

Petite revue de philosophie

Éthique et violence dans la révolte d'Albert Camus

Jacques J. Zéphir

Volume 11, Number 1, Fall 1989

CAMUS - NIETZSCHE - KANT

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1102692ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1102692ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Collège Édouard-Montpetit

ISSN

0709-4469 (print)

2817-3295 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Zéphir, J. J. (1989). Éthique et violence dans la révolte d'Albert Camus. *Petite revue de philosophie*, 11(1), 1–40. <https://doi.org/10.7202/1102692ar>

Éthique et violence dans la révolte d'Albert Camus

Jacques J. Zéphir

Jamais autant que de nos jours on ne s'est interrogé sur la nature et la signification de la violence parmi les hommes. Notre époque présente ainsi deux évolutions parallèles : *c'est dans le temps où la violence devient plus massive, et plus systématique, qu'elle fait aussi davantage question*. Jadis subie avec résignation par une humanité qui l'acceptait comme une de ces fatalités contre lesquelles elle n'imaginait pas qu'on pût se révolter, la violence est aujourd'hui contestée, interpellée : elle suscite une protestation dont la clameur s'enfle et s'élève partout où la violence se déchaîne. À ce titre *les doctrines et les mouvements qui font de la non-violence un idéal et un moyen pour combattre la violence ont une signification historique*.

René Rémond

Aujourd'hui, le mot révolte est un mot-clef qui ne laisse plus personne indifférent. C'est que tout un chacun

— à sa façon, bien entendu — est un révolté. Il reste à savoir, toutefois, contre quoi il se révolte. Est-ce contre les exigences du fisc qui le somme de déclarer exactement ses revenus de l'an dernier? Est-ce contre la hausse incessante des prix qui menace l'équilibre du budget familial? Est-ce contre le péril d'une troisième guerre mondiale qui met en danger la survie de la civilisation occidentale? Enfin, est-ce contre les ambiguïtés de la condition humaine où, malgré les grands exploits de la technique moderne, l'homme n'arrive pas encore à enrayer le mal, la souffrance, la tyrannie, les injustices, les inégalités, le meurtre et la violence?

Que ce dernier problème dépasse et recouvre tous les autres, il n'est point, je pense, d'homme lucide pour le nier. Nous ne pouvons donc que savoir gré à Albert Camus de l'avoir posé dans toute son ampleur, en publiant en 1951 le recueil de réflexions qu'il intitulait *L'Homme révolté**.

Avec cet essai — qui est certainement le plus important de son œuvre — Albert Camus introduit d'une manière précise l'un des problèmes les plus actuels et les plus brûlants posés à la conscience contemporaine : comment convient-il de réaliser dans la vie concrète et quotidienne une révolte à la fois authentique et humaniste? Bien entendu, dans la pensée de Camus, il s'agit d'une révolte réelle, efficace dont le but est d'apporter aux hommes plus de justice, de liberté et de bonheur. Autant dire que cette révolte entend véritablement changer, révolutionner les

* *Avertissement* : Les références aux œuvres d'Albert Camus renvoient aux deux tomes de l'édition de la «Bibliothèque de la Pléiade». Le chiffre I signifie que la citation est tirée du premier tome : *Théâtre, Récits, Nouvelles*. Préface de Jean Grenier, textes établis et annotés par Roger Quilliot (*Les Justes, La Peste, La Chute*). Paris, Gallimard, 1962, 2090 p. Le chiffre II signifie que la citation est tirée du second tome : *Essais*. Introduction par R. Quilliot, textes établis et annotés par R. Quilliot et L. Faucon. *Lettres à un ami allemand, Actuelles I* (Chroniques 1944-1948), *L'Homme révolté, Actuelles II* (Chroniques 1948-1959). Paris, Gallimard, 1965, 1975 p.

structures sociales, tout en respectant certaines valeurs, en vue d'améliorer la condition de l'homme dans un univers absurde.

Il est important de souligner, cependant, que la révolte préconisée par celui-ci n'est pas n'importe quelle forme de résistance à une oppression ou de protestation contre l'autorité arbitraire d'un pouvoir établi. Se plaçant au-dessus de la violence irrationnelle, de la colère aveugle, la révolte authentique, selon Camus, comporte une exigence morale, admet l'existence de certaines valeurs. À la différence du ressentiment¹, elle offre un caractère positif, puisqu'elle vise à faire respecter des droits, suppose de la mesure, accepte des limites, entend sauvegarder sa pureté et surtout tend à défendre ce qui, dans l'homme, est irréductible. En somme, dans *L'Homme révolté*, Camus, après avoir étudié les raisons pour lesquelles la révolte au XIX^e siècle et celle d'aujourd'hui se sont dégradées, a voulu montrer comment elle peut être rétablie dans sa vérité et son authenticité. Pour lui, la révolte véritable est une «ascèse²» qui, pour conserver sa pureté, ne saurait ignorer certains principes d'éthique.

I

D'une façon générale, cette conception de la révolte, telle qu'elle se trouve exposée surtout à la fin de *L'Homme révolté*³, a déçu les intellectuels français aussi bien de

1. À ce propos, Camus écrit : «Aussitôt que la révolte, oublieuse de ses généreuses origines, se laisse contaminer par le *ressentiment*, elle nie la vie, court à la destruction et fait se lever la cohorte ricanante de ces petits rebelles, graines d'esclaves, qui finissent par s'offrir, aujourd'hui, sur tous les marchés d'Europe, à n'importe quelle servitude. Elle n'est plus révolte ni révolution, mais rancune et tyrannie» (II : *L'Homme révolté*, p. 707).

2. Voir II : *L'Homme révolté*, p. 418, où Camus qualifie la révolte d'«étrange ascèse».

3. Voir «La pensée de midi» dans II : *L'Homme révolté*, p. 681-714.

gauche que de droite. Pour beaucoup, la révolte camusienne, bien que jugée remarquable à bien des égards, est trop timide, trop idéaliste, trop prudente. Selon certains, l'auteur doit enfin choisir : ou bien la révolte est un humanisme divertissant, au sens pascalien, ou bien la révolte est une lutte, un combat véritable où le révolté agit en militant qui entend mourir irréconcilié avec l'existence absurde. À leur dire, la révolte qui est en soi un état violent, un déchirement toujours à vif, s'avère tout à fait incompatible avec cette éthique de la mesure, de la limite, de la pureté et de la non-violence que Camus s'acharne, cependant, à considérer comme conditions nécessaires à toute révolte authentique.

Ainsi, pour André Breton, une révolte dans laquelle on introduit la « mesure » est une « révolte vidée de son contenu passionnel⁴ » et dans laquelle il ne reste rien. Pour d'autres, si Camus admet que les structures actuelles de la société sont mauvaises, c'est-à-dire oppressives pour des masses d'hommes, négatrices de leur liberté et de leur dignité, il est évident que sa conception de la révolte qui place l'accent sur la mesure, la non-violence, la pureté, est utopique et inefficace. Car, à leur sens, comment peut-on prétendre séparer le mouvement de la révolte — qui est protestation, opposition, refus — de l'usage de toute violence ? L'action efficace, la révolution réelle, seules capables d'apporter des changements véritables, doivent-elles être freinées par des principes moraux aussi douteux que la mesure, la non-violence, la pureté ? En somme, la révolte authentique est-elle encore possible sans l'acceptation du risque d'être exposé à des compromissions, à de la violence ?

En dépit de ces objections, la position camusienne reste formelle et catégorique : « Pour être, l'homme doit se

4. « Dialogue entre André Breton et Aimé Patri » dans *Arts*, 16 novembre 1951, p. 3.

révolter, mais sa révolte doit respecter la limite qu'elle trouve en elle-même⁵.» Ailleurs, la même idée est exprimée : «La révolte [...] n'a jamais affirmé dans son mouvement le plus pur que l'existence d'une limite, justement, et l'être divisé que nous sommes⁶.» Plus loin, l'auteur renchérit : «Plus la révolte a conscience de revendiquer une juste limite, plus elle est inflexible⁷.» «En même temps qu'elle suggère une nature commune des hommes, écrit-il également, la révolte porte au jour la mesure et la limite qui sont au principe de cette nature⁸.»

Ces déclarations, parmi beaucoup d'autres du même genre, n'ont pourtant pas reçu le suffrage des censeurs de Camus qui refusent d'admettre que la révolte puisse être en soi limitée. Ainsi d'après Roger Mehl, il y a un terrible arbitraire dans cette conception puisque, s'il faut en croire l'auteur, la révolte véritable devrait mettre des limites même à la liberté⁹. Bien entendu, c'est à cause de ces limites que Camus entend imposer à la révolte, que Sartre s'en prend à lui et l'accuse tout simplement de n'avoir jamais rien compris à sa théorie de la liberté :

Et si vous aviez consacré quelques minutes à réfléchir sur la pensée d'un autre [évidemment cet autre dont il est ici question c'est Sartre lui-même], vous auriez vu que la liberté ne peut être freinée : qu'est-ce qui la freinerait? Et qu'a-t-elle besoin qu'on la freine? Une voiture ne peut être sans freins, parce qu'elle est faite pour en avoir; mais la liberté n'a pas de roues. Ni de pattes, ni de mâchoires où mettre un mors : elle

5. Il : *L'Homme révolté*, p. 645.

6. *Ibid.*, p. 652.

7. *Ibid.*, p. 688.

8. *Ibid.*, p. 697.

