

# Les Temps

# Modernes

7<sup>e</sup> année REVUE MENSUELLE n° 78

DIRECTEUR : JEAN-PAUL SARTRE

Avril 1952

JEAN-PAUL SARTRE. — Sommes-nous en démocratie?  
MARCEL PÉJU. — Comment vit, pourquoi meurt la presse libre.  
DAVID GRUBER. — La presse de la liberté.

ROGER STÉPHANE. — Tableau général.

MICHEL POUSINET. — France-Dimanche.

RENÉ GUYONNET. — La France n'a pas de chance.

COLETTE AUDRY. — Elle.

PAUL MUS. — Insertion du communisme  
dans le mouvement nationaliste vietnamien.

JEAN CAU. — Le tour d'un monde.

## EXPOSÉS

ÉTIEMBLE : Chronique littéraire. — De la psychiatrie  
en critique littéraire.

OLIVIER TODD. — T. S. Eliot contre l'humain.

MAURICE NADEAU. — André Gide et ses témoins.

CLAUDE LEFORT. — Capitalisme et religion au XVII<sup>e</sup> siècle.

## NOTES

— Livres. JEAN POUILLON : « L'Histoire » et « La Civilisation à  
épreuve », par A. J. Toynbee; « Essai sur les trahisons », par André Thérive.

— Le cours des choses. MARCEL PÉJU : Quintessences.

— Correspondance. Deux réactions.



Rédaction, administration : 30, rue de l'Université, Paris

BBD/FFLOH/USP

ALBERT CAMUS  
OU L'ÂME RÉVOLTÉE

Le cas de *L'Homme révolté* est sans doute assez unique. Traitant des questions les plus brûlantes de l'époque, — celles-là mêmes sur lesquelles dans le monde entier les hommes se divisent, et par endroits déjà s'entre-tuent, — cet ouvrage a d'emblée obtenu l'adhésion des pensées les plus diverses. « Un livre aussi important », « un livre capital », « un des grands livres de ces années-ci, un de ces livres qui en ce milieu du siècle... », « un tournant de la pensée occidentale », « une œuvre si noble et si humaine que l'on y verra une sorte d'imitation de l'homme », « aucune œuvre de cette valeur n'a paru en France depuis la guerre », — telles sont les appréciations qu'on retrouve chez tous, à quelques nuances près, depuis M. Émile Henriot du *Monde* jusqu'à Jean Lacroix du *Monde* (... et d'*ailleurs*), depuis Claude Bourdet (*L'Observateur*) jusqu'à M. Henri Petit (*Le Parisien Libéré*), en passant par M. Marcel Moré, dans *Dieu vivant*. Même si l'on convient de ne point tenir pour décisive la tornade d'enthousiasme qui s'est abattue, vers la droite, sur quelques hauts lieux de la France éternelle<sup>1</sup>, — à la place de Camus, il me semble, malgré tout, que je m'inquiéteraï... On m'assure d'ailleurs qu'il n'y manque point. Mais s'il est vrai que de toute manière il n'appartient à personne de se mettre à sa place, du moins peut-on s'efforcer de comprendre par quelle singulière vertu son livre a pu fournir à tant d'esprits si différents l'occasion de se réjouir si haut, — pour des raisons qu'on imagine (et qui sont en

1. On mettra aussi entre parenthèses les réactions communistes, qui demeurent sans rapport explicite avec une analyse du livre lui-même. Quant au reste, on ne trouve guère que deux ou trois réactions d'hostilité, purement individuelles (ou surréalistes...), et qui sont apparemment de l'ordre de la mauvaise humeur (André Breton, par exemple, ou Louis Pauwels, qui peut-être se reproche aujourd'hui d'avoir un moment nourri l'ambition d'être Camus).

effet) assez mal conciliables. Quelle est donc cette « bonne nouvelle » que tous saluent avec tant d'allégresse? De quelles promesses ce message est-il porteur pour que chacun puisse y trouver, à l'exclusion de toute autre, celle qu'il attendait?

Camus aurait-il découvert le secret ressort de toute exigence, la commune source des revendications humaines les plus apparemment divergentes? Ou bien cette satisfaction générale s'expliquerait-elle par une certaine inconsistance de sa pensée, qui la rendrait indéfiniment plastique et malléable, apte à recevoir maintes formes diverses? Ou bien encore devra-t-on supposer que les hommes d'aujourd'hui, impuissants à faire pénétrer dans ce monde leurs solutions idéologiques, hypnotisés par la montée autour d'eux des solutions extrêmes, gagnés par le découragement, glissent tous ensemble — révolutionnaires ou non — au creux d'un humanisme vague, juste relevé de ce qu'il faut d'anarchisme pour exprimer leur protestation générale contre tout ce qui se fait, au nom de tout ce qu'ils pensent qu'il serait préférable de faire?...

\* \*

Observons-le d'emblée : d'un point de vue strictement littéraire, ce livre est une réussite à peu près parfaite, et sous ce rapport on ne saurait être surpris par l'unanimité des suffrages. Il n'est pas sûr toutefois que nous ne soyons pas ici, déjà, en plein malentendu. Lorsque M. André Billy exalte ce « pénétrant pouvoir de sympathie fait de sensibilité, de délicatesse, de modération et de beauté formelle », lorsque M. Émile Henriot considère cet essai comme « aussi beau de style et de langue que par l'élévation de la pensée », on peut douter que de tels éloges — plutôt inattendus, malgré tout, pour un livre où il n'est guère question que du meurtre — procurent à l'auteur une joie sans mélange. Ce qui ne veut pas dire qu'ils manquent de pertinence : non impression personnelle est plutôt qu'ils manquent de charité. Dans son chapitre sur *Révolte et Art*, Camus dénonce en effet les deux erreurs symétriques de « l'artiste réaliste » et de « l'artiste formel » : dans l'œuvre du premier, « le fond déborde la forme »; dans celle du second, « la forme submerge le fond ». L'un et l'autre, précise-t-il, « cherchent l'unité où elle n'est pas »; ici et là, il n'est question que d'« une unité déçue et décevante ». Or, si l'on applique ces critères à Camus lui-même,

n'est-on pas conduit justement à trouver excessive, dans son livre, la part faite au style ? S'il est vrai que, dans le cas du romancier, « le grand style est la stylisation invisible », sans doute le principe sera-t-il *a fortiori* valable dans le cas de l'essayiste. Si toute description du réel suppose « une redistribution d'éléments puisés en lui », une « correction » qu'on lui apporte, « une légère gauchissure qui est la marque de l'art et de la protestation », si toute description enfin transfigure ce qu'elle décrit, on peut craindre que l'art n'ait ici pris le pas sur la protestation, le sens de la forme sur l'attention au contenu, et que l'artiste, emporté par la loi de son style, ne se soit finalement satisfait de l'*opposer* à la « démesure » de ce monde. « Quand la stylisation est exagérée et se laisse voir, l'œuvre est une nostalgie pure : l'unité qu'elle tente de conquérir est étrangère au concret » : comment se défendre de penser qu'il en va un peu de la sorte chez cet écrivain qui « mesure » si serinement sa révolte, qui d'un bout à l'autre de son livre balance les antithèses avec un art si sûr, et dont la soif de modération, d'une insistance troublante jusque dans le détail, évoque de si près cette « fénésie formelle » qu'il condamne lui-même ? Bien sûr, Camus ne cesse pas pour autant de *protester*. Nous plaindrons-nous que sa protestation soit trop belle ? Oui, trop belle, trop souveraine, trop sûre d'elle-même, trop accordée à soi. Voyez comme les formules inlassablement succèdent aux formules, toutes aussi parfaites et pures : dépourvues, réduites à l'essentiel, et sur lesquelles ne subsiste plus aucune trace, aucune bavure d'existence. Des formules qu'on qualifierait volontiers de « transcendantales ».

