qu'une manière détournée de consentir au suicide tel une punition isomorphe. Or « à sa manière le suicide résout l'absurde<sup>170</sup> » et sans lui il n'y a pas de révolte possible. Il y a là une contradiction que relève Max Orme en soulignant que « « la justice rédemptrice » demeure une idée dénuée de sens pratique<sup>171</sup> », tout en insistant sur le fait que la position de Camus reflète assez bien l'hésitation qui était la sienne quant à la justice rédemptrice entre *Le mythe de Sisyphe* et *L'homme révolté*. Ne dit-il pas en 1947 dans les *Carnets* : « Une vie est payée par une vie. Le raisonnement est faux, mais respectable. (Une vie ravie ne vaut pas une vie donnée)<sup>172</sup>? » Il semble lui-même douter du rachat par une équivalence de châtement.

Par ailleurs, lorsqu'il aborde la mesure et la démesure, Camus voit la réalité de cette dernière dans la division du travail, tout en ajoutant qu'un jour viendra où l'homme, aux commandes d'« une machine à cent opérations », retrouvera créativité et dignité. N'est-ce pas là une prophétie naïve et hasardeuse dans la mesure où le principe même de la division du travail, de l'hyperspécialisation et de la complexification isole un peu plus l'homme en faisant de lui une simple pièce dans un processus de production et non de création dont la globalité lui échappe?

---

<sup>169</sup> CAMUS, Albert, *L'homme révolté*, *op. cit.*, p. 352.

<sup>170</sup> CAMUS, Albert, *Le mythe de Sisyphe*, *op. cit.*, p. 79.

<sup>171</sup> ORME, Max, « *L'homme révolté*. Vers une justification éthique de la justice », *op. cit.*, p. 104.

<sup>172</sup> CAMUS, Albert, *Carnets : janvier 1942 – mars 1951*, Paris, Gallimard, 1964, p. 199.

Enfin, l'affirmation d'une *pensée de midi* méditerranéenne ne se trouve-t-elle pas partiellement démentie par le simple fait d'évoquer la société scandinave où « le syndicalisme le plus fécond s'y concilie avec la monarchie constitutionnelle et réalise l'approximation d'une société juste<sup>173</sup> »? Sans doute faut-il alors faire fi de ce constat d'une lutte entre les pensées allemande et méditerranéenne pour apprécier la dimension métaphorique de *L'homme révolté* et pour considérer si la révolte camusienne a encore sa place dans le monde d'aujourd'hui.

---

<sup>173</sup> CAMUS, Albert, *L'homme révolté*, *op. cit.*, note de bas de page no 2, p. 372.

### 3. Confrontation contemporaine

Pour mettre la révolte camusienne à l'épreuve des premiers frémissements du troisième millénaire, nous croyons opportun d'inviter, entre autres, les philosophes contemporains que sont Cornélius Castoriadis, Bernard Stiegler et Pierre Rosanvallon : le premier, parce qu'au-delà du marxisme dont il a été un partisan actif, dispose d'une expérience solide pour porter un regard critique sur la société contemporaine; le second, en raison de son engagement du côté du capitalisme qui ne l'a cependant pas empêché d'en souligner les excès au sein d'une société hyper-technologique; enfin, le troisième, pour son humanisme réaliste qui l'a conduit tout naturellement à considérer le couple justice-liberté sous l'angle de l'égalité des hommes. Ainsi, outre l'actualité et la richesse de leurs propos, c'est aussi l'acuité de leurs analyses qui devrait permettre une confrontation fructueuse avec *L'homme révolté*.

Au préalable il importe toutefois de comparer l'état du monde en 1950 avec celui d'aujourd'hui.

#### 3.1. Des temporalités différentes à prendre en compte

Avec la fin de la Guerre froide de même que la disparition des Trente glorieuses, s'il est une différence perceptible entre l'après-guerre et notre époque c'est dans les temporalités qu'elle se manifeste, à tel point qu' « il y a actuellement un temps imaginaire, qui consiste en la négation du véritable passé et du véritable avenir; un temps sans véritable mémoire et sans véritable projet<sup>174</sup> ». À la temporalité ternaire s'est substituée la temporalité monolithique de l'immédiateté qui, de façon paradoxale, fait la

---

<sup>174</sup> CASTORIADIS, Cornélius, *Une société à la dérive. Entretiens et débats 1974-1997*, Paris, Seuil, Essais, 2005, p.330.

part belle à la virtualité plutôt qu'à la réalité. Pour Bernard Stiegler cela se manifeste par « la perte d'individuation comme paupérisation (appauvrissement cognitif) et l'augmentation de l'information au détriment du savoir<sup>175</sup> ». Dans le même esprit, Pierre Rosanvallon souligne que « la notion relativement uniforme de qualification (...) a cédé le pas à celle de compétence<sup>176</sup> ». Nous sommes donc loin de l'après-guerre où le savoir prévalait, ne serait-ce que pour soutenir la nécessaire reconstruction. De même les valeurs spirituelles et familiales n'avaient pas encore volé en éclats sous l'effet de la consommation et ce d'autant plus que « la menace vitale que la guerre fait peser sur les existences induit une sorte de réactivation des principes de l'état social (le contrat et la dette) au moment où celui-ci est menacé de retourner à un état de nature chaotique<sup>177</sup> ». Ainsi lors de la publication de *L'homme révolté* la menace d'une nouvelle guerre est encore prégnante dans l'esprit de chacun, ce qu'illustre sans ambiguïté la bipolarité du monde. C'est aussi ce qui explique l'attention particulière que Camus porte au communisme dans son essai. Mais plus de soixante ans après, l'idéologie marxienne a sombré, mises à part quelques poches de résistance ici et là qui s'apparentent plus à une forme de dictature organisatrice d'un capitalisme d'état.

Pour autant la révolte telle qu'envisagée par Camus a-t-elle perdu sa raison d'être? Est-elle encore viable ou vouée à l'échec?

---

<sup>175</sup> STIEGLER, Bernard, *Réenchâter le monde. La valeur esprit contre le populisme industriel*, Paris, Flammarion, 2006, p. 142.

<sup>176</sup> ROSANVALLON, Pierre, *La société des égaux*, Paris, Seuil, 2011, p. 302.

<sup>177</sup> *Ibid.*, p.252.

### 3.2 La révolte à repenser comme nécessité

Les faits parlent d'eux-mêmes. Les crises économiques de plus en plus rémanentes ces dernières années marquent les limites (la fragilité) du capitalisme tout en accroissant les inégalités. Dans un dérèglement devenu incontrôlable, la société se désagrège sous l'effet de ces inégalités qui « n'affectent pas seulement les plus défavorisés (mais) ont un effet délétère pour tous<sup>178</sup> ». Sous ses habits respectables la démocratie est elle-même à l'origine des exclusions de plus en plus nombreuses qui justifient amplement les mouvements de révolte. Peut-on d'ailleurs parler encore de démocratie « alors que ce sont des *oligarchies libérales*<sup>179</sup> » qui deviennent dominantes. Comble du paradoxe, la mondialisation n'a fait qu'accentuer tant les divisions que les inégalités et ce, non seulement entre les pays, mais à l'intérieur même de chaque État. Ces inégalités autant morales qu'économiques sont sources de réactions alors que normalement « dans une démocratie, l'égalité morale doit servir de correctif à l'inégalité économique, elle conduit à en tempérer la perception<sup>180</sup> ».

Loin de la vision révolutionnaire d'une société d'égaux et à mille lieux de la solidarité d'après-guerre, notre société a fait sournoisement le lit de l'inégalité en détournant l'attention de l'individu vers l'illusion de la consommation comme vecteur identitaire avant que de l'abandonner à un nihilisme postmoderne. « Faut-il donc renoncer à toute révolte, soit que l'on accepte, avec ses injustices, une société qui se survit, soit que l'on décide, cyniquement, de servir contre l'homme la marche forcenée de

---

<sup>178</sup> *Ibid.*, p. 353.