9. Voir «De la révolte à la valeur (*L'Homme révolté*)» dans *Foie et vie*, n° 6, novembre-décembre 1952, p. 516-532.

n'a pas de rapport avec les freins, elle n'en est ni pourvue, ni dépourvue; et comme elle se détermine par son entreprise, elle trouve ses limites dans le caractère positif, mais nécessairement *fini* de celle-ci¹⁰.

Roger Mehl et Sartre n'ont pas tout à fait tort : leur objection est sérieuse. En effet, comment Camus arrive-t-il à concevoir une révolte qui serait à la fois un moteur et un frein? N'y a-t-il pas quelque naïveté de sa part à s'étonner que des révoltés, qui ont lancé un défi à Dieu, développent tout d'un coup des réflexes de mesure, des scrupules d'innocence, des principes de non-violence dans l'exercice de leur révolte? Si vraiment le révolté veut aboutir à des résultats, lui est-il possible d'écarter *a priori* tout recours à la force, à la violence? D'ailleurs, au nom de quel Dieu, de quelle autorité, de quelle valeur doit-il imposer une limite, une mesure à sa révolte? L'on comprend pourquoi Francis Jeanson, dans la polémique qu'il a engagée avec Camus peu après la parution de *L'Homme révolté*, n'a pas hésité à l'accuser de croire que «la révolution ne peut demeurer valable, c'est-à-dire révoltée, qu'au prix d'un échec total et quasi immédiat [...]»¹¹. «En somme, fait-il observer à Camus, vous avez choisi la défaite et vous lui avez donné du ton [...]»¹². «Vous baptisez Révolte le consentement et le voici dédouané. Par la même occasion vous changez l'indifférence en courage, l'inaction en lucidité et la complicité en innocence»¹³.

Comme on le voit, cette forme de révolte, respectueuse de la morale qu'exposait Camus dans *L'Homme*

10. Voir «Réponse à Albert Camus» dans *Les Temps Modernes*, n° 82, août 1952, p. 344.

11. Voir «Pour tout vous dire...» dans *Les Temps Modernes*, n° 82, août 1952, p. 366.

12. *Ibid.*, p. 367.

13. *Ibid.*, p. 381.

révolté, fut loin d'obtenir l'approbation unanime des commentateurs. Camus, qui tolérait mal la critique, se défendit âprement. Plusieurs polémiques retentissantes s'en suivirent. Les objections et les mises au point affluèrent de partout. Et, à l'époque, tout philosophe digne de ce nom en France se fit un point d'honneur d'apporter des précisions sur le problème si controversé de la révolte.

Les objections formulées par Gabriel Marcel à la conception camusienne de la révolte paraissent à la réflexion plus nuancées, plus sérieuses et plus objectives. Voilà pourquoi il convient de leur accorder ici plus d'attention, en les analysant de plus près.

Il est important de savoir pour commencer que la position de Gabriel Marcel dans ce débat n'est pas celle d'un dénigreur, jaloux de l'immense popularité de l'auteur de *L'Homme révolté*. Sur plusieurs points, d'ailleurs, il tombe d'accord avec Camus et il est un des rares philosophes à lui donner «absolument raison de souligner l'élément de valeur ou plus exactement de justification que comporte nécessairement la révolte¹⁴». Cependant, le grand reproche qu'il adresse à la conception camusienne, c'est que, si elle est logique et irréfutable sur le plan purement intellectuel et rationnel, elle n'est pas recevable sur le plan existentiel :

Certes, on ne peut que souscrire, je dirai presque sans réserve, à la pensée ou à l'intention [...] [de Camus]; mais si on cherche à se représenter concrètement les chances d'efficacité que présente l'attitude [de révolte] ici préconisée, on est obligé de reconnaître qu'elles sont pratiquement à peu près nulles¹⁵.

14. Voir «L'Homme révolté» dans *La Table Ronde*, n° 146, «Albert Camus», février 1960, p. 81.

15. *Ibid.*, p. 92.

On le voit, le verdict de Gabriel Marcel est catégorique et sans appel. Et les motifs qu'il invoque à l'appui d'une telle condamnation ne le sont pas moins. En effet, d'après lui, sur le plan existentiel où il faut se placer pour en parler :

la révolte [...] consiste en ce qu'elle est toujours, en ce qu'elle est fondamentalement le surgissement d'un *je* ou d'un *nous* [...] qui se dresse contre celui qu'on peut dans tous les cas désigner sous le nom d'envahisseur [...]. Et la révolte est la réponse, non pas dans les mots ou dans l'idéal, mais dans l'existence de cette transgression elle-même¹⁶.

Ainsi donc, pour Gabriel Marcel, si la définition ci-dessus est exacte, on ne voit pas très bien comment, dans la très grande majorité des cas de révolte, il peut être encore question de pureté, de mesure et de limite :

La révolte se déclenche lorsqu'une certaine situation est jugée intolérable; il faut y mettre un terme à tout prix. Mais, à tout prix, cela ne peut pas ne pas vouloir dire en fait : par tous les moyens [...]. Il ne peut plus être question de regarder en arrière, ou encore d'avoir égard à quoi que ce soit. Le propre de la révolte est de foncer, et foncer, c'est d'une certaine manière foncer aveuglément. S'il en est bien ainsi, on devra se garder de parler de pureté à propos de la révolte, ou plus exactement ce mot sera ici chargé des plus redoutables équivoques¹⁷.

Il est donc clair que, pour Gabriel Marcel, la révolte, «dans les modalités existentielles selon lesquelles elle s'exerce¹⁸», ne saurait rester pure, innocente, sans haine

16. *Ibid.*, p. 82.

17. *Loc. cit.*

18. *Ibid.*, p. 83.

et sans violence. Dans le concret, la distinction «entre le tyran en tant que tel et le tyran en tant qu'individu¹⁹», la délimitation «entre la haine purifiée par le sentiment de la justice et une haine proprement impure²⁰», ne sont que de pures abstractions au fond hypocrites.

Également contestable lui paraît cette idée si chère à Camus : la pureté d'intention chez le révolté. Car, en aucune manière, il ne voit — bien entendu, sur le plan purement existentiel où il se place — comment la révolte pourrait se réduire à une intention ou à une disposition intérieure. Dans son esprit — et c'est pour lui l'évidence même :

La révolte est au contraire irruption dans l'existence, et qui dit irruption dit violence. [Or] la violence est de toute manière une chute, une chute dans un monde qui réside en deçà de celui où on peut parler de pureté ou d'impureté [...] dans un monde infra-humain [...] bien au-dessous de l'animal. Il n'y a pas et il ne doit pas y avoir de violence sans culpabilité²¹.

En somme, selon Gabriel Marcel, le problème éthique de la révolte concrète, c'est-à-dire de la pureté, de la mesure, de la limite et de la non-violence dans son exercice, se présente comme insoluble et débouche nécessairement dans une impasse. Ce qui revient à dire que la noble tentative camusienne dans *L'Homme révolté* de réconcilier éthique et révolte, de prôner, comme seule authentique, la révolte pure, sans haine et non violente, est utopique et inacceptable.

Si Gabriel Marcel est l'un des critiques français à avoir exposé d'une façon aussi formelle les raisons qui

19. *Loc. cit.*

20. *Loc. cit.*

21. *Ibid.*, p. 83-84.

l'opposaient à la conception camusienne de la révolte, on ne doit pas oublier que la plupart des autres sont presque unanimes à reconnaître comme irrecevable la thèse soutenue par Camus dans *L'Homme révolté*. Comme le rappelle Jean Onimus : «Entre mesure et démesure, il n'y a pas de synthèse humaine possible. Entre le respect du relatif et la passion de l'absolu, il n'y a pas de compromis²².»

De l'avis général des censeurs de Camus, la révolte, en réalité, est précisément l'envers de la prudence, de la mesure et de la non-violence. Si, avec Camus, l'on admet des limites à la révolte, du même coup l'on doit reconnaître la dissolution, la désintégration de la révolte. Ainsi que le souligne Jean-Jacques Brochier avec dédain et ironie, «cette forme de révolte ne conteste rien, c'est de l'idéalisme au ventre mou²³». En définitive, de leur point de vue, ils ne saisissent pas comment, dans une révolte authentique, la mesure peut arriver à étouffer complètement les germes de violence, de passions qui semblent former *l'essence même* de toute révolte digne de ce nom.

En outre, pour beaucoup d'autres encore, les préoccupations morales de Camus ne sont ni plus ni moins qu'exagérées, surtout dans le cas d'un révolté comme lui qui proclame la non-existence d'un Dieu. D'ailleurs, font-ils remarquer, n'est-il pas existentiellement impossible, dans un monde absurde, d'être un révolté véritable, tout en voulant satisfaire les exigences d'une conscience pure et droite? La réalité de notre condition humaine demande ici un choix décisif. Prétendre ménager la chèvre et le chou n'est-ce pas, somme toute, faire preuve de naïveté?

22. Voir «Albert Camus ou la sagesse impossible» dans *Cahiers Universitaires Catholiques*, n°7, mai 1952, p. 386.

23. *Albert Camus, philosophe pour classes terminales*, Paris, André Balland, 1970, p. 13.

Il est indéniable que les objections soulevées par la conception camusienne d'une révolte pure et non violente furent nombreuses et que les critiques adressées à l'auteur de *L'Homme révolté* s'avèrent franchement hostiles. Cependant, ces objections et ces critiques, par leur multiplicité même, nous font voir deux choses : d'une part, l'extraordinaire complexité de la question de moralité dans la révolte; et, d'autre part, l'actualité brûlante d'une réflexion sérieuse sur le rôle et la place de la violence dans la révolte.