\* \*

*La Peste*, déjà, était une chronique transcendante. A la différence de *L'Étranger*, — où le monde était vu par une subjectivité concrète, qui ne s'y découvrait « étrangère » qu'en y existant parmi d'autres subjectivités concrètes, — *La Peste* racontait des événements vus d'en haut, par une subjectivité hors situation qui ne les vivait pas elle-même et se bornait à les contempler. Ainsi ce livre, loin de marquer un tournant dans la pensée de Camus, suivait-il au contraire, avec une grande fidélité, la leçon du précédent : *Le Mythe de Sisyphe*. On se rappelle cette leçon : il faut maintenir l'absurde, « soutenir le pari déchirant et mer-

veilleux de l'absurde » ; « le corps, la tendresse, la création, l'action, la noblesse humaine, reprendront alors leur place dans ce monde insensé ». Pour Sisyphe, « la seule dignité de l'homme » était « la révolte tenace contre sa condition, la persévérance dans un effort tenu pour stérile ». À son exemple, l'homme absurde devait passer sans trêve d'un acte à un autre, n'ayant pour but que de « vivre le plus », d'« être en face du monde le plus souvent possible », de « s'épuiser » pour rien, — sans jamais consentir à l'illusion fatale : « la seule pensée qui ne soit pas mensongère est une pensée stérile », la seule conscience vraiment humaine est une conscience revenue de toute signification, délivrée de tout espoir. *Le Mythe de Sisyphe* fournissait donc, en somme, la logique du comportement « étranger » : il décrivait une attitude consistant d'abord jusqu'à ses limites extrêmes, et cette attitude consistait d'abord à tenir pour irrémédiablement absurde l'existence humaine, le rapport entre l'homme et quelque réalité que ce soit (« étranger à moi-même et à ce monde »), — puis à se dresser, avec une lucidité sans défaillance, contre cette injuste condamnation à l'irrationnel et à la mort. Mais si le *Mythe* systématisait *L'Étranger*, *La Peste*, à son tour, illustrait cette systématisation : ce n'était plus l'histoire d'un cas-limite, celui de Meursault, c'était la chronique d'un phénomène collectif, d'une ville en proie à une épidémie et contrainte de vivre en état de siège. Roman *métaphysique*, *La Peste* aurait pu s'intituler « la condition humaine »<sup>1</sup> : car la scène réelle n'était pas cette ville mais le monde ; et les personnages réels n'étaient pas ces hommes et ces femmes d'Oran, mais l'humanité tout entière, ni cette maladie, mais le Mal absolu qui pèse sur toute existence consciente. Naturellement, dans la mesure où le lecteur était renvoyé de la signification immédiate à cette signification essentielle, il y avait là quelque abus de la part de l'auteur : car le passage de l'une à l'autre est en réalité impossible. L'analogie est illusoire entre une épidémie racontée par un pur esprit et la condition humaine vécue par une conscience située. Là aussi, déjà, le « style » était responsable : en prenant ce ton de grande allure — mais objectif et froid — du chroniqueur, de celui qui n'est pas « dans le coup », Camus avait adopté un procédé de stylisation résolument absurdiste. Pour qui la contemple de haut, l'agitation des humains à ras de terre risque d'apparaître assez

1. Mais non pas, bien sûr, selon le sens, beaucoup plus concret, que recevait ce terme dans le roman de Malraux.

vaine; mais si vous voulez savoir ce qu'il en est de leur existence, il vous faudra reprendre le fil de la vôtre et redescendre vivre à nouveau parmi les hommes. Là, chacun donne un sens à sa vie, et vous ne pouvez quitter la vôtre pour décider que le sens de toute vie n'est qu'illusion, — sinon par le suicide, qui décide seulément que vous ne déciderez plus rien.

Telle est la contradiction de Camus. Esprit méditerranéen, épris de transparence intellectuelle, fidèle à la constance solaire, à la pure lumière de midi, — mais se heurtant dans le monde réel aux contradictions et aux souffrances humaines, — Camus rationalise le scandale de sa raison en se représentant l'humanité injustement soumise à une anti-Raison, condamné à l'Absurde et au Mal en violation d'un Droit qui serait le sien. A cette injure métaphysique, l'homme ne peut alors opposer qu'un « honneur métaphysique », qui consiste à « soutenir l'absurdité du monde » au prix d'une révolte elle-même absurde. Ainsi le Dr Rieux lance-t-il un défi à la peste, en s'efforçant de lui arracher le plus grand nombre possible de vies humaines. Mais il ne peut ignorer que la lutte est inégale, et qu'il est d'avance vaincu, ses victoires apparentes n'étant dues qu'au bon plaisir et aux caprices du Fléau. Quant au prestige particulier qui s'attache en général au métier de médecin, il ne saurait masquer ici le fait que cette morale de Croix-Rouge relève d'une « éthique de la quantité », — dans la perspective de laquelle, selon ce qu'en disait Camus lui-même, « toutes les expériences sont indifférentes ».

\* \* \*

Après s'être efforcé, dans *Le Mythe de Sisyphe*, de prouver l'existence de l'Absurde, puis d'établir que la conscience de l'Absurde conduit non pas au suicide mais à la révolte, Albert Camus nous propose maintenant une réflexion sur les rapports entre la révolte et le meurtre, — et spécialement celui qu'il nomme « le meurtre légitime », ou « le crime logique ». Ainsi se demande-t-il si la révolte — qui proteste contre « une condition injuste et incompréhensible » — conduit à justifier le meurtre universel, ou si nous pouvons au contraire y découvrir, à titre de limitation impliquée par son propre sens, « le principe d'une culpabilité raisonnable ». L'action dans l'histoire ne peut prétendre à l'inno-

cence, mais il s'agit de savoir si, cette chimère une fois exclue, l'homme peut encore se retenir de glisser vers la totale culpabilité.

