ad usum
J. M. Louis.

L'HOMME RÉVOLTÉ

ALBERT CAMUS

L'HOMME RÉVOLTÉ

GALLIMARD
162e édition

Il a été tiré de l'édition originale de cet ouvrage mille huit cent soixante-cinq exemplaires, savoir : quarante-cinq exemplaires sur Hollande Van Gelder, dont quarante numérotés de 1 *à* 40 *et cinq, hors commerce, marqués de* A *à* E; *deux cent soixante exemplaires sur vélin pur fil des Papeteries Lafuma-Navarre, dont deux cent cinquante numérotés de* 41 *à* 290 *et dix, hors commerce, marqués de* F *à* O; *mille cinq cent cinquante exemplaires sur alfama des Papeteries du Marais, reliés d'après la maquette de Mario Prassinos, dont mille cinq cents numérotés de* 291 *à* 1.790 *et cinquante, hors commerce, numérotés de* 1.791 *à* 1.840.

Il a été tiré en outre dix exemplaires hors commerce sur Madagascar, réservés à l'auteur, numérotés de I *à* X.

PQ
2605
.A3734
.H6

Tous droits de traduction, de reproduction et d'adaptation réservés pour tous les pays, y compris la Russie.
© *1951 Librairie Gallimard.*

L'erreur de toute une époque a été d'énoncer, ou de supposer énoncées, des règles générales d'action à partir d'une émotion désespérée, dont le mouvement propre, en tant qu'émotion, était de se dépasser. Les grandes souffrances, comme les grands bonheurs, peuvent être au début d'un raisonnement. Ce sont des intercesseurs. Mais on ne saurait les retrouver et les maintenir tout au long de ces raisonnements. Si donc il était légitime de tenir compte de la sensibilité absurde, de faire le diagnostic d'un mal tel qu'on le trouve en soi et chez les autres, il est impossible de voir dans cette sensibilité, et dans le nihilisme qu'elle suppose, rien d'autre qu'un point de départ, une critique vécue, l'équivalent, sur le plan de l'existence, du doute systématique. Après quoi, il faut briser les jeux fixes du miroir et entrer dans le mouvement irrésistible par lequel l'absurde se dépasse lui-même.

Le miroir brisé, il ne reste rien qui puisse nous servir pour répondre aux questions du siècle. L'absurde, comme le doute méthodique, a fait table rase. Il nous laisse dans l'impasse. Mais, comme le doute, il peut, en revenant sur lui, orienter une nouvelle recherche. Le raisonnement se poursuit alors de la même façon. Je crie que je ne crois à rien et que tout est absurde, mais je ne puis douter de mon cri et il me faut au moins croire à ma protestation. La première et la seule évidence qui me soit ainsi donnée, à l'intérieur de l'expérience absurde, est la révolte. Privé de toute science, pressé de tuer ou de consentir qu'on tue, je ne dispose que de cette évidence qui se renforce encore du déchirement où je me trouve. La révolte naît du spectacle de la déraison, devant une condition injuste et incompréhensible. Mais son élan aveugle revendique l'ordre au milieu du chaos et l'unité au cœur même de ce qui fuit et disparaît. Elle crie, elle exige, elle veut que le scandale cesse et

que se fixe enfin ce qui jusqu'ici s'écrivait sans trêve sur la mer. Son souci est de transformer. Mais transformer, c'est agir, et agir, demain, sera tuer, alors qu'elle ne sait pas si le meurtre est légitime. Elle engendre justement les actions qu'on lui demande de légitimer. Il faut donc bien que la révolte tire ses raisons d'elle-même, puisqu'elle ne peut les tirer de rien d'autre. Il faut qu'elle consente à s'examiner pour apprendre à se conduire.

Deux siècles de révolte, métaphysique ou historique, s'offrent justement à notre réflexion. Un historien, seul, pourrait prétendre à exposer en détail les doctrines et les mouvements qui s'y succèdent. Du moins, il doit être possible d'y chercher un fil conducteur. Les pages qui suivent proposent seulement quelques repères historiques et une hypothèse de lecture. Cette hypothèse n'est pas la seule possible; elle est loin, d'ailleurs, de tout éclairer. Mais elle explique, en partie, la direction et, presque entièrement, la démesure de notre temps. L'histoire prodigieuse qui est évoquée ici est l'histoire de l'orgueil européen.

La révolte, en tout cas, ne pouvait nous fournir ses raisons qu'au terme d'une enquête sur ses attitudes, ses prétentions et ses conquêtes. Dans ses œuvres se trouvent peut-être la règle d'action que l'absurde n'a pu nous donner, une indication au moins sur le droit ou le devoir de tuer, l'espoir enfin d'une création. L'homme est la seule créature qui refuse d'être ce qu'elle est. La question est de savoir si ce refus ne peut l'amener qu'à la destruction des autres et de lui-même, 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 raisonnable.

On notera d'abord que le mouvement de révolte n'est pas, dans son essence, un mouvement égoïste. Il peut avoir sans doute des déterminations égoïstes. Mais on se révoltera aussi bien contre le mensonge que contre l'oppression. En outre, à partir de ces déterminations, et dans son élan le plus profond, le révolté ne préserve rien puisqu'il met tout en jeu. Il exige sans doute pour lui-même le respect, mais dans la mesure où il s'identifie avec une communauté naturelle.