Notre ambition ici n'est pas tellement d'apporter une solution personnelle à ce problème que d'essayer d'élucider objectivement la position de Camus sans simplifier ou falsifier sa pensée.

II

Il est indéniable que, de nos jours, la mesure, la non-violence, avec leurs humbles vertus de respect et de justice, jouissent d'une mauvaise réputation. Prononcer le mot de « mesure » devant les jeunes révoltés de notre époque, livrés à l'idolâtrie d'une idéologie quelconque, au lyrisme de l'héroïsme, c'est se couvrir de ridicule. Dans un monde comme le nôtre, sans axe et sans boussole, affranchi de toute limite, la démesure est devenue plus facile que la mesure, la violence moins suspecte que la non-violence. Une sorte de conformisme de la révolte a mis à la mode les attitudes de défi, de rébellion, de brutalité. La non-violence est considérée aujourd'hui comme une voie moyenne, donc médiocre, comme un complexe de subalterne craintif, comme un paravent de conformisme hypocrite, bref comme la peur de l'engagement effectif. Quant à la mesure, elle passe pour un confort intellectuel, un conservatisme de la facilité bourgeoise et des valeurs toutes faites. Les temps actuels sont ceux de tous les excès, de tous les essais. On essaie l'homme comme une voiture

aux limites de sa vitesse. Héros du vice et martyrs de la pureté s'affrontent et comparent leur performance. La palme reviendra à celui qui aura conduit l'homme le plus loin dans la démesure et hors de ses frontières. Caligula ne demandait que la lune; les révoltés d'aujourd'hui exigent beaucoup plus. Nous vivons à une époque d'héroïsme; l'exceptionnel, la démesure sont devenus notre climat normal. Sous prétexte de l'urgence de la situation, de la nécessité d'un changement instantané, les révoltés se confèrent à bon compte un idéal noble et radical qui autorise toutes les cruautés, toutes les violences. Camus l'avait bien prévu et, déjà en 1950, il écrivait :

La démesure est un confort toujours et une carrière parfois. *La mesure*, au contraire, est une pure tension. Elle sourit sans doute et nos convulsionnaires voués à de laborieuses apocalypses l'en méprisent. Mais ce sourire resplendit au sommet d'un interminable effort : il est une force supplémentaire²⁴.

Comme on le voit, pour Camus, dans notre monde moderne, l'héroïsme véritable doit consister à sauvegarder la mesure dans la révolte. À son sens, la violence est si en vogue par les temps qui courent qu'il faut souvent des âmes d'élite pour maîtriser les mouvements spontanés et instinctifs de la révolte. D'après lui, le sens de la mesure, de la limite, de la relativité est une difficile conquête, indispensable cependant au vrai révolté. Car la révolte authentique n'entend pas seulement lutter contre les injustices de ce monde, mais elle a encore pour devoir de combattre toutes les idéologies impérialistes et radicales, qui veulent asservir maintenant les hommes sous prétexte de leur construire un éden dans l'avenir.

Allant donc à contre-courant, Camus enlève à la démesure et à la violence leur fascinant halo d'héroïsme et

24. II : *L'Homme révolté*, p. 704.

de grandeur. Son admiration va au révolté authentique qui ne prend pas le raccourci de la violence, mais qui s'engage dans l'action concrète avec conscience, mesure et lucidité, «décidé, comme il le dit, à refuser pour sa part l'injustice et les concessions²⁵».

Dans les admirables quarante dernières pages de *L'Homme révolté*, toute la tâche de Camus est de tenter de dessiner les exigences et les assises de la «vraie révolte, celle qui est créatrice de valeurs²⁶». Dans des passages pleins d'enseignement — peut-être trop lyriques au gré de quelques-uns —, il trace quelques repères du chemin de crête si étroit que doit suivre la *Révolte* pour garder son authenticité. Entre la solution chrétienne de l'espoir en une vie meilleure après la mort, dont il ne veut pas, et celle du nihilisme cynique dont la fin, érigée en Absolu, justifierait tous les moyens, Camus préconise une révolte modérée, limitée et non-violente. Et ceci, non par veulerie ou manque de courage, comme l'ont prétendu certains, mais parce que c'est le seul moyen, à son sens, de ne pas bafouer les exigences d'une révolte consciente, rationnelle et humaine.

Cela dit, ne nous méprenons cependant pas sur la lucidité et le réalisme de Camus. Car il est le premier à admettre que la révolte est d'abord dans un mouvement démesuré et passionnel. «Quoi que nous fassions, écrit-il en effet, la démesure gardera toujours sa place dans le cœur de l'homme à l'endroit de sa solitude²⁷.» Mais, dans son exigence de pureté, ce théoricien de la révolte soutient que la démesure n'est qu'*un premier mouvement* qui, pour rester humain, doit arriver à faire place à la mesure et à la

25. *Ibid.*, p. 685.

26. *Ibid.*, p. 578.

27. *Ibid.*, p. 698.

non-violence. Plus que tout autre, il est conscient de la terrible tension qui se joue au cœur de la révolte et se rend compte combien il est difficile d'éloigner d'elle les germes de violence et d'orgueil qu'elle traîne inévitablement dans son sillage.

Avec Camus, il convient donc de voir maintenant comment, à partir de la démesure, la révolte doit finir par admettre la nécessité de la mesure pour assurer sa pureté originelle qui est de s'élever contre l'oppression et l'injustice, tout en sauvegardant la liberté et la dignité humaine.

* * *

Dans *L'Homme révolté*, c'est à partir de la distinction, et même de l'opposition entre le révolutionnaire et le révolté véritable — ces deux frères ennemis, comme on l'a dit — que Camus devait arriver à prouver la nécessité de la mesure dans la révolte authentique.

Selon Camus, en effet, le révolutionnaire est un réformateur qui, partant d'un idéal doctrinaire, abstrait, préconçu et utopique, prétend l'imposer *a priori* aux faits de la vie concrète. Comme ces faits résistent, la révolution aboutit inévitablement et normalement à la violence, au désordre, à la démesure. Voilà pourquoi Camus, dans son livre, s'acharne à critiquer longuement les principes philosophiques déterministes, les applications historiques, les prophéties utopiques démenties par l'évolution actuelle de la révolution socio-économique de Karl Marx et de ses disciples. D'après lui, le monde reste aussi absurde, après comme avant les cataclysmes révolutionnaires, les bains de sang causés par les communistes dans le monde moderne.

À l'encontre de ces révolutionnaires sans scrupule, pour qui tous les moyens sont bons pourvu qu'ils soient efficaces et conduisent au triomphe de la cause, Camus

estime le vrai révolté plus soucieux d'éthique et de valeurs morales dans le choix des moyens. D'après lui, le révolté authentique, tout en ayant l'ambition de changer les structures d'une société injuste, n'entend pas imposer à tous un nouveau mode de vie, basé sur une doctrine absolue ou un système infaillible. À ses yeux, la vraie révolte ne doit poursuivre que des fins relatives dont la seule prétention est d'améliorer, autant que faire se peut, la condition humaine dans l'univers. Elle doit cheminer sur une route vertigineusement étroite, à égale distance des abîmes incarnés par ce qu'il appelle «le Yogi et le Commissaire²⁸» et nous ouvrir entre Dieu et l'Histoire «un chemin difficile où les contradictions peuvent se vivre et se dépasser²⁹».

C'est que, dans la pensée camusienne, les révolutions idéologiques ne sont pas moins dangereuses que les religions qui trop souvent aboutissent au sectarisme, aux inquisitions et à la tyrannie. Les parties les plus développées de *L'Homme révolté* sont consacrées précisément à la critique des grandes révolutions des cent dernières années qui ont bouleversé notre planète. Avec une logique rigoureuse, Camus nous montre comment les grandes révolutions de l'Histoire se sont dégradées par leur fanatisme, leur volonté d'efficacité, leur absolutisme et comment elles ont abouti à la démesure, à la violence, à la terreur et au meurtre légal.

Fort de cette expérience de l'histoire, convaincu que, dans un monde absurde, le mal ne pourra jamais être éliminé complètement, Camus soutient que la révolte authentique doit respecter certaines valeurs, être guidée par certains principes. D'après lui, la seule révolte capable d'arriver à une réforme constructive et durable de notre société,

28. *Ibid.*, p. 693.

29. *Loc. cit.*

susceptible de combattre et de diminuer la «peste» dans le monde, c'est une révolte active et limitée, constante mais relative, implacable mais mesurée, tenace mais non violente, et par-dessus tout une révolte qui, à cause de sa haine de l'absolutisme, du sectarisme, serait soucieuse des droits et de la liberté de la personne humaine. Par conséquent, à ses yeux, ce qui fait le succès d'une révolution, c'est moins le système politique, le parti, l'idéologie que le respect de ces principes. «La politique [...], écrit-il, doit se soumettre à ces vérités³⁰.» Et la seule forme de révolution, pense-t-il, capable de faire avancer l'histoire et soulager la douleur des hommes, c'est celle qui «le fait sans terreur, sinon sans violence³¹». Tout le reste serait secondaire.