Considérant le cas de l'esclave qui dit « non », Camus montre que ce « non » a pour contrepartie un « oui » : cette révolte est, d'un même mouvement, négation du prétendu droit du maître et affirmation de la propre existence de l'esclave en tant que valeur; refus par celui-ci d'un certain ordre et adhésion à une certaine part de lui-même — « qui ne lui appartient pas seulement mais qui est un lieu commun où tous les hommes, même celui qui l'insulte et l'opprime, ont une communauté prête ». La révolte, ainsi, ne se fonde que sur elle-même, mais elle renvoie à une solidarité des hommes, qu'elle ne saurait par suite s'autoriser à nier sans, du même coup, perdre le nom de révolte et consentir au meurtre. La révolte de Sisyphe était à la fois haine de la mort et passion de la vie, négation des dieux et pari pour l'absurde : elle pouvait demeurer individuelle. La révolte dont il est désormais question « tire l'individu de sa solitude » : « le premier progrès d'un esprit saisi d'étrangeté est de reconnaître qu'il partage cette étrangeté avec tous les hommes... Le mal qui éprouvait un seul devient peste collective... (La révolte) est la première évidence... un lieu commun qui fonde sur tous les hommes la première valeur. Je me révolte, donc nous sommes ».

De là, Camus passe à une étude de *la révolte métaphysique*, « mouvement par lequel un homme se dresse contre sa condition et la création tout entière; ... revendication motivée d'une unité heureuse, contre la souffrance de vivre et de mourir. » Ce chapitre, qui couvre environ cent pages, serait tout à fait dépourvu d'intérêt si l'auteur, en y régressant au niveau de sa conception antérieure de la révolte, ne la désignait par la même occasion comme directement responsable de l'inconsistance de la suivante. C'est ce chapitre en effet qui a mission de nous dispenser à comprendre comment la révolte métaphysique se change en *révolte historique*. Voici donc par où tout commence à se gâter : « Le révolté ne voulait, en principe, que conquérir son être propre et le maintenir à la face de Dieu. Mais il perd la mémoire de ses origines et, par la loi d'un impérialisme spirituel, le voici en marche pour l'empire du monde à travers des meurtres multipliés à l'infini. Il a chassé Dieu de son ciel, mais l'esprit de révolte métaphysique rejoignant alors franchement le mouvement révolutionnaire, la revendication irrationnelle de la liberté va prendre paradoxalement pour

arme la raison, seul pouvoir de conquête qui lui semble purement humain... C'est, on s'en doute, ce malchanceux Louis XVI qui sera la première victime notable de cette terrible aberration historique, de cette marche tragique et démesurée « du paraître au faire, du dandy au révolutionnaire ». On saluera donc au passage « la douceur, la perfection que cet homme, de sensibilité pourtant moyenne, apporte à ses derniers moments », on les opposera aux « mains ignobles du bourreau » desquelles il lui faut subir cette « passion » si semblable à celle du Christ, — on le dira, enfin, sans hésiter : « c'est un républicain scandale d'avoir présenté comme un grand moment de notre histoire l'assassinat public d'un homme faible et bon ».

Quant au reste, on comprend que la Révolution de 1789 s'est surtout signalée en installant dans l'histoire « un principe de répression infinie », et que la « véritable entreprise » de la Convention fut de « fonder le nouvel absolutisme », — celui de la philosophie... Car le phénomène auquel nous assistons n'est autre que la dégradation de la « rébellion humaine », contre ce « monde brisé » et contre son créateur, en une « révolution métaphysique ». Désormais, nous pourrions philosopher en toute quiétude, ayant tout d'abord pris soin de poser trois principes : 1<sup>o</sup>) la « révolte historique » ne s'est jusqu'ici manifestée que sous la forme de « le souci de déifier l'espèce », c'est « l'appétit de divinité au cœur de l'homme », qui permet de comprendre que toute révolution finisse par renier le mouvement initial de révolte, au profit d'une prétention totalitaire. De nos jours, par exemple, « la révolution, même et surtout celle qui prétend être matérialiste, n'est qu'une croisade métaphysique démesurée ».

Autrement dit, si Staline cherche depuis trente ans à répandre le communisme dans le monde, c'est simplement, qu'on le veuille ou non, « pour fonder enfin la religion de l'homme »... On ne sera donc pas surpris de voir Camus préciser dès lors en ces termes les perspectives de son étude : « Le propos de cette analyse n'est pas de faire la description, cent fois recommencée, du phénomène révolutionnaire, ni de recenser, une fois de plus, les causes historiques ou économiques des grandes révolutions. Il est de retrouver dans quelques faits révolutionnaires la suite logique,

1. Sauf dans le cas de la Commune, « révolution révoltée »...

les illustrations et les thèmes constants de la révolte métaphysique. »

On n'en tiendra pas moins à souligner l'ambition qu'enveloppe cette clause restrictive. En apparence, il s'agit pour l'auteur de s'abstenir de toute incursion dans un domaine qu'il estime déjà très suffisamment exploré : il se bornera donc à considérer les révolutions du point de vue du métaphysicien, en laissant de côté leurs causes vulgaires, — historiques ou économiques. En réalité il va beaucoup plus loin, dès lors qu'il croit pouvoir retrouver dans les faits révolutionnaires la « suite logique » de la révolte métaphysique : il va jusqu'à refuser tout rôle à l'historique et à l'économique dans la genèse des révolutions. Son entreprise, en somme, vise à réduire le concept « révolution » au concept « divinité de l'homme » : « Le communisme russe a pris en charge l'ambition métaphysique que cet essai décrit, l'édification, après la mort de Dieu, d'une cité de l'homme enfin divinisé » ; « Aussi inlassable que l'histoire elle-même, la prétention humaine à la divinité ressurgit, avec plus de raison, de sérieux et d'efficacité sous les espèces de l'État rationnel, tel qu'il est édifié en Russie ». Etc...

On voit que cette étrange conception de l'histoire revient à la supprimer en tant que telle. A vrai dire, il s'agit d'éliminer toute situation concrète, pour obtenir un pur dialogue d'idées : d'une part la protestation métaphysique contre la souffrance et la mort, d'autre part la tentation également métaphysique de la toute-puissance. La première constitue la vraie révolte, la seconde sa perversion révolutionnaire. A ce niveau d'élévation de la pensée, les querelles théologiques peuvent sans doute apparaître décisives, mais assurément pas la simple existence d'hommes qui par exemple auraient faim, et qui entreprendraient, suivant leur très inférieure logique, de lutter contre les responsables de leur faim. De toute évidence, Camus ne croit pas aux infrastructures.

Et si l'on y regarde de près, on découvrira, semble-t-il, que... c'est *la faim* à Marx : plus précisément, à cet esprit monolithique et monstreux qui est ici appelé Marx, et pour qui « la révolte des Allemands contre Napoléon s'explique seulement par la pénurie du sucre et du café ». Certes, pense Camus, on doit bien pouvoir « admettre que la détermination économique joue un rôle capital dans la genèse des actions et des pensées humaines », sans se trouver du même coup enchaîné à d'aussi aberrantes conclusions.