<sup>179</sup> CASTORIADIS, Cornélius, *Une société à la dérive*, *op. cit.*, p. 24.

<sup>180</sup> ROSANVALLON, Pierre, *La société des égaux*, *op. cit.*, p. 82.

l'histoire<sup>181</sup>? » La réponse à cette question camusienne fait de la révolte une nécessité, un élan de survie à défaut duquel l'être sombre dans la passivité, la soumission, le déni de lui-même. Car au-delà même des inégalités matérielles, ce qui est insupportable, « c'est que certaines classes puissent être exclues des bénéfices de la civilisation dont d'autres profitent et que le sens de l'appartenance à une même humanité, qui est la question décisive, soit remis en cause par des écarts de situation économique<sup>182</sup> ». L'inégalité n'a jamais été aussi flagrante. Cette situation qui engendre différentes castes au sein de l'humanité est d'autant plus contradictoire que notre époque promeut l'universalité communicationnelle par le biais des technologies R ou technologies relationnelles comme les définit Bernard Stiegler<sup>183</sup>. Mais ce mode de communication qui préside à la naissance du XXI<sup>e</sup> siècle porte-t-il en lui les espoirs de créer une véritable communauté ou ne risque-t-il pas d'être source de révolte?

En une dizaine d'années, les technologies de la communication et par le fait même la consommation, ont fait un bond plus grand qu'en vingt siècles. La quasi-intemporalité du virtuel gangrène aujourd'hui peu à peu la vie réelle, concrète. Cette soudaine évolution qui semble tirer sa force des réflexes mêmes de l'homme, de ses comportements extérieurs au détriment de sa puissance créatrice intérieure, ne risque-t-elle pas de faire place au vide en chacun de nous, un vide qui ne susciterait même pas de réaction? Faut-il, comme le préconisait Camus à propos de la science, « accepter ses

---

<sup>181</sup> CAMUS, Albert, *L'homme révolté*, op. cit., p. 350.

<sup>182</sup> TAWNEY, Richard Henry, *Equality*, Londres, Allen & Unwin, 1952, p. 113, cité par Pierre Rosanvallon, p. 356.

<sup>183</sup> Stiegler précise qu'il s'inspire en cela de Gilles Deleuze pour qui les technologies R étaient les technologies de contrôle, dans des sociétés de contrôle dont le principal instrument était la télévision.

bienfaits, même si l'on refuse ses ravages<sup>184</sup> »? La question est plus actuelle que jamais. Il serait en effet malhonnête de nier certains avantages propres à cette évolution technologique, comme il serait bien naïf d'en ignorer les dangers et faire fi du même coup du moindre sursaut de révolte.

Pour Stiegler, ce nouvel âge technologique induit une socialité et une économie différentes, telles que « les milieux dissociés tendent à devenir asociaux, là où les milieux associés sont les conditions d'une vie en société, urbaine, civile et policée<sup>185</sup> ». Il y a selon lui un processus de *désindividuation* qui se traduit par la perte du savoir, c'est-à-dire la « perte du savoir inventer sa propre vie<sup>186</sup> ». Il y aurait donc une véritable uniformisation des individus vers le bas, un formatage de l'être sous la pression d'un pouvoir d'autant moins identifiable qu'il ne serait plus entre les mains du politique mais des grandes sociétés de communication. Il y aurait surtout, selon nous, un effet de désincarnation tel que l'individu n'aurait même plus la capacité de faire des choix libres ou de prendre des décisions éclairées en dehors des offres qui lui sont imposées par les sophismes publicitaires. Ceci n'étant pas sans rappeler que « si le révolté ne choisit pas, il choisit le silence et l'esclavage d'autrui. Si, dans un mouvement de désespoir, il déclare choisir à la fois contre Dieu et l'histoire, il est le témoin de la liberté pure, c'est-à-dire de rien<sup>187</sup> ». C'est précisément ce qui caractérise le nihilisme postmoderne : la soumission ou le refus total avec pour résultante une perte du savoir, donc de l'autonomie nécessaire à la vie en société. En ce sens, il n'y a plus de place possible au « je me révolte, donc

---

<sup>184</sup> CAMUS, Albert, *L'homme révolté*, op. cit., p. 368.

<sup>185</sup> STIEGLER, Bernard, *Réenchâter le monde*, op. cit., p. 55.

<sup>186</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>187</sup> CAMUS, Albert, *L'homme révolté*, op. cit., p. 359.

nous sommes ». Ceci montre donc à quel point la révolte camusienne a sa raison d'être aujourd'hui ne serait-ce qu'en raison du désintérêt croissant envers la chose politique qui va de pair avec cette nouvelle ère technologique. Certes, la mobilisation est plus rapide et plus efficace, mais aujourd'hui elle ne va pas au-delà de quelques soubresauts, voire quelques mots d'ordre ou manifestations d'indignation, faute d'un savoir et d'un engagement sociopolitiques consistants. Selon Cornélius Castoriadis, depuis 1950, c'est-à-dire depuis l'époque de la publication de *L'homme révolté*, le phénomène selon lequel « la modernité était la remise en question permanente de ce qui était établi, en philosophie comme en politique et en art<sup>188</sup> » a complètement disparu. À cause de la perte de sens et de repères, plus flagrante que jamais, l'être humain ainsi déboussolé tend à retourner vers l'état sauvage sous l'effet « de la bestialisation quotidienne (dont il est l'objet) dans les médias du divertissement désinhibant<sup>189</sup> ».

Ce n'est plus la singularité qui fait l'être, mais une forme de désensibilisation qui, tout en lui laissant croire qu'il participe à une aventure sociale riche offerte par les outils de communication, l'amène insidieusement à se désintéresser des autres dans un succédané de cohabitation qu'il a l'illusion de vivre à chaque nanoseconde au bout de ses doigts. Sloterdijk pense qu'« on a donné de nouvelles bases de la coexistence des êtres humains dans les sociétés actuelles. Celles-ci, on peut le montrer sans difficultés, sont résolument post-littéraires, post-épistolographiques et en conséquence post-humanistes<sup>190</sup> ». Difficile dans ces conditions de prétendre alors que la révolte n'a plus sa raison d'être, elle qui engage résolument sur le versant de la solidarité et dont la viabilité

---

<sup>188</sup> CASTORIADIS, Cornélius, *Une société à la dérive*, op. cit., p. 29.

<sup>189</sup> SLOTERDIJK, Peter, *Règles pour le parc humain*, Paris, Mille et une nuits, 2000, p. 19.

<sup>190</sup> *Ibid.*, p. 16.

passer par le refus de quelque nihilisme que ce soit. Cette révolte nous paraît d'autant plus nécessaire que les menaces qui pèsent sur l'être, donc l'existence, sont bien plus indistinctes en définitives qu'au milieu du XX<sup>e</sup> siècle.

Le grand risque n'est-il pas celui d'une standardisation sous forme de totalité plutôt que d'unité? Il ne nous semble pas anachronique de lire le monde d'aujourd'hui à la lumière du propos de Camus quant à la révolte historique, à savoir que « le représentant de la totalité rationnelle se contente... de laisser dans l'homme la chose prendre le pas sur la personne. L'esprit le plus haut est ravalé au rang de l'esprit le plus bas par la technique policière de l'amalgame<sup>191</sup> ». Cela constitue, selon nous, une forme de totalitarisme bon teint qui use de la démocratie comme d'un alibi pour mieux la contourner. Sans parler aujourd'hui de « techniques policières », bien que les technologies actuelles usent de moyens de surveillance sophistiqués à l'insu du consommateur, il se peut fort bien que «le représentant de la totalité rationnelle» soit ni plus ni moins ce pouvoir diffus, parce que noyé dans un univers de plus en plus entropique, qui entretient cet « amalgame » à travers les nouvelles technologies... sans même en être lui-même tout à fait conscient, qui sait?

Stiegler considère que tout ceci n'est pas innocent et vise plutôt « la généralisation à tous les types de comportements urbains de la traçabilité, du *user profiling* tel qu'il est mis en œuvre par Amazon.com, et qui consiste à grammatiser les singularités et à les trans-former en particules calculables<sup>192</sup> ». Selon lui, il y a prolétarianisation du

---

<sup>191</sup> CAMUS, Albert, *L'homme révolté*, op. cit., p. 299.