Toutefois, dans la lutte que mène l'homme révolté authentique pour faire valoir ses droits, c'est contre la violence que Camus se montre le plus acharné. À aucun moment, il ne dissimule son aversion pour ce qu'il considère comme une démesure. Sur ce point, il ne craint pas de heurter de front cet esprit sectaire passionné et fanatique que l'on trouve d'ordinaire chez les professionnels de la révolte qui condamnent la mesure et qui prêchent l'engagement à fond et sans limite. Avec cette lucidité qui lui est coutumière, plus que tout autre, il sent tous les dangers de ce mal contagieux. Pour sortir de l'impasse d'une réaction en chaîne, causée par le moindre acte de violence, il conseille comme antidote au révolté de faire un effort sur-humain pour préserver dans l'action le sens de la justice et la conscience des conséquences. En somme, même dans le feu de l'action, le révolté authentique, selon lui, doit rester *un homme* et se laisser guider par la raison et non par la passion aveugle.

30. *Ibid.*, p. 701.

31. *Loc. cit.*

À ce propos Camus, dans *Actuelles*, cite cette boutade tristement célèbre qu'il attribue à Goering : «Quand on me parle d'intelligence, je sors mon revolver³².» Face à ce mépris où le violent tient en général l'intelligence, Camus exalte l'idée que *la raison froide* doit commander l'action chez l'homme lucide. Car c'est elle qui lui permet de déterminer où est la mesure, la justice, et l'empêche de courir à sa destruction, en s'adonnant à des mouvements irréfléchis, inintelligents. Oubliant pour un court moment le scepticisme foncier qu'il a toujours marqué à l'égard de la raison humaine, il affirme sa confiance dans l'avènement d'une ère idéale : «Ce n'est pas la haine qui parlera demain, mais la justice elle-même, fondée sur la mémoire³³.» Ainsi donc, à l'encontre des révolutionnaires qui combattent «avec les seules ressources de la colère aveugle, attentifs aux armes et aux coups d'éclat plutôt qu'à l'ordre des idées, entêtés à tout brouiller, à suivre [leur] pensée fixe³⁴», le révolté véritable, pour Camus, agira sous la dictée de l'intelligence et de la raison, d'où procède le sens de la mesure, de la limite et de la relativité de l'action entreprise.

C'est que, dans la pensée camusienne, la mesure n'est pas le contraire de la révolte. À l'encontre de la plupart des révolutionnaires contemporains pour qui révolte et violence sont inséparables, l'auteur de *L'Homme révolté* soutient que «c'est la révolte qui est mesure, qui l'ordonne, la défend et la recrée à travers l'Histoire et ses désordres³⁵». À son sens, la mesure ainsi née de la révolte ne peut donc survivre que par la révolte. Elle est un conflit constant, perpétuellement suscité et maîtrisé par l'intelligence, une tension continue :

32. «Défense de l'intelligence» dans II : *Actuelles I*, p. 315.

33. «Le temps du mépris» dans II : *Actuelles I*, p. 259.

34. II : *Lettres à un ami allemand* (Deuxième lettre, décembre 1943), p. 231.

35. II : *L'Homme révolté*, p. 704.

Nous portons tous en nous nos bagnes, nos crimes et nos ravages. Mais notre tâche n'est pas de les déchaîner à travers le monde, elle est de les combattre en nous-mêmes et dans les autres. La révolte, la séculaire volonté de ne pas subir dont parlait Barrès, aujourd'hui encore, est au principe de ce combat. Mère des formes, source de vraie vie, elle nous tient toujours debout dans le mouvement informe et furieux de l'histoire³⁶.

Ainsi que l'implique ce passage, la révolte n'est pas une attitude ou une action facile. Elle présuppose réflexion, intelligence, lucidité et maîtrise de soi. Elle exige refus du mensonge, inquiétude de la justice et souci de la liberté d'autrui. Elle impose à l'esprit, à la conscience, une perpétuelle tension. Ce n'est ni plus ni moins, comme nous le disions plus haut, qu'une «ascèse», avec tout ce que cela comporte et exige.

Bien plus, dans la pensée de Camus, la révolte sincère et authentique se présente nécessairement comme une prise de position en faveur de la vie et non du meurtre. Elle ne saurait pactiser avec la violence qui détruit le bien le plus précieux de l'homme : son existence. Voilà pourquoi l'auteur de *L'Homme révolté* affirme dans les dernières pages de son essai que «la révolte ne peut se passer d'un étrange amour³⁷». Car «la révolte est amour et fécondité ou elle n'est rien³⁸».

Qu'est-ce à dire sinon que la vraie révolte n'est pas uniquement conscience des droits du révolté lui-même, mais également de ceux des autres :

Loin de revendiquer une indépendance générale, le révolté veut qu'il soit reconnu que la liberté a ses limites partout où se

36. *Loc. cit.*

37. *Ibid.*, p. 707.

38. *Loc. cit.*

trouve un être humain, la limite étant précisément le pouvoir de révolte de cet être. La raison profonde de l'intransigeance révoltée est ici. Plus la révolte a conscience de revendiquer une juste limite, plus elle est inflexible. Le révolté exige sans doute une certaine liberté pour lui-même; mais en aucun cas, s'il est conséquent, le droit de détruire l'être et la liberté de l'autre. Il n'humilie personne. La liberté qu'il réclame, il la revendique pour tous; celle qu'il refuse, il l'interdit à tous³⁹.

Il en résulte que la révolte camusienne tire sa valeur non seulement de son refus du poids qui accable l'individu, mais encore de celui qui asservit l'homme. Camus insiste sur l'idée que le révolté authentique ne peut prétendre succéder à ceux qu'il combat sans compromettre la pureté de sa révolte. Le vieux système mensonger du monde «deux poids, deux mesures» est justement ce qu'il refuse et ce qui constitue l'objet même de sa révolte. En conséquence, sa protestation n'est pas individuelle, mais se fait contre les conditions communes et intolérables faites aux exploités, aux humiliés et aux opprimés de toutes sortes :

Ceux qui ne trouvent de repos ni en Dieu ni en l'histoire se condamnent à vivre pour ceux qui, comme eux, ne peuvent pas vivre : pour les humiliés. Le mouvement le plus pur de la révolte se couronne alors du cri déchirant [...]: *s'ils ne sont pas tous sauvés, à quoi bon le salut d'un seul*⁴⁰!

Ainsi le désir du révolté authentique n'est pas d'abattre l'oppression pour en créer une nouvelle forme à son profit, car «la révolte, oublieuse de ses généreuses origines, [qui] se laisse contaminer par la [violence], nie la vie, court à la destruction [...]. Elle n'est plus révolte ni révolution, mais rancune et tyrannie⁴¹».

39. *Ibid.*, p. 688.

40. *Ibid.*, p. 707. C'est moi qui souligne.

41. *Loc. cit.*

En outre, ce sens de la mesure est, aux yeux de Camus, indispensable au révolté authentique. Car c'est grâce à elle que ce dernier arrivera à limiter les pouvoirs que la révolte aura mis à sa disposition et à maîtriser les tendances de violence innées qu'il pourrait encore entretenir à l'égard des vaincus. En ce sens, si l'homme révolté, en prenant la place de ceux qu'il a combattus, hérite de leur démesure et de leur violence, il enlève toute valeur à sa révolte et en perd d'un coup tout le bénéfique. Car, en lui, comme chez ceux qu'il gouverne désormais, il trahit l'élan qui l'avait suscitée. Et il ne reste plus en lui ainsi qu'en ceux qui le suivent que la démesure, traduite en tyrannie et en terreur et dont le but est de forcer la volonté d'autrui, ce qui est contraire, bien entendu, au principe de liberté pour tous que préconise la véritable révolte.

On ne saurait trop le souligner, cet appel à la mesure que lance Camus dans la révolte, ne doit pas être interprété comme un manque de courage ou de conviction dans le refus qu'il faut opposer au mal. Sa mise en garde contre la violence et la démesure s'inspire davantage de principes moraux et métaphysiques. Surtout, elle résiste à cette volonté d'absolu qui entache tout acte de révolte dénué de limite. Dans un langage tout autant éloigné de la phraséologie naïve que du réalisme brutal, voici ce qu'il dit à ce sujet :

La mesure [...] nous apprend qu'il faut une part de réalisme à toute morale : la vertu toute pure est meurtrière, et qu'il faut une part de morale à tout réalisme : le cynisme est meurtrier. C'est pourquoi le verbiage humanitaire n'est pas plus fondé que la provocation cynique. L'homme enfin n'est pas entièrement coupable, il n'a pas commencé l'histoire, ni tout à fait innocent puisqu'il la continue. Ceux qui passent cette limite et affirment son innocence totale finissent dans la rage de la culpabilité définitive. La révolte nous met au contraire sur le chemin d'une culpabilité calculée. Son seul espoir, mais invincible, s'incarne à la limite dans des meurtriers innocents⁴².

Donc, contrairement à bien des professionnels de la violence et de la révolution, Camus reste persuadé que la révolte authentique doit respecter une morale fondée sur des valeurs indispensables comme la liberté et la justice pour tous, le droit également de tous à la vie et au bonheur. Ainsi qu'il le déclare très clairement : «La valeur positive contenue dans le premier mouvement de révolte suppose le renoncement à la violence de principe [...], car une action qui, pour réussir, suppose un cynisme de la violence nie [...] la révolte elle-même⁴³.» D'après lui encore, «la liberté la plus extrême, celle de tuer, n'est pas compatible avec les raisons de la révolte⁴⁴».

