

## **L'HOMME REVOLTE : HIER ET AUJOURD'HUI**

Pierre Taminiaux

Quel sens pourrions-nous donner aujourd'hui à *l'Homme révolté*<sup>1</sup>, le fameux essai philosophique d'Albert Camus qui suscita en son temps de nombreuses controverses et discussions houleuses<sup>2</sup> ? Ce livre fut en effet souvent mal accueilli, dans la mesure où il s'opposait à bien des égards à la pensée politique dominante de l'après-guerre en France. Celle-ci accordait en général une légitimité suprême au marxisme et à ses constructions idéologiques. La Guerre Froide venait d'être déclenchée par les Etats-Unis et leurs principaux alliés occidentaux : elle impliquait une division profonde et radicale entre deux camps, celui de l'Union Soviétique et celui de l'Amérique, et au-delà, entre deux visions du monde qui semblaient irréconciliables.

Il est clair que pour les intellectuels français les plus importants de l'époque, de Sartre à Merleau-Ponty, aucune pensée politique digne de ce nom ne pouvait faire abstraction de l'idée-même de révolution, quelle qu'ait pu être son application concrète dans le système soviétique qui était encore celui de Staline au début des années cinquante. Albert Camus se permit donc d'enfreindre une forme d'interdit ou de tabou en osant mettre en question la validité à la fois intellectuelle et morale d'une telle notion. Son attitude ambiguë vis-à-vis de la guerre d'Algérie participa de la même perspective, dans la mesure où Camus affirma son soutien au peuple algérien tout en s'opposant à la lutte armée du FLN contre l'armée française et son occupation colonialiste. Une telle position fut presque impossible à soutenir, dans la mesure où elle incluait implicitement l'acceptation de rapports de force entre l'Etat français et les populations du tiers-monde. Pour

Camus, en quelque sorte, les Algériens n'avaient pas droit à leur combat révolutionnaire : la liberté qu'il leur souhaita dans l'absolu ne put donc être qu'une liberté de principe, certes basée sur des considérations morales, mais indifférente pourtant aux réalités matérielles d'une guerre qui aboutit nécessairement à l'oppression des peuples colonisés et à la perte de nombreuses vies humaines.

En d'autres termes, ce que Camus avait poursuivi avec obstination dans l'action de la résistance à travers son travail de journaliste, c'est-à-dire le combat pour la liberté mené par tous les moyens possibles, y compris la violence contre l'occupant nazi, fut après la guerre et surtout dans les années cinquante contredit à la fois par la thématique essentielle de *L'Homme révolté* et par son attitude de retrait vis-à-vis du conflit algérien.

Les critiques de Camus, dont Sartre, dénoncèrent ainsi les limites philosophiques d'un humanisme qui ne pouvait comprendre que l'homme, dans des circonstances extrêmes et indépendantes de sa volonté, en était conduit à « se salir les mains <sup>3</sup> ». De la Révolution française à la Révolution russe jusqu'aux révolutions anti-impérialistes et anticolonialistes des années cinquante et soixante, de l'Algérie à Cuba, l'histoire prouva que le changement le plus radical au service du peuple ne pouvait s'accomplir que par l'utilisation de la force, ce que Sartre avait bien exprimé, en particulier, dans son introduction aux *Damnés de la terre* de Franz Fanon<sup>4</sup>.

D'autres circonstances particulièrement dramatiques jetèrent une ombre sur le discours de Camus dans *L'Homme révolté*. On peut ainsi songer au développement du maccarthysme et de la chasse aux sorcières aux Etats-Unis, qui exprimèrent à la même époque le caractère politiquement et moralement suspect d'un anticommunisme forcené. Pour atteindre sa véritable liberté, l'homme devait parfois emprunter des voies radicales, et donc révolutionnaires, dans la mesure

où il était souvent confronté à des pouvoirs répressifs qui l'empêchaient de s'exprimer et de penser de manière personnelle, et ce y compris à l'intérieur de sociétés dites démocratiques.