<sup>192</sup> STIEGLER, Bernard, *Réenchâter le monde*, op. cit., p. 91.

consommateur qui se caractérise par une dépendance accrue à ce contrôle qui « conduit à la liquidation du désir, c'est-à-dire à une économie qui est de moins en moins libidinale et de plus en plus pulsionnelle<sup>193</sup> ». Pour Camus, qui se méfie néanmoins de la libido au point d'accuser Sade d'avoir « exalté les sociétés totalitaires au nom de la liberté frénétique que la révolte en réalité ne réclame pas<sup>194</sup> », l'idée même de substituer le pulsionnel au libidinal n'est pas plus acceptable. Il y a là une instrumentalisation de l'homme en vue de fins mercantiles qui ne peut être que source de révolte.

Dans un même ordre d'idées, mais en considérant cette fois l'évolution de nos sociétés depuis la Révolution industrielle, avec la production en série, jusqu'à l'accélération générée par la révolution numérique de nos sociétés communicationnelles de la dernière décennie, l'homme n'a jamais été autant en rupture si ce n'est en contradiction avec la nature. Camus souligne le fait que « pour les chrétiens comme pour les marxistes, il faut maîtriser la nature. Les Grecs sont d'avis qu'il vaut mieux lui obéir<sup>195</sup> ». Lorsqu'il parle de « la revendication de la cité universelle qui nie, au profit de l'histoire, la nature et la beauté<sup>196</sup> », on ne peut guère demeurer sourd à sa résonance contemporaine. Les multiples tentatives pour préserver la nature et réguler nos comportements sont bien la preuve que nous avons perdu contact avec elle et que si nous ne nous révoltons pas pour mettre fin au cynisme d'une vaste partie de ceux qui nous gouvernent, si nous ne faisons pas des propositions concrètes, c'est la nature humaine elle-même qui est promise à l'anéantissement. « Il ne s'agit pas d'une défense bucolique

---

<sup>193</sup> *Ibid.*, p. 60.

<sup>194</sup> CAMUS, Albert, *L'homme révolté*, *op. cit.*, p. 70.

<sup>195</sup> *Ibid.*, p. 240.

<sup>196</sup> *Ibid.*, P. 300.

de la « nature » mais d'une lutte pour la sauvegarde de l'être humain et de son habitat<sup>197</sup>. » On mesure mieux ce qu'il y a d'irresponsable à dénoncer les protocoles internationaux visant à protéger l'environnement puisqu'une telle attitude sacrifie l'avenir et donc les générations futures sur l'autel du profit. C'est mettre en péril la vie sociale en n'accordant « aucune importance centrale à l'environnement dans lequel elle se déroule<sup>198</sup> », mais c'est surtout et avant tout faire preuve d'une ignorance crasse quant à la nécessaire préservation de cet environnement. Nous en voulons pour preuve la publication d'un rapport édifiant de l'Organisation internationale pour les migrations (OIM), selon lequel « les migrations liées à une cause environnementale sont devenues plus importantes que les migrations liées aux conflits. En 2010 cela représentait 38 millions de personnes<sup>199</sup> ». Toujours selon ce même rapport, ceci n'est pas propre à des événements soudains, c'est aussi dû à des bouleversements climatiques lents comme la fonte des glaciers au Népal, la sécheresse au Soudan ou encore la déforestation en Amazonie. Comme pour en rajouter sur les effets dramatiques de certaines de ces situations, les migrants climatiques sont aussi victimes de violences comme l'ont été les 300 000 personnes tuées il y a quelques années, en 2000, durant la guerre civile au Darfour. Pour nombre de spécialistes la situation est telle qu'il ne faut pas attendre pour réagir et qu' « il vaudrait mieux y penser aujourd'hui, plutôt qu'avoir à décider dans l'urgence<sup>200</sup> ».

---

<sup>197</sup> CASTORIADIS, Cornélius, *Une société à la dérive*, op. cit., p. 300.

<sup>198</sup> *Ibid.*, p. 303.

<sup>199</sup> KEMPF, Hervé, « Le réchauffement, cause croissante de migrations », *Le Monde*, 30 décembre 2011, p.7.

<sup>200</sup> François Gemenne, chercheur à l'Institut du développement durable et des relations internationales, cité par Hervé Kempf.

Ces préoccupations écologiques n'inviteraient-elles pas à faire l'ultime tentative de renouer le lien perdu entre l'homme et la nature, la « révolte nécessaire » avant de franchir le point de non-retour? C'est selon nous ce qui est implicite dans la pensée de Camus au début des années cinquante et non moins explicite aujourd'hui. Aux prises avec les inégalités, l'uniformisation déguisée et la destruction de l'environnement, l'homme peut difficilement continuer à subir sans réagir. Encore faut-il que de nécessité la révolte devienne réalité et, quand bien même, cela suffirait-il à en assurer le succès? C'est ce sur quoi nous allons nous pencher maintenant en considérant les difficultés qu'il peut y avoir à lui donner naissance.

### 3.3. La révolte, une insaisissable utopie

Alors que nous avons évoqué une révolte nécessaire, nous croyons opportun aussi d'en considérer la nature contingente. Les chances qu'elle se manifeste ou non sont sensiblement les mêmes, et il se peut d'ailleurs que, compte tenu du niveau de conscience qu'elle requiert pour advenir, elle ait du mal à prendre naissance. Les difficultés auxquelles elle doit faire face sont bien réelles et ce d'autant plus que certaines raisons pouvant justifier sa viabilité sont parfois les mêmes que celles qui vont en contrarier l'apparition.

C'est le cas avec la perte de repères et de sens qui, alors qu'elle pourrait être un incitatif à la révolte, atteint un stade critique qu'illustre bien le doute de Camus : « Peut-on loin du sacré et de sa valeur absolue, trouver la règle d'une conduite<sup>201</sup>? » La réponse qu'il donne lui-même dans son essai est pour le moins pessimiste. Tandis qu'il parle de la lassitude du Grand Inquisiteur, faisant référence en cela aux *Frères Karamazov* de Dostoïevski, il ajoute : « Il sait que les hommes sont plus paresseux que lâches et qu'ils préfèrent la paix et la mort à la liberté de discerner le bien et le mal<sup>202</sup>. » Ce commentaire, qui se situe toutefois au début de son essai, et qui est loin de faire office de conclusion, montre à quel point, faute de repères moraux, la révolte n'est pas envisageable. À titre d'exemple, la disparition des rites de passage, qu'ils soient spirituels ou laïques, ne fait qu'accentuer l'égaré de l'individu, ne fait que le fragiliser quant à l'idée même de s'engager dans la révolte. Pour refuser, pour se révolter, il faut qu'il y ait une réelle volonté, une réaction, un désir, une attention de tous les instants. Or il se trouve que livré

---

<sup>201</sup> CAMUS, Albert, *L'homme révolté*, op. cit., p. 37.

<sup>202</sup> *Ibid.*, p. 85.

à lui-même et dépourvu de repères, l'homme semble être aux prises avec un émoussement de l'affect et de la volonté des plus difficiles à surmonter. Il sombre dans un fatalisme « qui nie toute possibilité d'agir et de vouloir un avenir... qui est vécu comme une décadence insupportable qui pousse les personnalités les plus fragiles dans les extrémités mortifères et suicidaires<sup>203</sup> ». Dans ces conditions, le chemin vers la révolte est loin d'être accessible. Et il l'est d'autant moins qu'avec la perte de l'estime de soi, la recherche de sens se prête à bien des dérives. Ainsi, « le non-sens du racisme possède une apparence de sens : lorsqu'on ne peut pas se définir positivement, on se définit par la haine de l'autre<sup>204</sup> ». Le réflexe est plus que jamais récurrent et le lien social s'en trouve inéluctablement rompu.