III

On le voit, la mesure et la non-violence sont, dans la conception camusienne, indispensables à la révolte authentique. Néanmoins, si les arguments de l'écrivain nous touchent par leur sincérité et leur noblesse, ils sont loin, nous l'avons dit, d'avoir eu le don d'emporter l'adhésion de ses censeurs. Au contraire, la position de Camus, selon eux, paraît plutôt intenable et pose à l'esprit réfléchi une foule d'objections. En effet, cette mesure, invoquée avec tant de force, est-elle possible? Ne va-t-elle pas enlever à la révolte sa dureté, émousser sa puissance de choc? En outre, Camus, en soutenant sa nécessité devant certaines circonstances inévitables exigeant son usage, ne va-t-il pas se trouver seul, à mi-chemin, transfuge pour les uns, traître pour les autres, incompris de tous? Après tout, une révolte qui préconise la non-violence, la mesure, la limite peut-elle être considérée comme beaucoup plus qu'*un mot* employé arbitrairement ou par habitude pour masquer la lâcheté, la peur de l'engagement?

42. *Ibid.*, p. 699-700. C'est moi qui souligne.

43. *Ibid.*, p. 690.

44. *Ibid.*, p. 686.

Comme toujours, quand on touche un point de la pensée de Camus, il convient d'établir des nuances, de faire des distinctions pour arriver à saisir cette pensée dans sa complexité véritable, car un schéma simplifié finit par la trahir et la falsifier.

Voilà pourquoi — avant même d'essayer de répondre à ces objections ou d'expliquer les fines nuances de la pensée camusienne — il est nécessaire de voir en quoi consistent les principes de base de sa conception. En effet, il n'est nullement indifférent de savoir que, si Camus se prononce nettement en faveur de la non-violence, en réalité il considère *le principe de non-violence absolue* autant que *de violence absolue* comme des positions également critiquables :

La non-violence absolue fonde négativement la servitude et ses violences; la violence systématique détruit positivement la communauté vivante et l'être que nous en recevons. Pour être fécondes, ces deux notions doivent trouver leurs limites⁴⁵.

Je crois que la violence est inévitable [...]. Je ne dirai donc point qu'il faut supprimer toute violence, ce qui serait souhaitable, mais utopique, en effet⁴⁶.

C'est que l'homme, pour Camus, ne vit pas sur les cimes de l'absolu; il doit descendre dans les contingences de la vie quotidienne et respecter les lois de la relativité et des limites qui gouvernent la réalité. Qu'est-ce à dire sinon que Camus, tout en étant *en théorie* pour la non-violence, est, pourtant, le premier à admettre qu'*en pratique*, dans la vie concrète, la violence est parfois «existentiellement inévitable» car, comme il n'a pas peur de le constater, «seule

45. *Ibid.*, p. 695.

46. II : «Réponse de Camus à Emmanuel d'Astier de la Vigerie», p. 355.

dans le monde d'aujourd'hui une philosophie de l'éternité peut justifier la non-violence⁴⁷».

C'est que — ne l'oublions pas — *le mal*, pour le romancier de *La Peste*, est une réalité, une fatalité inhérente à la condition humaine. Croire qu'il puisse être supprimé complètement, c'est beaucoup plus dangereux qu'une simple utopie : c'est avoir la tentation d'utiliser des moyens totalitaires pour faire triompher le *bien absolu*, ce qui est, en réalité, *retourner au mal* et l'étendre, au lieu de le combattre. Au contraire, le vrai révolté, selon Camus, est un être lucide. Il est conscient du mal qui l'entoure dans un monde absurde. Il n'est pas moins conscient du mal qui est inhérent à sa condition propre de créature humaine. Et c'est contre le mal sous toutes ses formes que bute sa révolte. Voilà pourquoi :

S'il y a révolte, c'est que le mensonge, l'injustice et la violence font, en partie, la condition du révolté. Il ne peut donc prétendre *absolument* à ne point tuer ni mentir sans renoncer à sa révolte, et accepter une fois pour toutes le meurtre et le mal. Mais il ne peut non plus accepter de tuer et mentir, puisque le mouvement inverse qui légitimerait meurtre et violence détruirait aussi les raisons de son insurrection⁴⁸.

Rigoureuse dialectique qui montre bien que si *le mal* (autrement dit, *la violence* ici) ne peut être accepté et doit être repoussé avec horreur, il est cependant inévitable, puisqu'il est parfois présent en l'homme, indépendamment de son libre arbitre. Camus a donc raison de croire que «le révolté ne peut [...] trouver le repos. *Il sait le bien et fait malgré lui le mal*⁴⁹».

47. II : *L'Homme révolté*, p. 690.

48. *Ibid.*, p. 689.

49. *Loc. cit.* C'est moi qui souligne.

Ainsi, devant le dilemme violence ou non-violence, le révolté choisira dans son action la violence limitée lorsqu'elle est inévitable. S'il doit agir en révolutionnaire, il le fera, mais ici encore sous certaines conditions. À l'encontre donc de ce qu'on pourrait croire de prime abord, Camus reconnaît que la violence est parfois nécessaire, mais, pour lui, la violence «doit [...] conserver son caractère provisoire d'effraction, être toujours liée, si elle ne peut être évitée, à une responsabilité personnelle, à un risque immédiat⁵⁰».

Ailleurs, il précise que les cas d'effraction à la violence doivent demeurer, en principe, exceptionnels et limités, même s'ils doivent être utilisés en fait : «Il faut apporter une limitation à la violence, la cantonner dans certains secteurs quand elle est inévitable, amortir ses effets terrifiants en l'empêchant d'aller jusqu'au bout de sa fureur⁵¹.» En outre, «la violence ne peut être qu'une limite extrême qui s'oppose à une autre violence, par exemple dans le cas de l'insurrection⁵²». De même, ajoute-t-il, que le révolté authentique refusera d'avancer «la violence au service d'une doctrine ou d'une raison d'État⁵³», car «l'action révoltée authentique ne consentira à s'armer que pour des institutions qui limitent la violence, non pour celles qui la codifient. Une révolution ne vaut la peine qu'on meure pour elle que si elle assure sans délai la suppression de la peine de mort; qu'on souffre pour elle la prison que si elle refuse d'avancer d'appliquer des châtiments sans terme prévisible⁵⁴».

50. *Ibid.*, p. 695.

51. II : «Réponse de Camus à Emmanuel d'Astier», p. 355-356.

52. II : *L'Homme révolté*, p. 695.

53. *Loc. cit.*

54. *Loc. cit.*

Comme le prouvent bien ces passages, la violence, pour Camus, — dans le court moment où elle doit s'exercer, lorsque «l'excès de l'injustice rend la [non-violence] impossible⁵⁵» — obéira non à une idéologie, mais *aux valeurs humaines et aux institutions qui l'expriment*. En d'autres termes, la révolte étant, dans son principe, protestation contre la mort, doit refuser la légitimation du meurtre. D'autre part, la révolte étant exigence de liberté, il lui faut respecter l'individualité et la liberté d'autrui. Ce sont là des *limites* que la révolte ne saurait mépriser ou ignorer sans perdre sa pureté, son authenticité. En somme, la vraie position camusienne, devant la problématique de violence et de non-violence dans la révolte, se résume ainsi : la révolte authentique doit être mesurée, non violente; mais au cas où la non-violence est impossible, où le révolté «ne peut pas toujours ne point tuer, directement ou indirectement, il peut mettre sa fièvre et sa passion à diminuer la chance du meurtre autour de lui. Sa seule vertu sera [...], enchaîné au mal, de se traîner obstinément vers *le bien*⁵⁶».

En définitive, la violence, aux yeux de Camus, reste donc toujours à la fois inévitable et injustifiable. Le révolté authentique doit lui conserver toujours «son caractère d'effraction provisoire», «son caractère de rupture, de crime» et s'arranger pour la resserrer dans les limites du possible.

* * *

Parmi les œuvres de Camus, il s'en trouve deux : *Lettres à un ami allemand* et *Les Justes*, qui non seulement illustrent la position camusienne, mais précisent sa pensée sur ce problème délicat.

55. *Loc. cit.*

56. *Ibid.*, p. 689.

Dans *Lettres à un ami allemand*, l'écrivain justifie l'obligation qu'avait le révolté français de se jeter dans le combat et même d'employer la violence contre les troupes allemandes de la guerre et de l'occupation. D'après lui, le révolté français n'avait plus le choix des moyens : à la force meurtrière et sanglante de l'ennemi, il ne pouvait qu'opposer la force, ce qui s'accordait mal, bien entendu, à sa conception d'une révolte non violente. Sur ce point, pourtant, il s'est exprimé avec une parfaite clarté :

La situation nous imposait de nous battre, malgré tout, contre les Allemands. Par le simple fait que nous vivions, que nous espérions et que nous luttions, il nous a bien fallu affirmer quelque chose⁵⁷.