Mais quant à lui, ayant pris conscience du péril, il préférera — pour plus de sûreté — n'admettre aucunement ce « rôle capital » joué par « la détermination économique ». En contrepartie, il se montrera d'autant plus impitoyable à l'égard de Marx, et ne tentera, çà ou là, de lui trouver quelque excuse que pour mieux Paacabler ensuite. Sa position, écrit-il, « serait plus justement appelée un déterminisme historique. Il ne nie pas la pensée, il la suppose absolument déterminée par la réalité extérieure ». On pourrait déjà douter qu'une telle perspective soit tout à fait valable même en ce qui concerne le Staline de *Matérialisme dialectique et matérialisme historique*; du moins semble-t-il évident qu'elle ne rend aucun compte du mouvement réel de la pensée dans l'œuvre de Marx.

On trouvera juste que, reposant sur de telles bases, la condamnation de l'entreprise révolutionnaire soit elle-même par avance condamnée. S'il y a un vice inhérent à toute révolution, sans doute conviendrait-il de le faire apparaître, plutôt que chez les philosophes, dans les structures concrètes de l'action révolutionnaire : au lieu de quoi, Camus prétend établir que la doctrine de Marx conduit logiquement au régime stalinien, mais doit finalement se satisfaire de nous révéler, sous des formes plus ou moins subtiles, que Staline a fait du stalinisme. Ainsi manque-t-il à nous proposer la moindre explication de ce passage à la terreur, — seule caractéristique, à ses yeux, de la révolution russe comme de celles qui l'ont précédée. Montrant au départ une théorie, à l'arrivée une certaine catégorie de résultats, il télescope l'un sur l'autre ces deux pôles, et crée de la sorte une confusion qui lui permet, en interprétant la théorie à partir des résultats, de la désigner ensuite comme l'unique responsable de tout le mal. Le procédé comporte deux inconvénients. Le premier est que cette théorie n'évoque plus qu'assez lointainement la pensée même qu'on s'efforce de disqualifier à travers elle : mais cela ne saurait entraîner de graves conséquences. Le second inconvénient, qu'on doit peut-être prendre davantage au sérieux, est que l'essentiel du phénomène révolutionnaire — les circonstances de son surgissement, son mouvement effectif et les comportements humains qui le constituent — se trouve avoir été passé sous silence.

Au bout du compte, on ne sait plus trop quel pouvait bien être l'objectif de Camus dans cette étude centrale consacrée à la « révolte historique » : cette fausse histoire des révolutions man-

quées n'est-elle qu'une histoire manquée des idéologies révolutionnaires ? Il est déjà surprenant de voir une critique des grandes révolutions modernes s'appuyer exclusivement — et selon des proportions inattendues — sur l'analyse du *Contrat social* et de certains discours de Saint-Just (25 pages), de la *Phénoménologie de l'Esprit* (18 pages), de professions de foi nihiléo-anarcho-terroristes (34 pages) puis fascistes (12 pages), de Marx (40 pages), de Lénine (8 pages) et de la *méthaphysique* stalinienne (12 pages, mais, sous forme de leitmotiv ou de toile de fond, la presque totalité du livre). La surprise toutefois se redouble lorsqu'il faut constater que cet absolu primat attribué aux idéologies ne les empêche en rien de subir, les unes après les autres, les traitements les plus aventureux et les plus cruelles brimades. On ne se propose certes pas de défendre Hegel, par exemple, contre les reproches superficiels que lui adresse Camus ; mais ces reproches, et les précautions mêmes dont il s'entoure pour les lui adresser, ne laissent pas de projeter quelque lumière sur sa propre attitude.

Hegel, donc, a voulu *incarner* la vérité, la raison et la justice « dans le devenir du monde », il a ainsi précipité dans l'histoire la raison abstraite, laquelle, jusqu'à lui, « planait au-dessus des phénomènes qui se rapportaient à elle » : ce faisant, il lui a communiqué « un frémissement déraisonnable ». Hegel inaugure « une histoire sans transcendance, résumée à une contestation perpétuelle et à la lutte des volontés de puissance », son effort a été pour « détruire de plus en plus toute transcendance et toute nostalgie de la transcendance » : ainsi fournit-il, « au niveau de la dialectique du maître et de l'esclave, la justification décisive de l'esprit de puissance au xxe siècle ». Car « les relations humaines fondamentales » sont chez Hegel « des relations de pur prestige, une lutte perpétuelle, qui se paie de la mort, pour la reconnaissance de l'un par l'autre » : du fait de ce « désir primitif et forcé de la reconnaissance », « l'histoire entière des hommes » n'est plus qu'« une longue lutte à mort, pour la conquête du prestige universel et de la puissance absolue ». Au bout du compte, il est aisé de voir, « en sautant les échelons intermédiaires », que cette pensée conduit à « l'État absolu, érigé par les soldats-ouvriers » : mais c'est que Hegel s'était contenté d'exalter « la hideuse aristocratie de la réussite ».

Naturellement, comme le précise Camus à la fin d'une note, « ceci n'enlève rien, au demeurant, à la valeur de certaines analyses

admirables de Hegel ». Et d'ailleurs il n'est pas du tout sûr que Hegel ait pensé tout cela : « il y a dans Hegel, comme dans toute grande pensée, de quoi corriger Hegel », « il y a dans le prodigieux édifice hégélien de quoi contredire en partie ces données », et même, convenons-en de pareilles tendances « sont très loin, parfois, d'appartenir en propre à Hegel ». *Il n'importe* : elles ont « trouvé leur source dans l'ambiguïté de sa pensée et dans sa critique de la transcendance », — et c'est bien de Hegel que « les révolutionnaires du XIX<sup>e</sup> siècle ont tiré l'arsenal qui a détruit définitivement les principes formels de la vertu », puisque, à la suite des hégéliens de gauche, ils ont finalement « triomphé de lui »...

On reconnaît le processus : il s'agit de prouver que toute révolution trahit la « vraie » révolte en s'efforçant de diviniser l'homme. Or la dialectique hégélienne désigne comme synthèse suprême le moment où « la cité humaine coïncidera avec celle de Dieu ». On fera donc de Staline l'un des « fils spirituels de Hegel » et le communisme sera essentiellement une tentative démesurée pour égaler l'homme à Dieu, pour « faire de la terre le royaume où l'homme sera Dieu », pour « fonder enfin la religion de l'homme ». Et voilà bien pourqu'il « la terre déserte » se trouve aujourd'hui « livrée à la force toute nue qui décidera ou non de la divinité de l'homme ». D'où l'on pourra aussi conclure qu'au fond tout ça c'est la *faute à Hegel* — bien plus que ce n'est la *faute à Marx* : en remontant de la sorte, sans doute finirait-on par mettre la main sur le vrai coupable.