C'est aussi la rupture avec la nature qui entame la volonté humaine. « Le bel équilibre de l'humain et de la nature, le consentement de l'homme au monde, qui soulève et fait resplendir toute la pensée antique, a été brisé au profit de l'histoire, par le Christianisme d'abord<sup>205</sup>. » Cette fois, pour Camus, c'est une certaine spiritualité qui est la cause de ce désenchantement. L'insensibilité qui en résulte tient donc à cette rupture entre l'homme et la nature qui remonte aux débuts du premier millénaire. Aujourd'hui notre monde ne fait qu'exacerber cette faille dans une sorte de schizophrénie du comportement. Nous avons beau nous soumettre aux pratiques de recyclage, nous n'empêchons pas pour autant l'exploitation des sables bitumineux. « Il ne faut pas oublier que l'énorme succès du capitalisme s'appuie, entre autres, sur une destruction irréversible

---

<sup>203</sup> STIEGLER, Bernard, *Réenchâter le monde*, op. cit., p. 15.

<sup>204</sup> CASTORIADIS, Cornélius, *Une société à la dérive*, op. cit., p. 290.

<sup>205</sup> CAMUS, Albert, *L'homme révolté*, op. cit., p. 342.

des ressources biologiques que trois milliards d'années ont accumulées sur terre<sup>206</sup>. » Cette augmentation du volume de matières recyclées, plutôt que le résultat d'un geste vertueux, ne serait-elle pas la conséquence d'un accroissement substantiel de la consommation? Nous pouvons toujours nous efforcer de prendre les transports en commun, les banlieues et les villes sont plus engorgées que jamais et, le plus souvent par des véhicules avec un seul occupant. Et le comble de notre bonne conscience c'est de fustiger ceux qui détruisent la nature tout en usant de téléphones et d'ordinateurs dont la fabrication nécessite d'augmenter l'extraction de minerais, en particuliers de terres rares. Comment pourrions-nous parler de révolte dans ces conditions? L'homme est aux prises avec le *paradoxe de Bossuet* dit Rosanvallon : « Je propose d'appeler *paradoxe de Bossuet*, cette situation dans laquelle les hommes déplorent en général ce à quoi ils consentent en particulier<sup>207</sup>. » C'est ce qui caractérise nos comportements, la surprenante cohabitation de nos jugements résultant d'une appréciation diffuse de la menace qui pèse sur notre environnement sous forme de silence et l'approbation qui accompagnent nombre de nos gestes préjudiciables à ce même environnement. Il résulte de cette dissociation une véritable paralysie du jugement, faute d'être en mesure de séparer le vrai du faux, la menace de ce qui n'en est pas, qui se traduit par une réelle impuissance de l'être.

C'est aussi ce qui se produit avec l'hyperconsommation dans une société où la faculté de juger s'appauvrit à tel point qu'on est en droit de se demander s'il ne s'agit pas là de la modification la plus évidente et la plus radicale de la « nature humaine » telle que

---

<sup>206</sup> CASTORIADIS, Cornélius, *Une société à la dérive*, op. cit., p. 251.

<sup>207</sup> ROSANVALLON, Pierre, *La société des égaux*, op. cit., p. 17.

Camus la comprend. Avec les technologies R évoquées précédemment «il est clair que le temps de cerveau humain rendu disponible ne va pas dans le sens d'une « société de la connaissance » ou « des savoirs », ni même d'ailleurs de l' « information »: rendu disponible aux injonctions du marketing et de la publicité, il est automatiquement rendu indisponible... à toute faculté de *juger par lui-même*<sup>208</sup> ». Le tsunami d'informations qui nous submerge à chaque instant, plutôt que de laisser sa marque tandis qu'il traverse notre cerveau, s'empare de notre attention pour induire des comportements réflexes comme le souligne Stiegler. C'est probablement en ce sens qu'un changement radical se manifeste. Le cerveau n'est plus dédié à l'acquisition du savoir mais à la régulation tant bien que mal du trafic d'informations qui le prend d'assaut. Il suffit pour s'en convaincre de comparer le comportement d'un écolier à l'époque où paraît *L'homme révolté* avec celui d'un écolier aujourd'hui. L'attention n'est pas mobilisée de la même manière. Avec le temps, la fragmentation est devenue la norme à tel point qu'un enfant au début du troisième millénaire peut très bien mener au moins trois tâches de front à savoir, faire ses devoirs, écouter de la musique et discuter en ligne avec ses amis. Dans ces conditions, à moins d'être un génie, il est difficile de faire place à l'acquisition des connaissances ainsi qu'à la réflexion et permettre ainsi la formation d'un esprit critique sans lequel la révolte n'est guère envisageable. C'est d'ailleurs sur ce point, à savoir cette modification profonde de l'être, de la condition existentielle, que l'idée de révolte semble menacée et ce d'autant plus que l'un des effets délétères sur le fonctionnement démocratique est le désintérêt croissant pour la politique sur lequel nous croyons utile de revenir.

---

<sup>208</sup> STIEGLER, Bernard, *Réenchâter le monde*, op. cit., p. 118.

Camus le présentait lui qui ne concevait aucun répit pour l'homme révolté sachant que « la valeur qui le tient debout ne lui est jamais donnée une bonne fois pour toutes, il doit la maintenir sans cesse. L'être qu'il obtient s'effondre si la révolte à nouveau ne le soutient<sup>209</sup> ». Or l'un des paradoxes de la démocratie c'est de donner l'illusion d'un équilibre, d'un acquis, de sorte que l'individu ne croit même plus nécessaire de déposer son bulletin dans l'urne tant il dénigre la politique pour mieux se replier sur son univers immédiat. La démocratie, dans son essoufflement et sous l'emprise du pouvoir commercial et financier, produit des citoyens démobilisés et dociles qui ne croient même plus à la valeur politique de leur voix. Il en résulte une méfiance et une dévalorisation de la politique qui n'est pas sans effet sur la société. On ne parle d'ailleurs plus guère de citoyens mais le plus souvent de contribuables, de consommateurs dans un monde où c'est l'opportunisme qui prévaut, comme en témoignent les propos d'un écrivain à succès : « Je ne suis pas un citoyen et je n'ai pas envie de le devenir. On n'a pas de devoir par rapport à son pays, ça n'existe pas. On est des individus, pas des citoyens, ni des sujets. La France est un hôtel, pas plus<sup>210</sup>. » Il n'est donc pas étonnant aujourd'hui de constater l'esprit velléitaire qui anime le « citoyen » non pas seulement à cause de tels propos aussi provocateurs qu'irresponsables, mais aussi compte tenu des conditions de vie, voire de survie liées à la consommation qui incitent plus que jamais au « chacun pour soi » : « les gens se dépolitisent, se privatisent, se tournent vers leur petite sphère « privée » - et le système leur en fournit les moyens<sup>211</sup> ». Une fois de plus nous sommes à mille lieux du « Je me révolte, donc nous sommes. »

---

<sup>209</sup> CAMUS, Albert, *L'homme révolté*, op. cit., p. 357.

<sup>210</sup> HOUELLEBECQ, Michel, *Le monde*, 11 novembre 2010.

<sup>211</sup> CASTORIADIS, Cornélius, *Une société à la dérive*, op. cit., p. 244.

De plus ce sont ces mêmes conditions matérielles déplorables qui portent directement atteinte à la dignité morale. Difficile de se tenir debout lorsque le quotidien est une succession d'efforts désespérés pour se maintenir à flot. L'estime de soi est indissociable de l'autonomie matérielle. Elle est la condition nécessaire à chaque individu pour être en mesure de se projeter dans le monde, pour y faire sa place et trouver le temps nécessaire à la réflexion. Camus a beau dire que « la révolte est, dans l'homme, le refus d'être traité en chose et d'être réduit à la simple histoire. Elle est l'affirmation d'une nature commune à tous les hommes, qui échappe au monde de la puissance<sup>212</sup> ». Encore faut-il avoir les ressources physiques, matérielles et morales pour réagir. Ces trois conditions étant indissociables avec toutefois une préséance pour les ressources morales dans la mesure où aujourd'hui, l'individu, tout en étant autonome et en santé, ne voit pas la nécessité, autant pour les autres que pour lui, d'être moralement sur le qui-vive. Or la dignité morale de chaque être sous-entend la dignité morale de tous les êtres. Quant à la révolte, elle nous paraît inconcevable sans un certain degré de vigilance et c'est ce qui fait défaut à tout homme atteint dans sa dignité. Le pire ne serait-il pas de constater que cette nature commune à tous les êtres semble être aujourd'hui, soixante ans après *L'homme révolté*, plus menacée que jamais?