Il est clair que les racines méditerranéennes de Camus influencèrent son anticommunisme et sa méfiance profonde vis-à-vis du projet révolutionnaire quel qu'il soit. Il était lui-même issu d'une culture dominée par des valeurs patriarcales et communautaires traditionnelles. La Révolution, en d'autres termes, fut dans l'histoire des idées en Occident une notion éminemment européenne, issue d'abord des Lumières et donc essentiellement de penseurs français et ensuite de Marx et donc de la philosophie germanique.

Elle ne connut pas le même retentissement dans les cultures africaines ou arabes, qui étaient par tradition des cultures peu sensibles à une vision purement linéaire de l'histoire dans le sens hégélien d'un processus irréversible. Le FLN, en ce sens, constitua une excroissance idéologique du socialisme et du communisme européen en Algérie. De la même manière, le discours révolutionnaire de Franz Fanon sur les peuples du Tiers-Monde eut pour base théorique la pensée marxiste.

Pour Camus, la révolution était en quelque sorte un modèle venu d'ailleurs, c'est-à-dire de la vieille Europe fatiguée d'elle-même et qui rêvait d'un changement social et politique sans limite précisément parce qu'elle était embourbée dans des rapports de pouvoir et des structures d'autorité étouffants, ceux issus de l'Ancien Régime (selon les Lumières) et de la Révolution industrielle (selon Marx). *L'Homme révolté*, en ce sens, s'opposa à une forme typiquement européenne de pensée politique, tout en revendiquant paradoxalement un héritage humaniste lui aussi européen.

Quelques soixante années plus tard, une relecture de cet ouvrage s'impose dans la mesure où l'Europe a mis fin à

ses propres rêves de révolution en renversant les derniers pouvoirs communistes à l'Est. On pourrait même aller plus loin et affirmer que l'Europe, aujourd'hui, est sans doute le moins révolutionnaire de tous les continents, si l'on compare par exemple la situation politique générale des démocraties du vieux continent (et leur stagnation manifeste) avec des phénomènes récents tels que le printemps arabe ou des mouvements insurrectionnels régionaux tels que le mouvement zapatiste au Mexique. L'idéal d'un changement radical issu du peuple, en effet, est aujourd'hui largement marginalisé et mis en veilleuse par l'instauration d'un nouveau modèle européen libéral imposé par les exigences du capitalisme mondialisé et dont l'Union Européenne représente en grande partie les intérêts.

Est-ce à dire, pourtant, que les populations européennes qui souffrent actuellement de la crise ne rêvent pas de nouvelles formes d'économie et d'organisation sociale ? Evidemment que non. Ce qui s'est estompé au travers des développements politiques de ces deux dernières décennies, c'est l'idée que la révolution détiendrait le monopole de la légitimité politique de gauche. On sait que Camus opposa à ce qu'il considérait la dictature et la rigidité idéologique de celle-ci une thématique fiévreuse de la révolte, plus attentive à l'expression de la subjectivité et mieux capable, selon lui, d'incarner le besoin éternel et universel de liberté de l'homme.

Il s'agit d'une action libre de toute idéologie stricte, qui s'inscrit ainsi mieux dans l'esprit de notre temps. Pourtant, elle représente une position critique face à la société occidentale et à ses valeurs, celles de la consommation, du profit et de la réussite individuelle. Le thème de la révolte chez Camus était clairement marqué par une sensibilité néo-humaniste, c'est-à-dire par la nécessité de réhabiliter l'humain au cœur du politique, après les grands totalitarismes du XXe siècle et la barbarie de la seconde guerre mondiale. L'existentialisme,

ainsi, était bien un humanisme, pour reprendre la formule de Sartre, mais chez Camus, par contraste, cet humanisme impliquait nécessairement une conception éthique du politique et le refus de toute logique selon laquelle la fin pouvait justifier les moyens, une logique que défendit par exemple Merleau-Ponty dans *Humanisme et terreur*<sup>5</sup>.

Il s'insérait dans une période d'intenses conflits idéologiques, non seulement entre l'Europe occidentale et les Etats-Unis, d'une part, et l'Europe de l'Est, d'autre part, entre le modèle de la démocratie libérale et celui du communisme, mais aussi entre différentes visions de l'intellectuel engagé et de gauche. Le courant dominant de l'immédiat après-guerre, en effet, soutenait une perspective révolutionnaire issue du modèle de l'Union Soviétique. Dans ce contexte historique très particulier, Camus faisait figure de franc-tireur.