Voici pourtant le grief le plus fondamental : « Avec Napoléon et Hegel, philosophe napoléonien, commencent les temps de l'effacement. » Dès que les principes éternels, les valeurs non incarnées et la vertu formelle sont mis en doute, dès que la raison « se met en mouvement » et cesse d'être pure abstraction pour se faire conquête, le nihilisme est dans la place et César triomphe. Camus, d'ailleurs, ne pense aucun bien de la vertu formelle, et il a même des phrases très dures pour ce « témoin dégradé de la divinité, faux témoin au service de l'injustice », pour cette « hypocrisie qui préside à la société bourgeoise ». Mais enfin, si les principes abstraits dont disposait encore la bourgeoisie du XIX<sup>e</sup> siècle sont demeurés abstraits, c'est bien sans doute parce qu'elle a négligé de les mettre en pratique, — et les philosophes cette fois n'y sont pour rien, puisque justement ils n'avaient pas encore eu le temps de

les détruire. Or Camus le constate : elle a en effet « usé de cette référence comme d'un alibi, pratiquant en toute occasion les valeurs contraires ». Mais il explique le phénomène par la « corruption essentielle » de cette bourgeoisie et sa « décourageante hypocrisie » : « sa culpabilité à cet égard, ajoute-t-il, est infinie ». Bel élan de moralisme, mais dont on ne voit pas clairement le point d'insertion dans le contexte de la révolte métaphysique. Quelle peut être, au regard du « vrai » révolté, cette culpabilité de toute une classe ? Que peuvent signifier cette corruption *essentielle* et cette hypocrisie *décourageante*, sinon qu'une sorte de fatalité pèse sur le bourgeois, et qu'il n'est ni plus ni moins « coupable » que les autres hommes ? Et cependant il y a bien là, inscrite dans les faits, irréversible, une certaine différence tout à fait essentielle entre le comble du bourgeois et celui du « non-bourgeois » ; mais, dans la perspective qui est la sienne, Camus ne dispose justement d'aucun moyen pour fonder cette différence. Et l'histoire se venge ici de ce qu'il a tout de même tenté de s'en prendre à l'histoire : se refusant à faire intervenir les infrastructures, ne pouvant plus recourir aux aberrations des grands philosophes, le voilà contrainant d'inventer *le péché de classe*. On comprend que M. Marcel Moré, qui l'approuve assez fort dans sa critique de Saint-Just, se sente néanmoins tenu de lui infliger, en théologie, un zéro pointé.

Mais si Camus lui-même, quelle que soit l'explication qu'il en donne, tient pour invincible, au XIX<sup>e</sup> siècle, la corruption de la bourgeoisie, sa propre attitude philosophique se précise dès lors considérablement. Au moment, en effet, où il dénonce comme passage à la terreur et au nihilisme le passage au « règne de l'histoire », l'identification de l'homme à sa seule histoire, il n'oublie pas l'existence de phénomènes massifs d'injustice *interhumaine*, — et il sait en même temps fort bien que toute protestation contre cette injustice demeurera inefficace tant qu'elle ne s'aventurera pas dans la direction même que justement il condamne. Conclusion pratique : il n'y avait rien à faire, et la seule sagesse eût été *le statu quo*.

Toute l'histoire moderne, de 1789 à nos jours, apparaît ainsi, sous la plume d'Albert Camus, comme une reduplication indéfinie de ce déplorable drame qui se situait jadis entre Charlybde et Scylla. Une telle vue comporte sans doute une part de vérité ; mais il faut y joindre un avertissement : c'est surtout lorsqu'on n'est pas soi-même aux prises avec une grande injustice, que l'on peut

redouter, en la combattant, d'en provoquer une plus grande encore.

Je sais bien que Camus n'est point insensible à cette objection. Je crois même entrevoir la réponse qu'il y fait. En apparence elle est double : mais cette dualité, qui va jusqu'à la contradiction, vise à surélever de façon plus persuasive une réponse unique et radicale. Tantôt, en effet, Camus condamne toute recherche de l'efficacité, comme génératrice du Mal historique; tantôt il semble au contraire proposer lui-même certains aménagements de l'histoire, certains types de solutions, qui ne sauraient avoir de sens que dans l'hypothèse d'une relative croyance à l'efficacité. Mais on s'aperçoit alors qu'il n'en persiste pas moins à s'interdire les seuls moyens d'action qui pourraient sauver de l'absurde cette croyance même : ainsi l'efficacité lui paraît-elle acceptable dans la mesure où elle devient inconcevable, où elle ne peut plus être postulée que par une sorte de *credo quia absurdum*. Dans ces conditions, le Père Noël peut descendre sur la Terre, — « la justice est vivante », l'esprit déjà plane « sur des volcans de lumière », et « midi ruisselle sur le mouvement même de l'histoire », éclairant « les chemins de la vraie maîtrise »... La suggestion de Camus, finalement, est qu'il y a un *mystère de l'inefficacité*, et qu'il suffit d'atteindre à l'extrême de celle-ci pour la voir miraculeusement s'inverser et devenir la « véritable » efficacité.

Affrontant la question sous sa forme la plus abrupte, Camus se demande ce que signifie en politique l'attitude de la pure révolte : « Et d'abord est-elle efficace? Il faut répondre sans hésiter qu'elle est seule à l'être aujourd'hui. Il y a deux sortes d'efficacité, celle du typhon et celle de la sève. L'absolutisme historique n'est pas efficace, il est éficient; il a pris et conservé le pouvoir. Une fois muni du pouvoir, il détruit la seule réalité créatrice. L'action intrinsèque et limitée, issue de la révolte, maintient cette réalité et tente seulement de l'étendre de plus en plus. » Le typhon ou la sève... Qui ne choisirait la sève? Nous ne sommes pas des barbares, et s'il est possible d'éviter les grandes bouculades... Il est cependant à craindre que la pure pensée, fût-elle de midi, n'y puisse pas grand chose. Que nous nous abstenions de provoquer nous-mêmes le typhon, peut-être est-ce préférable. Mais d'autres le provoquent, si je comprends bien; on nous le montre, en tout cas, déchaîné, on sur le point de l'être : et la question serait alors de savoir si la sève est réellement « efficace » non pas en elle-même

et dans l'absolu mais *contre le typhon*. Camus ne s'y dérobe point : « Quant à savoir si une telle attitude trouve son expression politique dans le monde contemporain, il est facile d'évoquer, et ceci n'est qu'un exemple, ce qu'on appelle traditionnellement le syndicalisme révolutionnaire. Ce syndicalisme même n'est-il pas inefficace? La réponse est simple... » Très simple, en vérité : car elle revient à dire que le syndicalisme révolutionnaire est seul efficace, — puisqu'il l'a été, par son attachement aux réalités « les plus concrètes », et qu'il pourrait l'être encore... si la « révolution césarienne » n'avait pas « détruit la plupart de ses conquêtes » et « trompé de l'esprit syndicaliste et libertaire ». En d'autres termes : si les réalités les plus concrètes ne s'étaient pas, entre temps, quelque peu compliquées.