Mais, ici encore, il convient de bien comprendre l'attitude de Camus à l'égard de la violence. Car s'il approuve le révolté français dans la lutte violente que celui-ci mène contre l'ennemi, il soutient que le Français ne devait pas oublier — même au plus fort du combat — qu'il a beaucoup de choses en commun avec l'Allemand. Ce dernier est sans doute l'ennemi, celui qu'il faut combattre. Mais, pas un instant, le vrai révolté ne doit oublier qu'il est aussi un être vivant avec lequel il partage la condition humaine :

57. II : *Lettres à un ami allemand* (Deuxième lettre, décembre 1943), p. 232. Ailleurs, Camus parlant des Français obligés de faire la guerre, écrivait : «Des hommes, naturellement (p. 1488) pacifiques par métier et par conviction, qui détestaient la guerre et se refusaient de haïr aucun peuple, ont été forcés, dans les années 40, à la guerre. Pour que quelque chose soit alors sauvé du désastre, ils n'ont pu qu'essayer de ne pas céder à la haine. Un déchirement vécu de façon si extrême mérite au moins la considération. [...] Oui, si *jamais combat fut droit*, ce fut bien celui-là où l'on entraît après avoir fait la preuve qu'on ne l'avait pas voulu. [...] D'une certaine manière, on nous avait contraints à la bonne cause.» II : *Préface à L'Allemagne vue par les écrivains de la résistance française* de Konrad Bieber (Genève, Droz, 1954, p. 1487-1488). Camus, faisant encore allusion à sa participation aux événements des années 40, parlera de «cette expérience d'un grand désir de paix trahi, et contraint à une guerre insupportable». (*Ibid.*, p. 1488).

Dans le temps même, écrit le Français, où je jugerai votre atroce conduite, je me souviendrai que vous et nous sommes partis de la même solitude, que vous et nous sommes avec toute l'Europe dans la même tragédie de l'intelligence. Et malgré vous-même je vous garderai le nom d'homme⁵⁸.

Ce respect de la *personne humaine* ne se dément jamais chez le vrai révolté camusien. Et s'il faut appliquer à l'ennemi une loyauté dont il ne semble pas digne, cela ne fait qu'augmenter la nécessité de la révolte, de la lutte pour sauvegarder des principes, des valeurs immuables. Nous l'avons déjà vu, il ne saurait y avoir «deux poids et deux mesures». Peu importe si l'ennemi ne suit pas l'exemple qui lui est donné. Ce qui compte, c'est que le révolté qui, par principe, réclame ses droits, reste conséquent avec lui-même : «Pour être fidèles à notre foi, déclare le Français, nous sommes forcés de respecter en vous ce que vous ne respectez pas chez les autres⁵⁹.» À travers le Nazi, ces paroles s'adressent à l'Allemand, et bien plus encore, à l'homme tout court, sans distinction de race ou de nationalité. Le révolté authentique refuse de condamner l'homme en son âme et conscience. L'on sent que sa violence ne se porte pas sur l'Allemand, sur l'homme, mais sur le Nazi.

À l'encontre donc d'un ennemi sans scrupules, sans foi ni loi, le vrai révolté comprend la nécessité de surmonter l'aveuglement de la colère et de la haine. Si, finalement, il se voit dans l'obligation de recourir à la violence, au meurtre, c'est parce qu'il ne peut agir autrement : «Il nous a fallu, écrit le révolté français à son ami allemand, entrer dans votre philosophie, accepter de vous ressembler un peu⁶⁰.» Et, plus loin, il précise avec amertume :

58. *Ibid.* (Quatrième lettre, juillet 1944), p. 242.

59. *Loc. cit.*

60. *Loc. cit.*

«Nous avons été obligés de vous imiter *afin de ne pas mourir*⁶¹.»

Ainsi donc, obligé de «renoncer à la haine où [il] tenait toute guerre⁶²», le révolté ne peut éviter de suivre cette règle de la thérapeutique qui veut que la guérison s'achète au prix du sang versé au cours de l'opération. N'ayant le choix ni des armes, ni des moyens, il tient quand même à proclamer, à chaque coup qu'il assène, qu'il ne fait que suivre les règles inhumaines d'un jeu qu'il condamne. Cette amertume persistera chez le révolté français jusqu'à sa dernière lettre à l'ami allemand car, comme il le dit, il «sait de science certaine que la haine et la violence sont choses vaines par elles-mêmes⁶³» et que «c'est une naïveté criminelle qui croit encore que le sang peut résoudre des problèmes humains⁶⁴».

Comme on peut le voir, jusque dans cette guerre où la violence ne s'est plus laissé refréner, l'homme révolté de Camus garde la lucidité, la pureté, le sens de la mesure et des limites. À chaque pas, il se demande *s'il agit en accord* avec ses principes. À mesure qu'il avance dans la voie de la liberté, sa mansuétude, sa générosité s'accroissent au-delà de ce que l'on pourrait attendre d'un combattant, d'un révolté. S'il ne peut tout à fait éviter l'usage de la force violente, il faut du moins lui accorder qu'il ne s'en sert qu'à contrecœur, comme une fatalité inéluctable à laquelle il ne saurait échapper. Ainsi que Camus le fait dire au révolté français :

Nous avons admis l'idée que, dans certains cas, *le choix est nécessaire*. Mais notre choix n'aurait pas plus d'importance

61. *Loc. cit.* C'est moi qui souligne.

62. *Ibid.* (Première lettre, juillet 1943), p. 223.

63. *Ibid.* (Première lettre, juillet 1943), p. 222.

64. II : *Actuelles I*, p. 178.

que le vôtre s'il n'avait pas été fait dans la conscience qu'il était inhumain et que les grandeurs spirituelles ne pouvaient se séparer⁶⁵.

Ce texte est plein d'enseignements et prouve bien que, quand l'usage de la violence s'avère nécessaire, l'on retrouve toujours chez le révolté camusien la volonté de garder la lutte à un niveau humain, ce qui présuppose le contrôle des passions et des instincts irrationnels. Sur ce point, Camus ne s'est jamais démenti. Et ce qui fait la force de ses écrits, c'est bien leur effort inlassable de préserver les droits sacrés de l'homme, de la personne humaine. Voilà pourquoi même si l'homme révolté ne peut pas toujours éviter la violence, il peut et doit, selon l'éthique camusienne, chercher par tous les moyens à résorber les risques «de meurtre autour de lui⁶⁶». En somme, une fois de plus, la révolte mesurée cherche le moindre mal, en refusant aussi bien de choisir le pire que d'accepter purement et simplement l'abstention. Car il importe de rechercher d'une façon obstinée plus de justice et de liberté pour tous, sans rien «ajouter à l'atroce misère de ce monde⁶⁷».

Il ressort donc de tout ceci que le révolté authentique — loin d'être un défaitiste, un abstentionniste — doit être considéré comme un homme d'action, un homme de devoir. Devant la sombre détermination de faire valoir ses droits d'homme libre, le révolté renonce temporairement à ses objections de principe contre la violence. La grave conscience de faire un devoir auquel il ne peut moralement se dérober l'emporte sur toute autre considération. En face du choix où il est acculé, révolte ou esclavage, il réussit, sinon à triompher complètement de ses scrupules,

65. II : *Lettres à un ami allemand* (Troisième lettre), p. 235.

66. II : *L'Homme révolté*, p. 689.

67. II : *Lettres à un ami allemand* (Première lettre, juillet 1943), p. 223.

du moins à «faire taire sa passion de l'amitié⁶⁸», son goût de la non-violence. Adossé au mur, il n'a plus peur d'opposer la violence à la violence, la force à la force, même si elle est meurtrière. Seulement, même dans le feu de l'action, il entend agir d'une façon lucide et consciente, humaine et morale, sans se laisser emporter aux extrémités faciles des émotions incontrôlables, de l'agressivité bestiale.

* * *

La pièce intitulée *Les justes* nous renseigne également sur l'éthique de la violence dans la révolte camusienne. En effet, elle ne montre pas seulement que la violence inévitable doit être limitée, elle reconnaît surtout la culpabilité inhérente à tout acte de violence et l'exigence d'une certaine réparation pour conserver la pureté dans la révolte.

Le héros des *Justes*, Kaliayev, nous montre bien la lutte douloureuse, les hésitations torturantes par où doit passer le révolté authentique avant de se décider au meurtre et à l'assassinat. Pour Kaliayev, le meurtre reste le meurtre et *rien* ne peut justifier cette violence. Tout en protestant de son aversion pour l'acte de violence qui lui est imposé par les circonstances, il accomplit quand même la mission qui lui est confiée. Comme il le déclare à la Grande-Duchesse qui lui rend visite en prison : «Je vous jure que je n'étais pas fait pour tuer⁶⁹,» «Mais c'est cela l'amour, tout donner, tout sacrifier sans espoir de retour⁷⁰.» Il convient de noter que si Kaliayev consent à *tuer* d'abord et à *mourir* ensuite, ce n'est ni pour une idée, ni pour une idéologie.

68. *Loc. cit.*

69. I : *Les Justes*, p. 350.

70. *Ibid.*, p. 351.

Sans hésitation, il pourrait reprendre à son compte les paroles de Rambert dans *La Peste* :

J'en ai assez des gens qui meurent pour une idée. Je ne crois pas à l'héroïsme, je sais que c'est facile et j'ai appris que c'était meurtrier. *Ce qui m'intéresse, c'est qu'on vive et qu'on meure de ce qu'on aime*⁷¹.