La fin supposée des idéologies à l'aube du XXI<sup>e</sup> siècle, c'est-à-dire le déclin irrésistible et achevé de leur légitimité politique, pourtant, ne doit pas signifier la fin du combat de l'homme contre les injustices qui l'entourent constamment. Elle ne peut servir de prétexte à la passivité et à l'indifférence. En ce sens, la figure de l'intellectuel engagé qu'incarnèrent Camus comme Sartre, n'appartient pas seulement au passé. Il est évident qu'elle doit s'adapter aujourd'hui aux exigences d'un ordre culturel dans lequel les media de grande diffusion jouent un rôle bien plus grand que dans les années cinquante. Néanmoins, elle demeure d'actualité dans la mesure où les carences politiques des pouvoirs publics, en particulier dans leur capacité à représenter les volontés et les désirs profonds du peuple français, ont aujourd'hui atteint un nouveau seuil. L'engagement, ainsi, doit toujours se penser comme une réaction nette et sans équivoque contre toutes les formes de domination quelles qu'elles soient.

*L'homme révolté* fut mal interprété en son temps comme une critique générale des idées de gauche en France.

Or, le modèle qui y est présenté est éminemment méditerranéen (la pensée de midi et son humanisme solaire) et donc à bien des égards issu du berceau de la démocratie occidentale, c'est-à-dire la Grèce, dans sa recherche d'une mesure et d'une raison à la fois morale et politique face à l'insensé de l'histoire du XXe siècle. Il est ainsi parfaitement compatible avec des positions progressistes.

Ce besoin de raison et de mesure ne caractérisa certes pas la figure de l'intellectuel de gauche engagé en France des années trente aux années cinquante. La montée du fascisme dans les années trente, en effet, suscita des réactions épidermiques et aboutit à l'expérience du gouvernement du Front Populaire, d'une part, et à l'affirmation des liens de nombreux écrivains et artistes à la politique de l'Union Soviétique en plein cœur pourtant, de la répression stalinienne, d'autre part. Cette époque dans laquelle Camus grandit et exprima ses propres idées déboucha ainsi sur une radicalisation sans précédent de la vie et de la pensée politique, selon un esprit du 'tout ou rien' qui comportait une dimension autodestructrice ou sacrificielle. L'idéal révolutionnaire rendit bien compte de ce phénomène généralisé, dans des temps de ténèbres où l'homme était condamné, au-delà de tout compromis, à choisir son camp sans ambiguïté.

Dès lors, l'intellectuel de gauche engagé opta souvent dans ces années troublées pour des formes d'idéologie profondément anti-démocratiques, c'est-à-dire très éloignées du modèle rationnel et cohérent qui avait justement été celui de la Grèce antique et de l'espace méditerranéen par extension. Cela peut s'expliquer par le fait qu'il eut à affronter l'image d'une démocratie décadente et souvent stérile, celle de la troisième République dans ses derniers soubresauts. Jamais dans l'histoire française moderne, en ce sens, le modèle démocratique et son parti-pris de rationalité politique ne fut-il

autant discuté et rejeté par un groupe d'hommes et de femmes qui n'avaient pourtant que le mot : 'liberté' à la bouche. La République française était en quelque sorte devenue dysfonctionnelle et surtout incapable de constituer un front commun devant la menace fasciste internationale.

En outre, la grave crise économique issue du Krach de Wall Street qui secoua l'Europe (et donc la France) à cette époque avait pu être interprétée par ceux-ci comme la conséquence directe d'un type de société où la démocratie n'avait pu que justifier et soutenir les pires excès du capitalisme. Les années trente engendrèrent alors une crise d'autorité qui fut avant tout celles des institutions de la République, et donc de pouvoirs représentatifs de la démocratie française. C'est cette crise d'autorité que méditèrent en particulier les membres du Collège de Sociologie dont Georges Bataille et Roger Caillois<sup>6</sup>.