Ah ! que le syndicalisme révolutionnaire est donc beau quand il n'a pas besoin d'être révolutionnaire (cf. les pays scandinaves), et que les révolutions étaient donc authentiques lorsqu'elles échouaient ! Allons, il faut en convenir, la puissance qui a écrasé la Commune (la sauvant ainsi d'un terrible succès), la puissance qui a maté la révolte malgache (et n'a-t-elle pas alors arraché ces esclaves à leur affreux destin de futurs maîtres?), la puissance qui mène aujourd'hui le jeu en Europe (et travaille à en écarter tout risque de démesure socialiste), — toutes les puissances de cet ordre, qui ne sont qu'une seule et même puissance, ne comptent pas, ne doivent pas être prises en considération. Aujourd'hui, « le sort du monde ne se joue pas, comme il paraît, dans la lutte entre la production bourgeoise et la production révolutionnaire... Il se joue entre les forces de la révolte et celles de la révolution césarienne » : entre la sève et le typhon. Face à « la révolution triomphante », « la révolte humiliée » doit affirmer son efficacité profonde « par ses contradictions, ses souffrances, ses défaites renouvelées et sa fierté inlassable », — donnant ainsi à la nature humaine « son contenu de douleur et d'espoir ».

\* \*

Voici donc Camus parvenu enfin à son point de départ, à sa « vraie » révolte : celle qui ne risque pas d'aboutir jamais, puisqu'elle s'adresse à cette « condition injuste et incompréhensible », puisqu'elle n'est autre chose que l'existence aux prises avec l'existence et se faisant « révoltante » par sa révolte même contre soi.



Pourquoi, dès lors, ce long détour par l'histoire? Très exactement pour en finir avec l'histoire.

Celle-ci ne semble d'ailleurs pas avoir jamais compté beaucoup dans la pensée de Camus : l'héritage méditerranéen, sans doute, n'y prédisposait guère. Vue des plages africaines, l'histoire proprement dite se confond avec « l'histoire de l'orgueil européen », qui n'est qu'un interminable délire nocturne. Sisyphe savait déjà qu'il ne faut point se laisser prendre au piège de l'action : il faut agir, bien sûr, mais simplement pour agir et sans en attendre aucun résultat, sans nourrir l'illusion de donner un sens à ce qui n'en saurait avoir. La Résistance, toutefois, dut ouvrir dans le système une brèche, par où pénétrèrent quelques illusions : la Libération venue, Camus se crut à l'aise dans l'histoire, au point qu'il entreprit de la moraliser. La Révolution était en marche; elle allait être pure et noble. Mais cette idylle ne dura point : en fait, l'histoire n'était qu'une garce, plus sensible à la violence qu'au langage des vertus; il était temps d'amorcer la rupture. C'est en 1947 que Camus commença d'écrire *L'Homme révolté*.

Seulement, il ne pouvait être question pour lui d'un retour direct à Sisyphe : s'étant laissé prendre par l'histoire, c'est dans l'histoire même qu'il lui fallait désormais se déprendre d'elle. Ce nouveau livre devrait donc traiter de l'histoire, pour montrer qu'elle n'existe pas : plus précisément, il désignerait en elle une sorte de Mal au second degré, une crise de folie de l'homme absurde, la plus redoutable maladie du condamné à mort. De là ce subtil brochage des cartes, qui va justement fournir à Camus un critère pour la détection du Mal historique au sein du Mal absolu : la révolte « métaphysique » nous est présentée, dès les premières pages du livre, sous l'éclairage de la *révolte de l'esclave*. Celle-ci étant en réalité révolte historique, — et protestant contre les structures concrètes d'une société donnée, c'est-à-dire contre un certain type de rapports inter-humains, — implique déjà de tels rapports : elle s'appuie sur le *Misérin* dans le moment même où elle s'élève contre ses perversions. Aussi Camus n'a-t-il pas de peine à en tirer sa règle d'or de la révolte, qu'il énonce sous la forme du cogito cartésien : « Je me révolte, donc nous sommes ». Après cette brève incursion dans une histoire qu'il ne nomme pas, il se bornera par la suite à nommer histoire ce qui n'en sera point. Car il ne s'agira plus désormais que de la révolte métaphysique, qui, elle, est bien incapable de « tirer l'homme de sa solitude » puisque au

contraire elle l'y condamne, dans un face à face interminable et vain avec sa condition.

Cette condition, pour le révolté, n'est autre que Dieu lui-même : un Dieu qu'il s'oppose en s'opposant à lui. Camus n'est certes pas athée : c'est un antithésiste passif. Il ne nie pas Dieu (puisque l'absence d'injustice), il ne prétend pas triompher de lui (ce serait « démesure ») : il ne veut que le mettre au défi, et demeurer sans cesse, à l'égard de ce Maître, l'Esclave révolté. Un étrange esclavage, qui veut seulement « conquérir son être propre et le maintenir à la face de Dieu » : pur conflit métaphysique, d'où sont clairement évacués les hommes et leur histoire. Si Dieu est le Bourreau absolu qui, condamnant l'homme à mort et lui infligeant la torture de l'Absurde, le soumet d'emblée et pour toujours à l'Injustice absolue, il devient certes malaisé de prendre au sérieux les injustices relatives, et plutôt vain de prétendre y remédier : « les enfants mourront toujours injustement, même dans la société parfaite ». Ainsi le révolutionnaire est-il à la fois la victime et la dupe de Dieu, parce qu'il projette de l'égaliser en puissance et qu'il n'y saurait évidemment parvenir. Le révolté, par contre, est la victime qui se dresse dans un permanent défi : celle qui ne donne pas à Dieu la satisfaction de contempler ses échecs, — car elle ne projette rien, et ne saurait donc échouer.

Il reste que cette récrimination contre un Mal irréductible, qui constituait jusqu'alors l'essentiel de la pensée de Camus, se précise ici en une récrimination particulière contre le Mal historique : c'est lui qui pour un temps jouera le premier rôle. Qu'il soit bien entendu, toutefois, qu'il ne procède, chez l'homme, que d'une mauvaise manière de se situer par rapport au Mal absolu : « Il y a un mal, sans doute, que les hommes accumulent dans leur désir forcené d'unité. Mais un autre mal est à l'origine de ce mouvement désordonné. Devant ce mal, devant la mort, l'homme au plus profond de lui-même crie justice. »

\* \*

Devrons-nous conclure que Camus, cette fois encore, limite à cette vaine plainte contre inconnu les vraies ressources de l'« honneur » des hommes? Dans ces conditions, *L'Homme révolté* nous apprendrait seulement que la révolte de Sisyphe a perdu sa pureté

première : elle s'est compromise, elle est devenue intéressée, puis- qu'elle a consenti à se détourner un moment de son fier dialogue avec l'Absurde pour s'en prendre à une *forme parmi d'autres* de la déraison humaine.