Voilà ce qui, selon nous, bien qu'elle soit difficile à susciter, justifie la nécessité et la viabilité de la révolte camusienne. Au-delà d'un commentaire qui peut sembler manichéen ou pessimiste à certains égards, et malgré le développement fulgurant des nouvelles technologies, nous croyons que *L'homme révolté* a toute sa place dans notre monde postmoderne. Si nous avons esquissé à gros traits ses chances d'advenir comme

---

<sup>212</sup> CAMUS, Albert, *L'homme révolté*, op. cit., p. 312.

de ne jamais se manifester, c'est pour mieux mettre en évidence la problématique de la révolte camusienne à l'aube du troisième millénaire. Sans chercher à faire de prosélytisme ni à imposer coûte que coûte une vision du monde, nous pensons que l'essai de Camus, même s'il a été pensé et rédigé au milieu du XX<sup>e</sup> siècle dans un contexte particulier, recèle en lui un certain nombre de propositions quant à la préservation de la nature humaine qui restent pertinentes. C'est ce que nous nous devons maintenant de clarifier.

#### 4. Le sens de la révolte aujourd'hui

Si la révolte camusienne telle qu'élaborée au milieu du XX<sup>e</sup> siècle semble plus pertinente que jamais, il lui faut cependant s'adapter à une époque où les écueils auxquels elle doit faire face ne sont pas aisément identifiables. Ironiquement, c'est peut-être à la lumière des leçons du passé qu'elle doit fonder sa propre morale et bâtir un véritable plan d'action.

##### 4.1. De la métaphysique, retour à la physique

« L'homme révolté est l'homme situé avant ou après le sacré, et appliqué à revendiquer un ordre humain où toutes les réponses soient humaines, c'est-à-dire raisonnablement formulées<sup>213</sup>. » Ce commentaire sur le rôle de l'homme révolté illustre bien, selon nous, l'intérêt de la démarche camusienne. Celle-ci nous fait passer d'une révolte métaphysique à une révolte que l'on pourrait qualifier de physique. En usant de ce terme, nous entendons le passage d'une certaine transcendance à la réalité, passage un peu abrupte comme nous l'avons souligné précédemment, mais passage nécessaire pour donner un sens à ce qui n'en a pas. Plus qu'un acte de foi laïc envers la nature humaine, c'est d'une forme de cristallisation autour de la capacité de réaction et de socialisation de l'homme dont il s'agit. Autrement dit, Camus, sans pour autant dépouiller l'homme de son questionnement métaphysique, l'invite à faire de sa révolte un acte concret et créatif qui, loin d'être solitaire, se manifeste chez chaque homme au nom de tous les hommes. Et lorsque nous parlons de révolte « physique » c'est également pour souligner jusqu'à quel point Camus s'inscrit dans la droite ligne d'un Léon Bourgeois qui, pour mieux illustrer

---

<sup>213</sup> CAMUS, Albert, *L'homme révolté*, *op. cit.*, p. 36.

la vérité selon laquelle « l'homme seul n'existe pas<sup>214</sup> », n'hésita pas à évoquer le travail de Pasteur en ces termes : « C'est lui qui, en formulant d'une façon décisive la doctrine microbienne, a montré combien chacun d'entre nous dépend de l'intelligence et de la moralité de tous les autres<sup>215</sup>. » Camus fait d'une révolte transcendante une révolte immanente, c'est-à-dire une révolte qui ne peut venir que de l'homme, qui résulte d'une vigilance permanente doublée d'une volonté de donner soi-même un sens à son existence. Ceci explique d'ailleurs pourquoi la révolte doit se doter d'un langage simple, accessible à tous, un langage sans lequel il ne saurait y avoir d'existence comme le souligne Heidegger pour qui « le langage est bien plutôt la maison de l'Être en laquelle l'homme habite et de la sorte ek-siste, en appartenant à la vérité de l'Être sur laquelle il veille<sup>216</sup> ». L'homme révolté est donc bien cet être qui ne consent pas au silence, qui fait appel à sa capacité de langage, pour défendre son existence, sa dignité. En usant de la puissance des mots, l'homme s'engage à ce que prescrit explicitement Camus pour qui la révolte est une attitude positive et, par le fait même qu'elle soit une attitude positive, devient une responsabilité morale. Elle n'est pas destruction à l'image de la révolution, mais plutôt refus de l'inacceptable et création. Voilà ce qui fait son originalité. L'homme révolté est surtout et avant tout un homme éveillé dont « la tâche est de se savoir mortel et de se tenir debout au bord de cet abîme, dans ce chaos dénué de sens et dans lequel nous faisons émerger la signification<sup>217</sup> », comme le souligne Castoriadis.

---

<sup>214</sup> BOURGEOIS, Léon, *La Politique de prévoyance sociale, t. I*, Paris, Fasquelle, 1913, p. 68, cité par Pierre Rosanvallon, p. 261.

<sup>215</sup> *Ibid.*, p. 126.

<sup>216</sup> HEIDEGGER, Martin, *Lettre sur l'humanisme*, trad. Roger Meunier, Paris, Gallimard, Tel, 1949-1981, p. 91, cité par Peter Sloterdijk, p.30.

<sup>217</sup> CASTORIADIS, Cornélius, *Une société à la dérive, op. cit.*, p. 328.

Cette conscience de la mort fait partie intégrante de la révolte camusienne; elle n'est ni une fascination ni une peur, mais une appréhension permanente et nécessaire de l'éphémère. Il n'y a pas de révolte sans l'ombre de la mort. Celui qui recherche à tout prix l'immortalité s'exile lui-même dans les recoins les plus sombres de la nature humaine comme en témoignent les génocides. Il n'y a pas d'issue même pour les bourreaux car « s'ils tuent des hommes, c'est qu'ils refusent la condition mortelle et veulent l'immortalité pour tous. Ils se tuent alors d'une certaine manière<sup>218</sup> ». Sauf exception, celle qu'évoquée plus haut, la révolte ne passe jamais par la destruction dans la mesure où « il y a, semble-t-il, une opposition irréductible entre le mouvement de la révolte et les acquisitions de la révolution<sup>219</sup> ». La révolte est mue par une force créatrice qui fait dire à Camus que « l'œuvre de Proust, à cet égard, apparaît comme l'une des entreprises les plus démesurées et les plus significatives de l'homme contre sa condition mortelle<sup>220</sup> ». Cette œuvre est une révolte à sa manière. C'est dire à quel point l'homme révolté a toute sa place dans notre monde en autant qu'il se manifeste par un acte créateur – qu'il soit social, politique, artistique ou autre – avec une conscience aigüe de sa propre mort et de sa communauté. « Loin d'être un romantisme, la révolte, prend le parti du vrai réalisme<sup>221</sup>. » La révolte témoigne de la réalité du monde; la révolte est la vie.

---

<sup>218</sup> CAMUS, Albert, *L'homme révolté*, *op. cit.*, p. 309.

<sup>219</sup> *Ibid.*, p. 359.

<sup>220</sup> *Ibid.*, p. 334.

<sup>221</sup> *Ibid.*, p. 372.