La période de la Libération, paradoxalement, ne mit pas fin à ce soupçon porté par les intellectuels de gauche sur la démocratie libérale moderne. Car elle déboucha très vite sur l'affirmation agressive d'une politique impérialiste et colonialiste de la part des mêmes états démocratiques qui avaient quelques années auparavant lutté contre le nazisme et triomphé de lui, en particulier les Etats-Unis et la France, de la guerre de Corée à la guerre d'Indochine.

C'est sans doute dans cette obstination à ne considérer que la violence politique issue soit du fascisme soit du communisme (ou alors celle de la révolution française dans l'histoire plus ancienne) que la pensée de Camus démontra ses limites. Car elle ne put rendre compte de ce qu'il faut bien appeler la démesure politique des républiques modernes, démesure issue le plus souvent de leurs dérives expansionnistes dans le tiers-monde et ailleurs. A cet égard, l'Amérique ne fut pas seulement le pays qui libéra l'Europe en faisant débarquer ses soldats sur les plages de Normandie : il

fut aussi le premier (et le dernier) état moderne à avoir utilisé la bombe atomique sur des populations civiles innocentes à Hiroshima et à Nagasaki.

Pour le Camus de *L'Homme révolté*, le mal radical s'incarnait dans la Révolution, comme il s'incarnait chez Hannah Arendt dans les grands totalitarismes du XXe siècle<sup>7</sup>. Or, le XXe siècle est justement le siècle qui nous a montré que le mal le plus profond pouvait naître malgré tout de la raison la plus équilibrée. Ainsi le marxisme constitua-t-il une pensée fondamentalement rationaliste et matérialiste ancrée dans la tradition occidentale des Lumières, ce qui n'empêcha pas certains leaders de s'en inspirer (et de le manipuler) pour produire des systèmes politiques éminemment répressifs et meurtriers.

Par ailleurs, la démesure absolue et sans antécédent du nazisme reposa en grande partie sur le pouvoir de la science et de la technique modernes. On sait à cet égard le rôle important que jouèrent les médecins nazis dans les diverses expérimentations pratiquées sur les prisonniers des camps de concentration. On sait également que des scientifiques allemands de premier plan, de Werner Heisenberg à Werner Von Braun, apportèrent par leurs connaissances uniques une contribution essentielle à l'édification de l'impressionnant arsenal de guerre (et donc à la machine de mort à grande échelle) du régime.

Quant à l'idéologie coloniale, il est bien évident qu'elle fut essentiellement en Europe le produit des démocraties britanniques et françaises. A cet égard, ce sont les gens de gauche inspirés par les nouvelles idées socialistes, en grande majorité, qui, au XIXe siècle, sous la troisième République, célébrèrent avec le plus de vigueur et d'enthousiasme le projet colonial au nom d'un universalisme soutenu par les valeurs de progrès et de liberté individuelle. La raison humaniste, ici,

engendra paradoxalement l'une des pires formes de domination et d'oppression de la modernité.

La révolte porte moins de violence en elle que la révolution. Elle n'est donc pas nihiliste, au sens où elle échappe à la volonté de puissance. Camus s'oppose dans cette perspective à l'héritage philosophique nietzschéen, mais aussi à celui de Sade, plus directement révolutionnaire. Elle se distingue également de la tradition romantique que perpétuaient encore, selon Camus, des poètes comme Rimbaud et Lautréamont dans leur exaltation du mal et du crime. Elle n'est pas non plus soumise à une autorité ni à un parti.

Elle implique une attitude de résistance face à la société et à ses lois ainsi qu'un rejet moral profond de « l'horreur tranquille du monde ». Sa valeur-clé est la liberté individuelle, mais pas celle que l'idéologie néolibérale dominante prône aujourd'hui, soit la liberté issue du pouvoir de l'argent, du commerce et du libre-échange. Il s'agit de défendre au contraire une liberté conçue en termes éthiques et spirituels plutôt qu'économiques et matériels.