Je parviens mal, je l'avoue, à me dégager d'une telle interprétation, que tant de recouplements semblent confirmer : à mes yeux, tout se passe comme si Camus était pour lui-même en quête d'un refuge, et s'efforçait par avance de justifier ici un éventuel « décrochage », une évasion vers quelque définitive retraite où se vouer enfin aux délices révoquées d'une existence sans histoire. Le livre, en tout cas, nous propose de fréquentes manifestations de ce manichéisme qui situe le Mal dans l'histoire et le Bien en dehors d'elle, et qui requiert par conséquent de choisir *contre elle* dans toute la mesure du possible. Comment nier que la révolte soit, et d'une assez radicale manière, *refus de l'histoire*, — lorsqu'on caractérise l'une par la « mesure » et qu'on fait de l'autre le lieu même de la « démesure », du cynisme, de la destruction et de la servitude sans limites, une série indéfinie de « convulsions », « une prodigieuse agonie collective » ?

On pense évidemment ici à cette figure de la conscience que Hegel nomme la « *loi du cœur* », et qui prétend à l'actualisation de cet Universel qu'elle est *immédiatement* pour soi en tant que conscience singulière. « En face du cœur, se dresse une réalité effective » qui est d'une part « une loi par laquelle l'individualité singulière est opprimée, un ordre du monde, ordre de contrainte et de violence » — et d'autre part « une humanité qui ne suit pas la loi du cœur, mais est soumise à une nécessité étrangère ». Cette humanité, par suite, ne vit pas « dans l'unité bienheureuse de la loi avec le cœur » mais « dans un état de séparation et de souffrance cruelles » ; et le cœur considère cet « ordre divin et humain, ordre contraignant », comme « une apparence qui doit perdre ce qui lui est encore associé, c'est-à-dire la puissance contraignante et la réalité effective ». Mais la conscience ne tarde pas à découvrir qu'elle est, en elle-même, cette *réalité effective* tout comme elle est ce *cœur particulier*, puisque celui-ci — dans son opération même pour actualiser sa loi — concourt, avec tous les autres cœurs, à engendrer la réalité effective et ne peut éviter de la reconnaître alors comme sa propre essence. Ainsi « disloquée dans ses retraites les plus intimes », la conscience est devenue effectivement ce qu'elle n'était pas (cette réalité extérieure qu'elle tenait pour une

apparence), mais n'est plus ce qu'elle était (cet Universel immédiat) que de façon inefficace.

La contradiction qu'elle posait entre elle et l'ordre contraignant, c'est en elle-même maintenant qu'il lui faut la vivre, comme « perversion intérieure de soi », comme radicale *étrangeté* par rapport à soi, comme *démence*. Aussi s'efforce-t-elle de projeter hors de soi cette perversion, de la considérer et de l'énoncer comme « un Autre ». C'est alors qu'elle « dénonce l'ordre universel comme une perversion de la loi du cœur et de sa félicité : des prêtres fanatiques, des despotes corrompus aidés de leurs ministres, qui, en humiliant et en opprimant, cherchent à se dédommager de leur propre humiliation, auraient inventé cette perversion exercée pour le malheur sans nom de l'humanité trompée ».

L'« ordre universel », c'est *le cours du monde*. Prenez celui-ci tel qu'il se présente à nous aujourd'hui, traduisez « prêtres fanatiques » par « militants révolutionnaires » et « despotes corrompus » par « dirigeants communistes » (bien qu'il doive être possible, à vrai dire, d'envisager d'autres traductions...), — et vous aurez une assez valable approche du type de protestation qu'on voit apparaître chez Camus, contre les urgences de notre histoire.

Je sais bien que cette interprétation paraît être contestée par certains passages du livre, où Camus insiste au contraire avec beaucoup de force sur l'obligation faite à l'homme de n'ignorer point l'histoire, car ce serait « nier le réel » en choisissant « l'inefficacité de l'abstention » : « ... ce temps est le nôtre, et comment le renier ? Si notre histoire est notre enfer, nous ne saurions en détourner la face. Cette horreur ne peut être éludée, mais assumée pour être dépassée, par ceux-là mêmes qui l'ont vécue dans la lucidité, non par ceux qui, l'ayant provoquée, se croient en droit de prononcer le jugement ». Par quel sortilège, toutefois, de telles déclarations parviennent-elles encore à inquiéter plus qu'elles ne rassurent ? C'est, à vrai dire, qu'on y décèle de mieux en mieux l'indication d'une attitude assez semblable, vis-à-vis de l'histoire, à celle que Camus préconisait déjà à l'égard du Mal absolu : l'attitude, digne et systématiquement inopérante, du « face à face » révolté. L'histoire est une variété de l'Absurde ? Soit : il convient donc de maintenir l'histoire, — c'est-à-dire de maintenir en nous l'amère pensée de son existence... mais en se gardant d'y rien entreprendre : « Certes le révolté ne nie pas l'histoire qui l'entoure, c'est en elle qu'il essaie de s'affirmer. Mais il se trouve devant elle

comme l'artiste devant le réel, il la repousse sans s'y dérober. » Comment, là encore, ne pas évoquer Hegel, et les caractéristiques de la « belle âme » ? « La conscience vit dans l'angoisse de souiller la splendeur de son infériorité par l'action et l'être-là, et pour préserver la pureté de son cœur elle fait le contact de l'efficacité et persiste dans l'impuissance entêtée... Son opération est aspiration nostalgique... » L'évocation nous est d'ailleurs proposée par Camus lui-même, dans ce passage de son livre où il prend parti pour « les droits et la grandeur de ce que Hegel nommait ironiquement la belle âme ». Et sans doute l'ironie hégélienne, en soi-même, importe-t-elle assez peu : l'ennui serait qu'elle exprimât une ironie de fait, inscrite dans l'ambiguïté même de notre condition historique.

L'espoir de Camus serait-il vraiment de supprimer le « cours du monde » par le refus de toute entreprise dans le monde ? Il reproche aux staliniens (mais aussi à l'existentialisme...) d'être totalement prisonniers de l'histoire : mais ils ne le sont pas plus que lui, ils le sont seulement d'une autre manière. Et l'on ne peut sans contradiction considérer leur comportement historique comme privé de tout principe transcendant à l'histoire, — quand par ailleurs on leur a fait grief de privilégier, chez Marx, le « prophétisme » de sa pensée aux dépens de son aspect critique : pour pouvoir projeter cette « synthèse » ultime que doit être la société sans classes, il faut bien qu'ils soient à la fois, par rapport à l'histoire, « en » elle et « en dehors » d'elle. Comme tout le monde, à vrai dire, — bien que la possibilité de concrétiser ce dépassement de l'histoire, et de lui faire produire des effets dans le monde, varie suivant les contours objectifs de chaque situation particulière... Il reste, bien sûr, qu'à partir de n'importe quelle situation, et les supposât-on presque fictifs, certains projets visent expressément un avenir historique cependant que d'autres se contentent d'un avenir individuel. Mais alors c'est de deux choses l'une : ou bien Camus préconise un type de projet strictement individualiste, ou bien il lui faut reconnaître qu'il se trouve exactement dans le cas du révolutionnaire, même stalinien, et que la seule différence entre eux porte sur la définition de l'avenir qu'ils projettent et sur les moyens qu'ils croient pouvoir mettre en jeu pour le réaliser. Ici doivent intervenir des critères qui ne sauraient être objectifs : chacun se donne les siens, — et si même il les reçoit d'autrui, ou de la tradition, il faut bien qu'à son tour il les choisisse et leur donne