Nulle part mieux que dans ce passage, Camus ne fait autant ressortir le contraste existant entre la véritable révolte qui est amour de l'homme, et la révolte meurtrière et violente qui est conséquence logique de l'idéologie. Contrairement à beaucoup de penseurs de son époque, il n'a jamais pu finir par admettre la légitimation rationnelle de la violence dans la révolte au nom d'une idéologie qui justifierait les moyens par la fin. Car, si haute que soit la fin, elle ne peut tolérer en toute conscience, dit-il, «les camps d'esclaves sous la bannière de la liberté, les massacres justifiés par l'amour de l'homme ou le goût de la surhumanité⁷²». L'histoire contemporaine, comme le montre bien *L'Homme révolté*, nous offre, hélas, trop d'exemples de ces rationalisations illégitimes, où «l'action n'est plus qu'un calcul en fonction des résultats, non des principes⁷³» et où «le vainqueur a toujours raison⁷⁴» :

Nous vivons [affirme Camus] dans la terreur parce que nous vivons dans le monde de l'abstraction, celui des bureaux et des machines, des idées absolues et du messianisme sans nuances. Nous étouffons parmi les gens qui croient avoir absolument raison, que ce soit dans leurs machines ou dans leurs idées⁷⁵.

71. I : *La Peste*, p. 1351.

72. II : *L'Homme révolté*, p. 413.

73. *Ibid.*, p. 542.

74. *Ibid.*, p. 544.

75. II : «Ni victimes, ni bourreaux», p. 332.

Il en résulte que la révolte authentique ne peut se passer d'un «étrange amour» pour l'homme. Elle refuse le salut et les paradis hypothétiques, promis par certaines idéologies ou par l'Histoire, s'ils doivent être payés de la haine, de la violence et de l'injustice. C'est que l'honneur de la révolte, affirme Camus, est de «tout distribuer à la vie présente et à ses frères vivants [...]. La vraie générosité envers l'avenir consiste à tout donner au présent⁷⁶». Si Kaliayev s'engage donc dans l'action révolutionnaire, c'est parce qu'il aime les hommes et veut améliorer leur condition dans la société et dans le monde. Mais, pour ce faire, il n'entend pas renier la justice. Comme il l'explique :

Moi, j'aime ceux qui vivent *aujourd'hui* sur la *même terre que moi*, et c'est eux que je salue. C'est pour eux que je lutte et que je consens à mourir. Et *pour une cité lointaine*, dont je ne suis pas sûr, je n'irai pas frapper le visage de mes frères. *Je n'irai pas ajouter à l'injustice vivante pour une justice morte*⁷⁷.

En somme, qu'est-ce à dire, sinon que, pour le révolté camusien, «il n'y a pas de salut individuel, ni de bonheur dans la solitude; la justice est d'être heureux tous ensemble et ce paradis humain n'admet pas de réprouvés⁷⁸». Les hommes sont solidaires. Il n'est donc pas possible de vouloir le bonheur, la justice et la liberté pour les uns au détriment des autres. Au fond, que peut valoir une justice sans amour et sans liberté pour tous?

Rien donc d'étonnant à ce que Kaliayev, après s'être acquitté de sa mission en jetant la bombe qui devait tuer le Grand-Duc Serge, accepte de mourir sur l'échafaud et refuse le pardon de la Grande-Duchesse. C'est qu'il tient à

76. II : *L'Homme révolté*, p. 707.

77. I : *Les Justes*, p. 339.

78. Pierre-Henri Simon, *Théâtre et destin* (Paris, A. Collin, 1959), p. 208.

témoigner d'une part qu'il n'est pas tout à fait innocent et que, *d'autre part*, le meurtrier ne se justifie que s'il se rachète par la mort du meurtrier. En effet, contraint d'être un assassin pour le salut de l'humanité, il n'a quand même aucun doute sur sa culpabilité. Au seuil de cette catastrophe, il n'espère plus qu'une seule chose, que le sacrifice de sa vie pourra redonner une certaine pureté à son acte. Bref, «tuer pour la justice et mourir pour se purifier d'avoir tué⁷⁹», c'est, pour Kaliayev, *la seule façon* d'assurer l'innocence et la pureté de sa révolte.

Dès lors l'intérêt des *Justes* dans le problème éthique posé par la violence nécessaire, c'est de montrer la situation complexe et presque insoluble que doit affronter souvent le révolté authentique qui ne peut ni tuer sans renier, ni s'abstenir de tuer sans abdiquer. Ainsi que le dit Camus en parlant de ces «justes» : «Un si grand oubli de soi-même, allié à un si profond souci de la vie des autres, permet de supposer que ces meurtriers délicats ont vécu le destin révolté dans sa contradiction la plus extrême. On peut croire qu'eux aussi, tout en reconnaissant le caractère inévitable de la violence, avouaient cependant qu'elle est injustifiée. *Nécessaire et inexcusable*, c'est ainsi que *le meurtre* leur apparaissait⁸⁰.» C'est également l'illustration pathétique du drame de conscience chez le véritable défenseur de la justice qui se voit dans l'obligation de recourir à des moyens violents et injustes pour l'instaurer. Les seules issues qui restent donc au révolté pur quand la violence s'avère inévitable, c'est *d'abord* de «limiter les dégâts», comme le fait Kaliayev en refusant de jeter, à la première occasion, une bombe qui tuerait inutilement des innocents, ce qui revient à admettre que toute violence n'est pas permise et doit être mesurée. Ensuite, c'est de payer de sa

79. *Ibid.*, p. 210.

80. II : *L'Homme révolté*, p. 575.

propre vie le meurtre qu'il aura été obligé de commettre. «Celui qui tue, écrit Camus, doit payer de sa personne⁸¹», car «quand les principes défont, les hommes n'ont qu'une manière de les sauver, et de sauver leur foi, c'est de mourir pour eux⁸²». Ailleurs explique-t-il encore :

Au niveau de l'histoire, comme dans la vie individuelle, le meurtre est ainsi une exception désespérée ou il n'est rien. L'effraction qu'il effectue dans l'ordre des choses est sans lendemain. Il est insolite et ne peut donc être utilisé, ni systématique, comme le veut l'attitude purement historique. Il est la limite qu'on ne peut atteindre qu'une fois et après laquelle il faut mourir. Le révolté n'a qu'une manière de se réconcilier avec son acte meurtrier s'il s'y est laissé porter : accepter sa propre mort et le sacrifice. Il tue et meurt pour qu'il soit clair que le meurtre est impossible. Il montre alors qu'il préfère en réalité le *Nous sommes* au *Nous serons*⁸³.

C'est bien en tout cas la situation des meurtriers délicats : incapables de justifier le meurtre qu'ils trouvaient pourtant nécessaire, ils ont imaginé de se donner eux-mêmes en justification et de répondre par le sacrifice personnel à la question qu'ils se posaient, car «nul n'[a] le droit d'attenter à l'existence d'un être sans accepter immédiatement sa propre disparition⁸⁴». Pour eux comme pour tous les révoltés jusqu'à eux, le meurtre s'est identifié au suicide : «Une vie, pensent-ils, est alors payée par une autre vie et, de ces deux holocaustes, surgit la promesse d'une valeur⁸⁵».

De tout ceci il résulte que l'usage de la force et de la violence chez le vrai révolté est le fruit de longs et pénibles

81. *Ibid.*, p. 451.

82. *Ibid.*, p. 537.

83. *Ibid.*, p. 685-686.

84. II : *Actuelles II* (Lettres sur la révolte), p. 747.

85. II : *L'Homme révolté*, p. 575-576.

débats intérieurs. Le «Juste» finit par s'y résigner, mais c'est à *contrecœur*. La violence meurtrière lui répugne, va contre ses principes et il ne croit pas à son efficacité pour instaurer le règne de la liberté et de la justice dans le monde, car même si «une vie est payée par une autre vie⁸⁶», il restera toujours vrai cependant, pour Camus, «qu'une vie ravie ne vaut pas une vie donnée⁸⁷».

IV

À l'encontre du révolté camusien, il est intéressant de faire remarquer que le véritable héros sartrien ne se fait pas de scrupules sur les choix des moyens dans son action. C'est que, pour Sartre, le révolté trop préoccupé de pureté et de valeurs morales est un être timoré dont il faut se méfier. Sa position est en réalité celle-ci : étant donné que Dieu n'existe pas, le problème du bien et du mal, tout autant que celui de la violence dans la révolte, *ne se posent même pas* et ne peuvent que stériliser, paralyser l'action révolutionnaire. Voilà pourquoi Sartre, à l'opposé de Camus, n'éprouve que mépris pour les révolutionnaires «aux mains propres» qui se soucient trop d'honneur, de dignité et de valeurs morales. À son sens, ces «Révoltés» ne vivent pas dans la réalité, ne s'engagent pas dans l'Histoire, mais sont des rêveurs, des idéalistes isolés dans la «République des Belles Âmes».

Camus n'ignorait pas cette façon de concevoir la révolte, mais trop lucide sur ses conséquences, il lui a toujours refusé son assentiment :

Faute de *valeur supérieure* qui oriente l'action, on se dirig[e] dans le sens de l'efficacité immédiate. Rien n'étant vrai ni faux, bon ou mauvais, la règle sera de se montrer le plus efficace,

86. *Ibid.*, p. 576.

87. *Chroniques II*, p. 199.

c'est-à-dire *le plus fort*. Le monde alors ne sera plus partagé en justes et en injustes, mais en maîtres et en esclaves. Ainsi [...], au cœur de la négation et du nihilisme, *le meurtre a sa place privilégiée*⁸⁸.

Cette divergence de vues entre Camus et Sartre sur le problème de la violence, bien entendu, marque sans conteste ce qui les sépare. Mais elle souligne, en outre, combien Camus, tout en s'intéressant aux problèmes les plus actuels de la société contemporaine, était surtout préoccupé de leur apporter des solutions conformes à la morale.