En outre, le temps de la révolte est différent de celui des grandes révolutions du XXe siècle. Par opposition au communisme, en particulier, il ne souligne pas le pouvoir transcendant de l'histoire et l'accomplissement de son processus. Il surgit plutôt dans le ici et maintenant, dans le présent pur de l'action politique. C'est la raison pour laquelle il est plus proche du flux naturel de l'existence humaine. Les images prédéterminées d'un avenir parfait et d'un devenir de l'homme à l'intérieur d'une communauté idéale étaient en quelque sorte des illusions produites par les idéologies révolutionnaires. La révolte, dès lors, correspond mieux à une époque post-historique comme la nôtre. Elle implique le sentiment d'une urgence irrépressible et cherche à saisir le présent sous sa forme la plus éphémère et la plus instable.

La révolte constitue une attitude de transgression et de contradiction plutôt que de véritable destruction. Elle découle d'une prise de conscience nécessaire du mal dans le monde. Elle renvoie en outre à un sujet fragmenté malgré son désir d'unité. Cette crise d'identité se reflète aujourd'hui aux Etats-Unis dans un mouvement de révolte comme le mouvement *Occupy*, auquel ont participé de nombreuses victimes du krach financier de 2008. Elle est à bien des égards le résultat d'un ordre socio-économique dit global qui provoque souvent des processus arbitraires d'indifférenciation et de perte de repères autant professionnels que personnels.

Ce qu'un tel mouvement prouve également, c'est qu'une révolte individuelle contre les revers du destin finit toujours par se constituer en communauté, dans la mesure précisément où d'autres hommes et d'autres femmes partagent la même expérience douloureuse. Comme l'écrit Camus : « Dans l'épreuve quotidienne qui est la nôtre, la révolte joue le même rôle que le « Cogito » dans l'ordre de la pensée. Elle est la première évidence. Mais cette évidence tire l'individu de sa solitude. Elle est un lieu commun qui fonde sur tous les hommes sa première valeur. Je me révolte, donc nous sommes. <sup>8</sup> »

La révolte, contrairement à la révolution (jacobine ou bolchévique) n'est pas homogène d'un point de vue idéologique : elle s'accorde encore une fois mieux à une époque privée de véritable centre et d'unité politique. En ce sens, elle respecte un principe fondamental de diversité qui se retrouve dans le mouvement *Occupy*, auquel ont participé des citoyens de tous âges et de toutes conditions qui ne représentaient ni un seul parti ni une seule organisation politique. Cette diversité garantit alors une indépendance d'esprit qui fut si chère à Camus et à sa pensée morale. Elle s'inscrit par ailleurs dans une agora issue de l'héritage grec,

c'est-à-dire dans une utilisation de l'espace public à des fins politiques qui donne à entendre une parole commune.

En outre, la révolte n'est pas à proprement parler utile : elle ne sert pas un but pratique mais possède une nécessité de nature philosophique et existentielle. Elle est bien ainsi d'ordre métaphysique, comme le soulignait Camus : « La révolte métaphysique est le mouvement par lequel un homme se dresse contre sa condition et la création toute entière. Elle est métaphysique parce qu'elle conteste les fins de l'homme et la création<sup>9</sup> ».

Camus cite à ce sujet la révolte de l'esclave contre ses maîtres : « L'esclave rebelle affirme qu'il y a quelque chose en lui qui n'accepte pas la manière dont son maître le traite<sup>10</sup> ». On peut assister aujourd'hui, dans notre univers mondialisé, à de telles révoltes. Les maîtres de notre temps, en effet, ce sont en particulier les spéculateurs financiers de Wall Street auxquels les citoyens américains s'opposent à travers le mouvement *Occupy*. Celui-ci n'est pas purement circonstanciel : il signifie au contraire le refus universel et éternel de la domination. Dans un monde soumis au vertige inégalitaire, tout être humain peut en effet ressentir un jour le besoin de se dresser contre les pouvoirs qui représentent les 1% au sommet de l'échelle sociale.