valeur. Cessera-t-il, pour faire ce choix, d'être une conscience historiquement située ? Si d'une certaine manière nous sommes en dehors de l'histoire, c'est qu'en même temps que nous sommes en elle, elle n'est que par nous. Le « cours du monde » est à la fois notre prison et notre œuvre : ainsi n'est-il jamais, pleinement, ni l'une ni l'autre. C'est nous qui lui assurons une relative consistance en dépassant chacun de ses événements vers une signification d'ensemble, qui est à la fois postulation d'un certain futur et dévoilement d'un certain passé et d'un certain présent. L'histoire nous prend, mais nous la comprenons ; nous ne cessons de la faire, mais elle nous fait, aussi, — et le risque est sérieux, pour nous, d'être par elle assez souvent « refaits ». Or il est vrai que Camus, justement, tend à nous proposer de ne l'être jamais, par le moyen de ne rien entreprendre : mais ce principe négatif ne saurait fournir aucun critère pour le comportement pratique, puisqu'il s'agit, précisément, de ne plus se comporter du tout. En fait, une telle attitude est intenable : aussi le principe doit-il bientôt admettre un contenu réel. Il cesse alors de paraître situé au-delà de l'histoire, et n'exprime plus qu'un des sens selon lesquels il faut bien qu'en fin de compte tout homme consente à vivre l'histoire. Si la révolte de Camus se veut délibérément statique, elle ne peut plus concerner que Camus lui-même. Si peu qu'elle prétende, par contre, à influer sur le cours du monde, il lui faut entrer dans le jeu, s'insérer dans le contexte historique, y déterminer ses objectifs, y choisir ses adversaires... Mais quel est alors le principe transcendant qui ordonne à Camus de diriger sa révolte contre les révolutions, — et, pratiquement, contre elles seules ?

Maintenue vive au cœur d'un projet révolutionnaire, la révolte peut sans doute contribuer à la santé de l'entreprise, en ne cessant d'y manifester cette sorte d'exigence absolue et d'impatiente générosité (cet amour des hommes vivants, si bien dit par Camus) qui est le ressort même de son authenticité. Et l'on ne méconnaît pas que celle-ci est en permanence exposée à de redoutables mystifications : mais la pire illusion ne serait-elle pas dans le projet d'une révolte pure et ne reposant que sur soi ? En prétendant modérer l'histoire, et en n'y saisissant la « démesure » que sous sa forme révolutionnaire, le révolté ne se rendra-t-il pas complice, bon gré mal gré, de cette autre frénésie, de sens inverse, dont la suppression constitue le but même et le plus véritable sens de l'entreprise révolutionnaire ? A nos regards incorrigiblement bourgeois, il est

bien possible que le capitalisme offre un visage moins « convulsé » que le stalinisme : mais quel visage offre-t-il au mineur de fond, au fonctionnaire sanctionné pour faits de grève, au Malgache torturé par la police, au Vietnamien « nettoyé » au napalm, au Tunisien « ratisé » par la Légion ?

\* \* \*

Or il est certain qu'on n'imagine pas volontiers, chez Camus, la moindre indifférence à l'égard de ces crimes constants, moins truenx, sans excuse, grâce auxquels — en attendant mieux — notre civilisation croit pouvoir se survivre. Et c'est bien, d'ailleurs, au moment même où on le soupçonnait de jouer à l'écrivain et de n'exprimer plus, sous de trop belles phrases, que d'assez inconsistantes pensées, — c'est alors, soudain, que vient le saisissement d'entendre, toute proche, cette voix si humaine et chargée d'un si réel tourment... Ce tourment avait, je le crains, les plus fortes chances de nous concerner tous. Pourquoi nous l'avoir rendu si parfaitement étranger, en sacrifiant sa réalité même à cette pseudo-philosophie d'une pseudo-histoire des « révolutions » ? *L'Homme révolté*, c'est d'abord un grand livre manqué : de là, précisément, le mythe auquel il a bientôt donné lieu. On implore ici Camus de ne point céder à la fascination, et de retrouver en soi cet accent personnel — par où son œuvre nous demeure, malgré tout, irremplaçable.

Francis JEANSON.

Maurice Nadeau.

## ANDRÉ STIL, PRIX STALINE

Le Prix Staline, accordé jusqu'à présent à des écrivains d'un certain renom : Ehrenbourg, Fadéev ou Anna Seghers, est venu couronner cette année un inconnu de chez nous : André Stil. Le fait est d'autant plus curieux que, comme on se plait à le faire remarquer, notre concitoyen est le premier Français à mériter cette distinction, avant même les vétérans Aragon, Elsa Triolet et Paul Eluard. La grâce du Père frappe où elle veut.

L'ouvrage primé : *Le Premier Choc*<sup>1</sup>, dont le premier tome seulement avait paru au moment de l'attribution du Prix, possède-rail-il des qualités éblouissantes ? Les panégyristes des *Lettres françaises* et de *L'Humanité*, tout en clamant une juste fierté nationale, n'osent eux-mêmes trop l'assurer. André Stil, disent-ils, est un bon écrivain qui fait tous les jours des progrès. C'est l'un des meilleurs représentants de cette classe ouvrière française qui... de cette culture nouvelle dont, face à la décadence de la culture bourgeoise, etc.

En fait, André Stil, qui vient de l'enseignement, est rédacteur en chef de *L'Humanité*. Il a débuté en littérature, voici quelques années, par un récit sur la vie des mineurs du Nord et du Pas-de-Calais au moment où ils menaient leurs grandes grèves. Il a présenté l'albana de reproductions de Fougerson relatives au même sujet et publié en 1950 un recueil d'« histoires pour la paix » : *La Seine a pris la mer*. Son roman, dont le second tome vient de paraître, s'achèvera avec un troisième actuellement en préparation. Cité en exemple par la plus haute instance du monde communiste, il peut être intéressant de chercher, par une lecture attentive de son ouvrage les raisons précises de sa mise en vedette.

L'action de *Au Châteaueu d'Eau*, le volume distingué, se déroule dans un port du sud-ouest, vraisemblablement Bordeaux, où, en vertu des dispositions du Pacte Atlantique, les Américains ont établi leurs bases. Les personnages mis en scène sont, principalement, des

1. *Le Premier choc* : I. *Au Châteaueu d'Eau* ; II. *Le Coup du canon* (Les Éditions Français Réunis).