#### 4.2. Pour une morale de la révolte

« Il n'y a de liberté que dans un monde où ce qui est possible se trouve défini en même temps que ce qui ne l'est pas. Sans loi, point de liberté<sup>222</sup>. » Tout au long de son essai, Camus revient sur cet équilibre entre justice et liberté sans lequel il ne saurait y avoir de révolte. Contrairement au mouvement révolutionnaire où elles entrent rapidement en conflit, leur cohabitation constitue le socle même de la révolte. Cet équilibre, qui recèle une extrême tension, fonde la morale de toute révolte. Que ce soit au moment de la parution de *L'homme révolté* ou aujourd'hui, justice et liberté sont indissociables. Ainsi, tandis qu'il évoquait la situation économique dans les années 1950, un professeur de la London School of Economics évoquait la situation des plus démunis en ces termes : « Pourquoi sont-ils pauvres? Ils sont pauvres parce que nous ne soucions pas d'eux, parce que nous sommes une société très inégalitaire [...] parce que nous n'acceptons pas de freiner notre appétit pour consommer toujours plus<sup>223</sup>. » C'est sensiblement la même chose que reprend Rosanvallon en soulignant ce qui a peu à peu disparu tout au long du XX<sup>e</sup> siècle jusqu'à aujourd'hui, à savoir « une conception de la justice sociale fondée sur des mécanismes redistributifs, telle qu'elle s'était forgée à partir de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>224</sup> ».

Le couple justice-liberté demeure, même s'il investit davantage le vocable d'égalité. La différence sans doute entre l'après-guerre et les premières années du troisième millénaire réside dans la perte d'une cohésion sociale alors que « l'égalité est une

---

<sup>222</sup> *Ibid.*, p. 98.

<sup>223</sup> TITMUS, Richard, *The Meaning of Poverty*, cité par David REISMAN, Richard Titmuss, *Welfare and Society*, Londres, Palgrave, 2001, p. 189, cite par Pierre Rosanvallon, p. 270.

<sup>224</sup> ROSANVALLON, Pierre, *La société des égaux*, *op. cit.*, p. 20.

question de vie sociale autant que de justice individuelle<sup>225</sup> ». Dans ces conditions la morale de l'homme révolté s'avère d'autant plus nécessaire que l'idée même de révolte a déserté notre monde occidental faute d'avoir su préserver la mémoire de ses origines, comme en témoigne le fait que « l'égalité et la liberté, aujourd'hui volontiers présentées comme antinomiques, ou constituant du moins deux valeurs en tension, étaient comprises comme indissociables au moment de la Révolution, l'égalité étant le plus souvent considérée comme matricielle<sup>226</sup> ».

Outre l'équilibre justice-liberté, la mesure, qui caractérise la morale de la révolte, ne peut trouver de sens que dans la prudence, la *phronèsis*. « L'expérience montre que cette prudence, la techno-bureaucratie actuelle (économique aussi bien que scientifique) est organiquement et structurellement incapable de la posséder, car elle n'existe et n'est mue que par le délire de l'expansion illimitée<sup>227</sup>. » L'inquiétude de Camus quant à la science qui, à son époque, se laissait « mettre au service du terrorisme d'État et de l'esprit de puissance<sup>228</sup> » non seulement demeure pertinente sur ce point, mais également et particulièrement en termes de santé. Tous les moyens sont bons pour prolonger artificiellement la vie au-delà de l'espérance de vie naturelle qui est la nôtre. Mais à chaque fois que nous gagnons du temps sur la nature, à chaque fois de nouvelles maladies apparaissent. Nous croyons l'emporter et nous usons d'une technologie de plus en plus sophistiquée et de plus en plus coûteuse pour maintenir en vie au détriment de la qualité de vie. Nous refusons de voir la mort et n'aspérons qu'à l'éternité. Mais « les frontières

---

<sup>225</sup> *Ibid.*, p. 353.

<sup>226</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>227</sup> CASTORIADIS, Cornélius, *Une société à la dérive*, *op. cit.*, p. 301.

<sup>228</sup> CAMUS, Albert, *L'homme révolté*, *op. cit.*, p. 368.

existent, et lorsqu'on les aura franchies il sera par définition trop tard – comme les héros de la tragédie antique n'apprennent qu'ils sont dans l'*hubris*, l'excès, qu'une fois la catastrophe advenue<sup>229</sup> ».

Il serait absurde de rejeter la science dans sa totalité. Il n'est pas plus question aujourd'hui, comme à l'époque de Camus, de retourner à l'Antiquité. Pour autant, nous nous devons de transiger avec la science de manière lucide, chercher en chaque avancée scientifique sa valeur réelle et sa pertinence pour la communauté, en user avec responsabilité. Chaque outil, chaque avancée doit être un vecteur de création pour tous et pas seulement pour des communautés spécifiques, que ce soit les plus nanties ou les plus organisées. Voilà sans doute les limites propres à la révolte que notre société contemporaine « fondamentalement imprudente<sup>230</sup> » doit s'imposer.

Ceci prouve à quel point la révolte doit impérativement faire preuve d'imagination pour être en mesure de prendre son élan.

---

<sup>229</sup> CASTORIADIS, Cornélius, *Une société à la dérive*, op. cit., p. 301.

<sup>230</sup> *Ibid.*

### 4.3. Penser une révolte contemporaine humaniste

Il est maintenant clair qu'il ne saurait y avoir de révolte sans une solide créativité, un réel engagement et un véritable humanisme. C'est ce que Camus nous a transmis, c'est ce que nous devons explorer à la lumière des propositions esquissées par Rosanvallon, qui, selon nous, font échos à la nature même de *L'homme révolté*.

De même que Camus tente de donner les clés de la révolte, de même Rosanvallon y va de ce qu'il appelle « les mots d'ordre<sup>231</sup> » en réaction à l'inégalité dans notre société. Ces mots d'ordre que sont la singularité, la réciprocité et la communalité sont ceux que l'on retrouve en germe chez Camus. Pour nous, ils sont aussi aujourd'hui synonymes de révolte.

#### 4.3.1. La singularité ou le refus de la discrimination

Avant toute chose les deux auteurs s'accordent sur les conditions de possibilité de la singularité. Elle n'est envisageable que dans une dimension de comparaison. Par conséquent la singularité fait nécessairement référence à la communauté. Ce qui fait la singularité d'un individu c'est le fait d'être reconnu pour lui-même, positivement, pour ce qu'il est en propre, au milieu d'individus qui sont aussi, comme lui, reconnus pour eux-mêmes. Il y a déjà là selon nous l'idée sous-jacente d'une considération qui repose sur la reconnaissance de l'être en termes d'autonomie. Camus, tandis qu'il parle de l'élan du révolté, dit qu'« il exige sans doute pour lui-même le respect, mais dans la mesure où il s'identifie avec une communauté naturelle<sup>232</sup> ». Ceci montre qu'il ne s'agit pas de se distinguer pour soi-même en s'exhibant comme un être à part, ou d'être victime de

---

<sup>231</sup> ROSANVALLON, Pierre, *La société des égaux*, op. cit., p. 357.

<sup>232</sup> CAMUS, Albert, *L'homme révolté*, op. cit., p. 31.

discrimination en raison de tel ou tel caractère, mais d'être respecté en tant qu'être singulier. « Dans la révolte, l'Homme se dépasse en autrui et, de ce point de vue, la solidarité humaine est métaphysique<sup>233</sup>. » Par ailleurs il est intéressant de souligner que là où Camus parle de la révolte comme d'une tension permanente, Rosanvallon parle de la singularité comme d'un combat. C'est bien la preuve que toute révolte est une lutte, une détermination à balayer le statut quo, à se faire le démiurge et l'acteur de sa propre vie.