Ce qui a changé, entre le monde dans lequel vivait Camus et le monde actuel, entre les années cinquante et le début du XXI<sup>e</sup> siècle, c'est la nature-même du mal radical auquel l'homme révolté s'oppose. Celui-ci n'est plus ni le communisme ni le fascisme (le nazisme), comme dans la pensée de l'écrivain existentialiste, mais bien le fondamentalisme religieux, d'une part (en particulier islamique) et le fondamentalisme économique (l'ultra-capitalisme issu de la mondialisation), d'autre part. Le communisme et le nazisme étaient tout deux des produits intellectuels et politiques de l'Europe. Par contraste, les nouveaux totalitarismes

proviennent soit de l'Orient, soit d'une vision du monde transnationale et intercontinentale qui implique la disparition des frontières et la négation des spécificités culturelles et sociales.

La pensée de Camus, bien que critique des idéologies européennes de son temps, s'inscrivait néanmoins dans une histoire des idées profondément liée au vieux continent, une histoire qui allait selon lui de Lucrèce et Épicure à Scheler et Rousseau. En ce sens, elle se serait sans doute acharnée de la même manière, aujourd'hui, contre ces nouvelles menaces visant directement les valeurs humanistes de l'Europe et de l'Occident en général. La révolte, ainsi, constitue toujours une réaction fondamentale contre le totalitarisme quel qu'il soit, au nom d'un idéal indestructible de liberté intellectuelle et morale.

Ces totalitarismes actuels, par opposition aux grands fléaux du siècle dernier, ne s'incarnent plus dans des états hautement hiérarchisés et concentrés : ils participent par contraste de pouvoirs supra-politiques, soit culturels et religieux, soit financiers. La terreur et le malheur qu'ils engendrent sont dès lors plus difficiles à saisir et surtout à combattre, en raison de leur caractère disséminé.

La critique qu'il faut adresser à Camus, alors, ce n'est pas d'avoir démonté les mythes révolutionnaires de son époque, comme le croyait Sartre, car sur ce point et selon l'expression consacrée, l'histoire lui a donné raison. Les failles de son discours apparaissent ailleurs, plus particulièrement dans les quelques pages consacrées au surréalisme, dont le ton fut parfois outrancier.

Il commença ainsi par évoquer avec une certaine hésitation, étant donné « le fond et la noblesse de son exigence<sup>11</sup> », la dictature présumée d'André Breton : « Son mouvement a mis en principes l'établissement d'une 'autorité impitoyable' et d'une dictature, le fanatisme politique, le refus de la libre discussion et la nécessité de la peine de mort<sup>12</sup> ».

Quels que furent les dérapages idéologiques de Breton et de ses collègues, (et ceux-ci furent incontestables), ils n'envoyèrent pourtant personne au bûcher. Breton, dès lors, ne fut ni un Robespierre ni un Saint-Just, ni encore moins un Staline ou un Beria.

En outre, il eut tendance à exagérer le soi-disant nihilisme esthétique du surréalisme, quand il écrivit : « Dès ses origines, le surréalisme, évangile du désordre, s'est trouvé dans l'obligation de créer un ordre. Mais il n'a d'abord songé qu'à détruire, par la poésie d'abord sur le plan de l'imprécation, par des marteaux matériels ensuite. Le procès du monde réel est devenu logiquement le procès de la création <sup>13</sup> ».

Ce procès de la création ne fut jamais, chez Breton et les poètes surréalistes, de Desnos à Soupault, qu'un procès de la création strictement réaliste dans la culture occidentale. Il constitua, bien, ainsi, un véritable projet artistique, à la fois littéraire et plastique, soutenu par l'invention de formes nouvelles et originales. On peut penser que les idées de Camus sur le surréalisme furent à cet égard influencées par René Char, ce poète à la parole à la fois raisonnée et lyrique qui fut au départ proche des surréalistes avant de se séparer d'eux et qui, à l'époque de *L'Homme révolté*, était déjà devenu un ami personnel d'Albert Camus.