Voilà pourquoi, si l'on peut dire que, pour Camus, la révolte est indubitablement l'idée maîtresse de sa pensée, encore convient-il de préciser que «tout n'est pas permis» dans la révolte camusienne. Comme nous venons de le voir, le dilemme violence ou non-violence dans la révolte est un *problème éthique sérieux* que le révolté camusien ne peut en toute lucidité ignorer s'il entend conserver à la révolte son «authenticité première». Le début de *L'Homme révolté* nous le laisse clairement entendre :

La question est de savoir [...] si toute révolte doit s'achever en justification du meurtre universel, ou si, au contraire, sans prétention à une impossible innocence, elle peut découvrir le principe d'une culpabilité raisonnable⁸⁹.

C'est donc *sur le plan de la morale* que se place d'emblée Camus dans son essai sur la révolte. À son avis, ce point de vue supplante celui de l'efficacité où Sartre et beaucoup d'autres⁹⁰ préfèrent envisager la question, ce

88. II : *L'Homme révolté*, p. 415.

89. *Ibid.*, p. 420.

90. Ainsi voici ce que Frantz Fanon soutient : «La violence des victimes est toujours une affirmation purificatrice.» *Les Damnés de la terre*, Paris, François Mas-

qui explique toutes les objections qui ont été soulevées par sa conception d'une révolte innocente et pure. «Ni victimes, ni bourreaux⁹¹», telle est, en définitive, *la gageure* que doit soutenir le révolté camusien. Car son but, en fin de compte, est avant tout d'améliorer la condition de l'homme, victime d'injustices et d'oppressions, et non de continuer l'œuvre de destruction universelle entreprise par les tyrans et les meurtriers professionnels.

Bien entendu, chacun est libre de refuser une telle conception qui, à la vérité, ne prétend nullement apporter une solution définitive au problème de la violence et de la non-violence dans la révolte. En effet, la position de Camus sur ce problème épineux — loin d'être absolue et catégorique — se présente, nous l'avons vu, toute en nuances et en distinctions. De telle sorte qu'il est également erroné d'affirmer que Camus est tout à fait *pour* ou tout à fait *contre* la violence dans la révolte. La vérité semble bien être la suivante : d'une façon générale, la violence répugne à Camus qui croit qu'il est préférable de l'éviter. Cependant, il est obligé d'admettre que parfois, la violence devient inévitable et, dans ces conditions, il se voit dans la nécessité de tolérer son utilisation *relative et limitée*, en nous mettant en garde contre les risques d'abus faciles de ce moyen, somme toute meurtrier et, partant, inhumain, pour celui qui croit encore à la justice et à la liberté pour tous. En définitive, on peut dire que, pour Camus, la révolte véritable réside dans sa valeur morale positive plutôt que négative. Dépasant la colère aveugle, la violence destructrice, elle préconise davantage l'action concrète et authentique pour

pero, 1968, p. 44. Plus loin, il ajoute : «Au niveau des individus, la violence désintoxique. Elle débarrasse [le révolté] de son complexe d'infériorité, de ses attitudes contemplatives ou désespérées. Elle le rend intrépide, le réhabilite à ses propres yeux. [...] *La violence hisse le peuple à la hauteur du leader.*» (*Ibid.*, p. 51). Ici, c'est moi qui souligne.

91. Titre donné par Camus à l'un des chapitres de II : *Actuelles I*, p. 329.

autant qu'elle respecte la mesure, la limite, la raison froide et l'amour des autres.

Maintenant, croire que Camus, devant le dilemme violence ou non-violence dans la révolte, hésite, se contredit et manifeste une certaine peur de l'engagement, c'est bien mal le comprendre, ou du moins, ne pas saisir les nuances subtiles de la problématique de la violence dans l'éthique camusienne. Comme l'a fait remarquer avec justesse Gabriel Marcel, il existe certains problèmes auxquels *il est «existentiellement» impossible d'apporter une solution définitive*, c'est-à-dire «une satisfaction possible». Car «dans l'ordre du crucifiant toute satisfaction est [parfois] littéralement impensable; et *cette impensabilité est constitutive de la condition tragique de l'homme*⁹²».

C'est précisément cette attitude «existentielle» que garde Camus face au problème de la violence, en refusant de se déclarer absolument *pour* ou absolument *contre*. Il est même le premier à reconnaître que, dans la révolte, il existe des paradoxes, plus précisément ce qu'il appelle «*des antinomies apparemment insolubles*⁹³», dont un des modèles en politique serait justement l'opposition de la violence et de la non-violence. Sur ce point, il tombe d'accord avec Gabriel Marcel qui disait : «La crucifixion, c'est cette absence [de pouvoir s'affirmer d'une manière catégorique et sans appel sur certains problèmes] qui présente en quelque façon le caractère d'une dérélition⁹⁴.» Il est indéniable que l'attitude de Camus est celle d'un homme sincère, honnête et lucide qui se méfie autant des sentiments de lâcheté que des forces agressives et aveugles qui ani-

92. Gabriel Marcel, «L'Homme révolté», *La Table Ronde*, n° 146, Albert Camus, février 1960, p. 91. C'est moi qui souligne.

93. Il : *L'Homme révolté*, p. 690.

94. Gabriel Marcel, art. cit., p. 91.

ment trop souvent les révoltés. C'est l'attitude d'une conscience vivante plus préoccupée de morale, de justice, de pureté que de cette sorte d'efficacité révolutionnaire, nourrie d'utopie et d'erreurs, qui, sous prétexte de libérer l'homme, le conduit presque infailliblement au despotisme, à la terreur et au meurtre universel.

Bien sûr, on peut trouver l'attitude de Camus trop sage, trop pure, trop prudente et penser avec Sartre que la révolte camusienne «s'est d'abord changée en moralisme, aujourd'hui elle n'est plus que littérature, demain elle sera peut-être immoralité⁹⁵». Après tout, on ne saurait demander à des esprits pour lesquels la morale n'a aucun sens, aucune portée, aucun prix, de donner leur accord à une conception où le souci de l'éthique occupe une place si prépondérante. Voilà pourquoi il ne faut pas s'étonner de ce que la position camusienne sur la violence — quels que soient ses mérites par ailleurs — ne reçoive jamais de la part de ses pairs, encore moins de ses censeurs, une adhésion sans réticence ou sans réserves.

Quand tout aura été dit, cependant, on devra reconnaître en toute objectivité qu'elle a indéniablement le don de nous pousser à la réflexion, à la recherche de la vérité humaine, ce qui est loin d'être négligeable et dénué de toute valeur. Sartre lui-même, qui avait rompu avec l'auteur de *L'Homme révolté*, à la suite d'une polémique tristement célèbre⁹⁶ et qui avait souligné leur divergence d'opinions sur ce problème, devait finir par rendre cet hommage à Camus dans un article qu'il publia à l'occasion de la mort de ce dernier :

95. Jean-Paul Sartre, «Réponse à Albert Camus» dans *Situations IV*, Paris, Gallimard, 1964, p. 125.

96. Voir la polémique entre Camus d'une part et Sartre et Jeanson d'autre part dans *Les Temps Modernes*, n° 82, août 1952 : A. Camus, «Lettre au directeur des Temps Modernes», p. 317-333; Jean-Paul Sartre, «Réponse à Albert Camus», p. 334-353; Francis Jeanson, «Pour tout vous dire», p. 354-383.

Nous étions brouillés lui et moi : une brouille ce n'est rien — [...] tout juste une autre manière de vivre ensemble et sans se perdre de vue dans le petit monde étroit qui nous est donné. Cela ne m'empêchait pas de penser à lui, de sentir son regard sur la page du livre, sur le journal qu'il lisait et de me dire : «Qu'en dit-il? Qu'en dit-il en ce moment?» [...] On vivait avec *ou contre sa pensée*, telle que nous la révélaiet ses livres [...] *mais toujours à travers elle*. Il représentait en ce siècle, et contre l'Histoire, l'héritier actuel de cette longue lignée de moralistes dont les œuvres constituent peut-être *ce qu'il y a de plus original dans les lettres françaises*. Son humanisme têtu, étroit et pur, austère et sensuel, livrait un combat *douteux* contre les événements massifs et difformes de ce temps. Mais inversement, par l'opiniâtreté de ses refus, il réaffirmait au cœur de notre époque, contre les machiavéliens, contre le veau d'or du réalisme, *l'existence du fait moral*. Il *était* pour ainsi dire cette *inébranlable affirmation*. Pour peu qu'on lût ou qu'on réfléchît, on se heurtait *aux valeurs humaines* qu'il gardait dans son poing serré [...]. *Il fallait le tourner ou le combattre* : indispensable, en un mot, à cette tension qui fait la vie de l'esprit⁹⁷.

Que peut-on ajouter, en vérité, à un éloge aussi vibrant et aussi sincère? Qu'il vienne d'un adversaire de Camus, qui n'est nul autre que Sartre, lui enlève, bien entendu, tout soupçon de parti pris. Mais, à lui seul, il n'est pas exagéré de dire qu'il constitue, encore et surtout, le témoignage le plus impartial qu'on ait porté sur l'influence de l'éthique, à la fois intransigeante et hautement humaniste (dans le sens le plus noble du terme), de Camus sur la pensée contemporaine.

Jacques J. Zéphir
Professeur à The City University of New York

97. Jean-Paul Sartre, «Albert Camus», dans *Situations IV*, Paris, Gallimard, 1964, p. 126-127.