#### **4.3.2. La réciprocité ou le regard échangé**

S'agissant de la réciprocité, la lucidité s'impose. « L'observation montre en effet que l'homme n'est ni totalement égoïste ni vraiment altruiste<sup>234</sup> » et c'est bien pourquoi en tant qu'homme révolté, Camus ajoute : « J'ai besoin des autres qui ont besoin de moi et de chacun<sup>235</sup>. » Ce n'est pas la béatitude naïve, loin de là. Tout le monde sait que l'homme porte en lui ses contradictions, c'est d'ailleurs ce qui en fait l'une de ses particularités. Mais il ne peut échapper à la réciprocité s'il veut demeurer parmi les siens. Pour le révolté, c'est une nécessité dans la mesure où une révolte solitaire serait sans issue. Il est donc impératif qu'il y ait cette réciprocité qui prend naissance dans les regards échangés, c'est-à-dire cette attention réciproque qui fait que chaque être se trouve en même temps en situation de donner et de recevoir. Le don, qu'il soit affectif ou matériel, appelle nécessairement le contre-don. Que ce soit au niveau des individus, des groupes ou des nations, toute relation sans réciprocité est vouée à l'échec. Et la révolte, elle aussi, n'est possible que si elle fait de la réciprocité une exigence. La preuve, c'est

---

<sup>233</sup> *Ibid.*

<sup>234</sup> ROSANVALLON, Pierre, *La société des égaux*, *op. cit.*, p. 372.

<sup>235</sup> CAMUS, Albert, *L'homme révolté*, *op. cit.*, p. 371.

qu'elle ne peut prendre son élan que si « chacun dit à l'autre qu'il n'est pas Dieu<sup>236</sup> ». Camus rappelle ainsi deux éléments essentiels à la naissance de la révolte : la reconnaissance de l'autre, c'est-à-dire une prise en considération pleinement consciente de ceux qui nous entourent, de même que la volonté de respecter cet autre à la faveur d'une relation d'égalité où nul ne peut se prétendre supérieur.

#### **4.3.3. La communalité ou le destin partagé**

Que ce soit en matière de fédéralisme ou à l'intérieur même des pays, le sens de la communauté s'effrite faute d'attachement aux valeurs collectives. Dans une même communauté, la solidarité entre les pays, les états ou les provinces est remise en cause. À l'intérieur d'un même pays, des communautés se forment non pas dans un souci d'égalité, mais pour préserver des intérêts communs à tel point que « s'il y a une évolution sociologique majeure qui caractérise les sociétés contemporaines, c'est bien celle de ce séparatisme social généralisé, et non pas le progrès diffus d'un envahissant et coupable « individualisme »<sup>237</sup> ». Il y a là un comportement qui, loin d'être propice à la révolte, ne fait qu'exacerber les conflits où chaque groupe ainsi constitué ne se demande même plus ce qui peut bien le rattacher aux autres groupes, quel est leur projet commun, mais les ignore purement et simplement afin de préserver ses propres intérêts. Nombreuses sont les villes où l'on trouve des quartiers fermés, hyper-sécurisés qui tendent à s'affranchir de la municipalité dont ils relèvent pour ne pas avoir à transiger avec des gens « différents » d'eux. Éric Morin dans *Le Ghetto français* note que l'affrontement ne réside plus entre inclus et exclus mais entre chaque groupe social qui

---

<sup>236</sup> *Ibid.*, p. 382.

<sup>237</sup> ROSANVALLON, Pierre, *La société des égaux*, *op. cit.*, p. 385.

« s'évertue à fuir ou à contourner le groupe immédiatement inférieur dans l'échelle des difficultés<sup>238</sup> ». Il est donc plus qu'urgent de faire appel à cette communalité qui constitue la seule réponse à la réapparition de castes et de clans. Camus ne disait pas autre chose lorsqu'il rappelait que « pour être l'homme doit se révolter, mais sa révolte doit respecter la limite qu'elle découvre en elle-même et où les hommes, en se rejoignant, commencent d'être<sup>239</sup> ».

Il n'est pas question bien sûr de promouvoir une société uniformisée, il s'agit plutôt de s'inspirer d'une certaine communalité athénienne, comme l'évoque Rosanvallon, où « le principe d'*isonomie* s'est imposé pour produire un espace commun<sup>240</sup> » au sein duquel l'aspect social s'est trouvé renforcé par des événements visant à rapprocher les gens. À ce sujet Aristote et Platon font l'éloge des repas communs ou *syssities* « que les cités bien organisées ont intérêt à avoir<sup>241</sup> ». On peut se réjouir de constater qu'aujourd'hui nombreuses sont les initiatives populaires sous formes de repas ou de rencontres qui tentent ainsi de pallier cette perte de communalité. C'est peut-être là le signe qu'une certaine prise de conscience se manifeste et corrobore l'affirmation de Camus selon laquelle « l'homme a l'idée d'un monde meilleur que celui-ci. Mais meilleur ne veut pas dire alors différent, meilleur veut dire unifié<sup>242</sup> ».

Outre la détermination de tous les instants qu'elle nécessite, la révolte doit transiger avec l'équilibre fragile entre l'individu et la société, d'où la formule camusienne du « je

---

<sup>238</sup> MAURIN, Éric, *Le Ghetto français*, Paris, Seuil, 2004, p. 6, cité par Pierre Rosanvallon, p. 384.

<sup>239</sup> CAMUS, Albert, *L'homme révolté*, *op. cit.*, p. 37.

<sup>240</sup> ROSANVALLON, Pierre, *La société des égaux*, *op. cit.*, p. 387.

<sup>241</sup> ARISTOTE, *Les Politiques VII, 10, 1329-b44*, trad. Pierre Pellegrin, Paris, Flammarion, 1993.

<sup>242</sup> CAMUS, Albert, *L'homme révolté*, *op. cit.*, p. 328.

me révolte, donc nous sommes ». Égalité et uniformisation absolues sont antinomiques et ne sont pas conciliables, ce serait l'échec à coup sûr. Mais une égalité de reconnaissance, c'est-à-dire un regard porté sur soi-même et sur l'autre dénué de considérations matérielles et physiques, un regard plus ontologique, assoie d'emblée une relation juste qui ne se laisse pas gangréner par des considérations secondaires. Il reste néanmoins que ce regard ne peut et ne doit faire abstraction des fragilités de l'être si l'on veut préserver l'équilibre. Refuser de voir par exemple que telle ou telle personne est aux prises avec un problème de santé mentale risque de la mettre en situation de vulnérabilité plus grande et d'engendrer éventuellement des problèmes majeurs pour elle comme pour la société. De même qu'un enfant doit être respecté avant tout comme un enfant, ne serait-ce que pour assurer sa protection et son développement. C'est donc un regard que l'on pourrait qualifier d' « ontologique singulier » et bien sûr de valorisant qui doit sous-tendre la révolte. Là aussi l'effort est démesuré étant donné la fragilité propre à l'être qui l'amène à stigmatiser l'autre souvent par réflexe ou lorsqu'il se sent lui-même en situation de vulnérabilité.

Il faut avoir constamment à l'esprit les deux dimensions du singulier et de l'universel entre lesquelles se tient le particulier pour être en mesure de relativiser les antagonismes qui s'infiltrèrent dans la relation. Il faut regarder l'autre dans sa singularité autant que dans son universalité. Les deux dimensions se répondent en se relativisant mutuellement dans le particulier tout en sachant que : « les êtres s'échappent toujours et

nous leur échappons aussi; ils sont sans contours fermes<sup>243</sup> ». De cela, la révolte doit aussi tenir compte.

---

<sup>243</sup> *Ibid.* p. 327.

## Conclusion

« Ce qui retentit pour nous aux confins de cette longue aventure révoltée, ce ne sont pas des formules d'optimisme, dont nous n'avons que faire dans l'extrémité de notre malheur, mais des paroles de courage et d'intelligence qui, près de la mer, sont même vertu<sup>244</sup> » dit Camus tandis qu'il conclut son essai. Peut-on lui reprocher une certaine candeur comme une certaine superficialité? Peut-être, mais ce serait oublier que la rhétorique humaniste a toujours été perçue comme empreinte d'une certaine naïveté. Pourtant, il nous semble que la démarche de Camus va au-delà de cette simple rhétorique en montrant un chemin possible et la manière de l'emprunter. Certes, Camus n'approfondit pas, mais là n'est pas son intention. Camus suscite la réflexion quant à la nécessité et au sens de la révolte. C'est un incitateur qui, par le truchement de son écriture, nous met en présence de nos lâchetés, de nos fragilités, comme de nos potentialités. La simplicité apparente de ses propos cache la profondeur de notre condition et la révolte qui sommeille en chacun de nous. Mais encore faut-il pouvoir se révolter.