Pourtant, Camus eut raison quand il constata l'incompatibilité du marxisme et du surréalisme, dans la mesure où le marxisme demandait la soumission de l'irrationnel à la rationalité révolutionnaire, alors que pour les surréalistes, la révolution elle-même était irrationnelle (« Les surréalistes s'étaient levés pour défendre l'irrationnel jusqu'à la mort <sup>14</sup> »). Elle était bien un mythe absolu, une expérience prioritairement poétique avant d'être politique (« La vie véritable comme l'amour », pour reprendre les mots d'Eluard cités par Camus). Le surréalisme exigea une unité

fondamentale du monde alors que les marxistes revendiquèrent, eux, une totalité.

Camus reconnut ensuite que le surréalisme ne fut pas action, mais « ascèse et expérience spirituelle<sup>15</sup> » et « une impossible sagesse<sup>16</sup> » avant d'être une force de transgression et de « sommation morale », pour reprendre l'expression de Georges Bataille sur les origines du mouvement. Cette sagesse fut celle d'une quête de l'au-delà dans le rêve et la poésie, en contradiction avec la raison qui, « passée à l'action, fait déferler ses armées sur le monde<sup>17</sup> ».

Malgré quelques tensions et incompréhensions, une rencontre de l'existentialisme et du surréalisme est donc malgré tout possible, car tous deux furent animés par l'urgence de la révolte dans une époque de négation profonde des valeurs spirituelles qu'ils recherchaient (celle des deux conflits mondiaux), même s'ils choisirent des voies et des moyens esthétiques radicalement différents pour l'exprimer. L'existentialisme, en effet, se détourna de l'imaginaire au nom d'un soupçon intellectuel qui était surtout motivé par l'exigence d'un engagement incessant dans le monde. Le culte surréaliste du rêve et des images inconscientes constitua pour Camus (et à tort, selon moi) une forme d'esquive et de retrait par rapport aux exigences morales de l'écrivain.

Le rêve, cependant, loin d'une échappée gratuite hors du monde, était bien pour les surréalistes le meilleur moyen de le retrouver tout en le transcendant par l'œuvre du langage littéraire et poétique. Il s'agissait d'atteindre un point suprême, « un certain point de l'esprit d'où la vie et la mort, le réel et l'imaginaire, le passé et le futur... cessent d'être perçus contradictoirement. », pour reprendre les mots-mêmes de Breton cités par Camus<sup>18</sup>. La révolte, en ce sens, détenait à tout moment une raison d'être: elle exprimait une vérité éternelle, au-delà des circonstances particulières de l'existence humaine.

<sup>1</sup> J'utiliserai dans le cadre de cet article la version publiée dans le volume des *Essais d'Albert Camus*, Paris: Gallimard, Bibliothèque de La Pléiade, introduction par R. Quilliot, 1977.

<sup>2</sup> La revue *Les Temps Modernes* constitua dans ce contexte un forum de discussion essentiel à l'époque de la parution de cet ouvrage.

<sup>3</sup> Je veux évidemment faire allusion ici à la pièce de théâtre de Sartre, *Les Mains Sales*, qui constitua une réflexion aboutie sur le sens possible de l'action politique violente.

<sup>4</sup> Franz Fanon, *Les Damnés de la terre*, Paris: François Maspéro, 1968.

<sup>5</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur*, Paris: Gallimard, Collection idées, Introduction de Claude Lefort, 1980.

<sup>6</sup> Voir à ce sujet Denis Hollier, *Le Collège de Sociologie*, Paris: Gallimard, 1979.

<sup>7</sup> Voir à ce sujet Hannah Arendt, *Les Origines du totalitarisme* suivi de *Eichmann à Jerusalem*, préface de Pierre Bouretz, Paris: Gallimard, "Quarto", 2002.

<sup>8</sup> Albert Camus, *L'homme révolté*, Bibliothèque de La Pléiade, p. 432.

<sup>9</sup> *Ivi*, p. 435.

<sup>10</sup> *Ibidem*.

<sup>11</sup> *Ivi*, p. 503.

<sup>12</sup> *Ibidem*.

<sup>13</sup> *Ivi*, p. 501.

<sup>14</sup> *Ivi*, p. 505.

<sup>15</sup> *Ibidem*.

<sup>16</sup> *Ivi*, p. 507.

<sup>17</sup> *Ibidem*.

<sup>18</sup> *Ivi*, p. 506.