Comment faire advenir les conditions particulières de la révolte quand on est dans le dénuement, quand la souffrance est quotidienne? Comment envisager la révolte lorsqu'on est en situation de richesse, de pouvoir et de suffisance? La tâche est démesurée. Pour certains, elle se traduit de nos jours par des mouvements de protestation et d'indignation, qui manquent selon nous de réflexion et de conviction. La révolte n'est pas un simple mouvement de résistance ou d'organisation politique. La révolte est imagination, proposition, sacrifice et médiation. Elle requiert une attention de tous les

---

<sup>244</sup> CAMUS, Albert, *L'homme révolté*, *op. cit.*, p. 378.

instants et une périlleuse intrusion dans le monde sociopolitique où elle doit se garder de tout dogmatisme et récupération. C'est ce qui fait d'elle une perpétuelle tension et c'est sans doute aussi ce qui rend sa naissance si difficile.

Malgré tout ce qui peut entraver l'apparition de la révolte, nous la croyons indissociable de la dignité humaine. La révolte telle qu'évoquée dans *L'homme révolté* est une véritable posture morale qui garde toute sa raison d'être au début de ce troisième millénaire. Se révolter c'est être aux aguets à chaque instant. C'est se tenir debout, penser et créer sans relâche. La révolte naît de la volonté qu'à l'être de s'interroger sur lui-même et sur le monde. Voilà pourquoi nous croyons, pour paraphraser Camus, que la juste affirmation de la révolte pourrait ainsi être formulée : « Je pense, donc nous sommes. »

## Bibliographie

### 1. Sources

CAMUS, Albert, *L'homme révolté*, Paris, Gallimard, Folio/Essais, 1951.

....., ..., *Le mythe de Sisyphe*, Paris, Gallimard, Folio/Essais, 1942.

....., ..., *Caligula*, Paris, Gallimard, 1958.

....., ..., *Les justes*, Paris, Gallimard, 1950.

....., ..., *Carnets : janvier 1942-mars 1951*, Paris, Gallimard, 1989.

....., ..., *Carnets : mars 1951-décembre 1959*, Paris, Gallimard, 1989.

....., ..., *Essais*, Paris, Gallimard, 1965.

....., ..., *L'envers et l'endroit*, Paris, Gallimard, La Pléiade tome II, textes établis et annotés par R. Quilliot et R. Faucon, 1965.

### 2. Livres et monographies

ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, trad. Richard Bodéüs, Paris, GF Flammarion, 2004.

CASTORIADIS, Cornélius, *Une société à la dérive. Entretiens et débats 1974-1997*. Paris, Seuil, Essais, 2005.

EAST, Bernard, *Albert Camus ou l'homme à la recherche d'une morale*, Montréal, Bellarmin, 1984.

FOLEY, John, *Albert Camus, From the Absurd to Revolt*, Montreal & Kingston, McGill-Queen's university Press, 2008.

GRENIER, Jean, *L'esprit du Tao*, Paris, Flammarion, 1973.

ISAAC, Jeffrey C., *Arendt, Camus and Modern Rebellion*, New Haven and London, Yale University Press, 1992.

MODLER, W. Karl, *Soleil et démesure dans l'œuvre de Camus*, Paris, L'Harmattan, 2000.

NIETZSCHE, Friedrich, *L'antéchrist*, Paris, Gallimard, Folio/Essais, 1990.

....., ..., *Le Gai savoir*, Paris, GF Flammarion, 2007.

....., ..., *Humain, trop humain*, Paris, Gallimard, Folio/Essais, 1988.

....., ..., *Par-delà bien et mal*, Paris, GF Flammarion, 2000.

ROBINET, Isabelle, *Comprendre le Tao*, Paris, Albin Michel, 2002.

ROSANVALLON, Pierre, *La société des égaux*, Paris, Seuil, 2011.

SLOTERDIJK, Peter, *Règles pour le parc humain*, Paris, Mille et une nuits, 2000.

STIEGLER, Bernard, *Réenchâter le monde. La valeur esprit contre le populisme industriel*, Paris, Flammarion, 2008.

TODD, Olivier, *Albert Camus, une vie*, Paris, Gallimard, 1996.

### **3. Articles ou chapitres d'ouvrages collectifs**

CARR, Karen L., Philip Ivanhoe, « Antirationnalism » *The Sense of Antirationnalism*, The Religious Thought of Zhuangzi and Kirkegaard, New York, London, Seven Bridges Press, 2000, pp. 38-63

CARROL, David, « Rethinking the Absurd », *The Cambridge Companion to Camus*, ed. by Edward J. Hughes, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, pp. 53-66.

CHARBIT, Denis, « Grandeur et servitude de la fonction intellectuelle », *Albert Camus 19 « L'Homme révolté » cinquante ans après*, dir. Raymond Gay-Crosier, Paris-Caen, Lettres modernes Minard, 2001, pp. 55-89.

COMTE-SPONVILLE, André, « L'absurde dans Le mythe de Sisyphe », *Albert Camus et la philosophie*, dir. Anne-Marie Amiot et Jean-François Mattéi, Paris, Puf, 1997, pp. 159-171.

DI MEGLIO, Ingrid, « Camus et la religion, antireligiosité et cryptothéologie », *Albert Camus 11, Camus et la religion*, dir. Brian T. Fitch, Paris-Caen, Lettres modernes Minard, 1982, pp. 55-89.

GHIGLIONE, Anna, « Représentations de la pensée philosophique chinoise dans le monde occidental. Apologie d'un regard éloigné », *Chine, Europe Amérique. Rencontres et échanges de Marco Polo à nos jours*, dir. Shenwen Li, Québec, Presses de l'université laval, 2009, pp. 47-74.

HUME, David, *Traité de la nature humaine*, Trad. Philippe Folliot, Éditions numérique, UQAC, 2006, p.53,

[http://classiques.uqac.ca/classiques/Hume\\_david/traite\\_nature\\_hum\\_t1/traite\\_nature\\_hum\\_t1.html](http://classiques.uqac.ca/classiques/Hume_david/traite_nature_hum_t1/traite_nature_hum_t1.html), consulté le 24 septembre 2011.

KEMPF, Hervé, « Le réchauffement, cause croissante de migrations », *Le Monde*, 30 décembre 2011.

MARX, Karl, Friedrich Engels, « L'idéologie allemande », 1845, trad. française 1952, édition, 2002,

[http://classiques.uqac.ca/classiques/Engels\\_Marx/ideologie\\_allemande/Ideologie\\_allemande.pdf](http://classiques.uqac.ca/classiques/Engels_Marx/ideologie_allemande/Ideologie_allemande.pdf), p.59 consulté le 12 septembre 2011.

MARX, Karl, Éditorial, *Reinische Zeitung*, 1842, Mew I.

ORME, Max, « *L'Homme révolté*. Vers une justification éthique de la justice », *Albert Camus 19 « L'Homme révolté » cinquante ans après*, dir. Raymond Gay-Crosier, Paris-Caen, Lettres modernes Minard, 2001, pp. 55-89.

PAYETTE, Jean-François, « Camus, un homme de lucidité », *Camus, nouveaux regards sur sa vie et son œuvre*, dir. Jean-François Payette et Lawrence Olivier, Québec, Presses de l'Université du Québec, 2007, pp. 5-30.

TRAGESER-REBETEZ, Françoise, « Paradigme cyclique dans la philosophie camusienne de l'histoire : la symbolique de *L'Homme révolté* », *Albert Camus 19 « L'Homme révolté » cinquante ans après*, dir. Raymond Gay-Crosier, Paris-Caen, Lettres modernes Minard, 2001, pp. 55-89.

WEYEMBERGH, Maurice, « L'unité, la totalité et l'énigme ontologique », *Albert Camus, les extrêmes et l'équilibre : actes du colloque de Keele, 25-27 mars 1993*, dir. David H. Walker, Amsterdam, Atlanta, Rodopi, 1994, pp. 33-48.