Remarquons ensuite que la révolte ne naît pas seulement, et forcément, chez l'opprimé, mais qu'elle peut naître aussi au spectacle de l'oppression dont un autre est victime. Il y a donc, dans ce cas, identification à l'autre individu. Et il faut préciser qu'il ne s'agit pas d'une identification psychologique, subterfuge par lequel l'individu sentirait en imagination que c'est à lui que l'offense s'adresse. Il peut arriver au contraire qu'on ne supporte pas de voir infliger à d'autres des offenses que nous-mêmes avons subies sans révolte. Les suicides de protestation, au bagne, parmi les terroristes russes dont on fouettait les camarades, illustrent ce grand mouvement. Il ne s'agit pas non plus du sentiment de la communauté des intérêts. Nous pouvons trouver révoltante, en effet, l'injustice imposée à des hommes que nous considérons comme des adversaires. Il y a seulement identification de destinées et prise de parti. L'individu n'est donc pas, à lui seul, cette valeur qu'il veut défendre. Il faut, au moins, tous les hommes pour la composer. Dans la révolte, l'homme se dépasse en autrui et, de ce point de vue, la solidarité humaine est métaphysique. Simplement, il ne s'agit pour le moment que de cette sorte de solidarité qui naît dans les chaînes.

On peut encore préciser l'aspect positif de la valeur présumée par toute révolte en la comparant

à une notion toute négative comme celle du ressentiment, telle que l'a définie Scheler [1]. En effet, le mouvement de révolte est plus qu'un acte de revendication, au sens fort du mot. Le ressentiment est très bien défini par Scheler comme une auto-intoxication, la sécrétion néfaste, en vase clos, d'une impuissance prolongée. La révolte au contraire fracture l'être et l'aide à déborder. Elle libère des flots qui, de stagnants, deviennent furieux. Scheler lui-même met l'accent sur l'aspect passif du ressentiment, en remarquant la grande place qu'il tient dans la psychologie des femmes, vouées au désir et à la possession. A la source de la révolte, il y a au contraire un principe d'activité surabondante et d'énergie. Scheler a raison aussi de dire que l'envie colore fortement le ressentiment. Mais on envie ce qu'on n'a pas, tandis que le révolté défend ce qu'il est. Il ne réclame pas seulement un bien qu'il ne possède pas ou dont on l'aurait frustré. Il vise à faire reconnaître quelque chose qu'il a, et qui a déjà été reconnu par lui, dans presque tous les cas, comme plus important que ce qu'il pourrait envier. La révolte n'est pas réaliste. Toujours selon Scheler, le ressentiment, selon qu'il croît dans une âme forte ou faible, devient arrivisme ou aigreur. Mais, dans les deux cas, on veut être autre qu'on est. Le ressentiment est toujours ressentiment contre soi. Le révolté, au contraire, dans son premier mouvement, refuse qu'on touche à ce qu'il est. Il lutte pour l'intégrité d'une partie de son être. Il ne cherche pas d'abord à conquérir, mais à imposer.

Il semble enfin que le ressentiment se délecte d'avance d'une douleur qu'il voudrait voir ressentie par l'objet de sa rancune. Nietzsche et Scheler ont raison de voir une belle illustration de cette sensibi-

1. *L'Homme du ressentiment.* N. R. F.

époques et les civilisations, en effet, les raisons pour lesquelles on se révolte semblent changer. Il est évident qu'un paria hindou, un guerrier de l'empire Inca, un primitif de l'Afrique centrale, ou un membre des premières communautés chrétiennes n'avaient pas la même idée de la révolte. On pourrait même établir, avec une probabilité extrêmement grande, que la notion de révolte n'a pas de sens dans ces cas précis. Cependant un esclave grec, un serf, un condottiere de la Renaissance, un bourgeois parisien de la Régence, un intellectuel russe des années 1900 et un ouvrier contemporain, s'ils pouvaient différer sur les raisons de la révolte, s'accorderaient sans aucun doute sur sa légitimité. Autrement dit, le problème de la révolte semble ne prendre de sens précis qu'à l'intérieur de la pensée occidentale. On pourrait être plus explicite encore en remarquant, avec Scheler, que l'esprit de révolte s'exprime difficilement dans les sociétés où les inégalités sont très grandes (régime des castes hindoues) ou, au contraire, dans celles où l'égalité est absolue (certaines sociétés primitives). En société, l'esprit de révolte n'est possible que dans les groupes où une égalité théorique recouvre de grandes inégalités de fait. Le problème de la révolte n'a donc de sens qu'à l'intérieur de notre société occidentale. On pourrait être tenté alors d'affirmer qu'il est relatif au développement de l'individualisme si les remarques précédentes ne nous avaient mis en garde contre cette conclusion.

Sur le plan de l'évidence, tout ce qu'on peut tirer de la remarque de Scheler, en effet, c'est que, par la théorie de la liberté politique, il y a, au sein de nos sociétés, accroissement dans l'homme de la notion d'homme et, par la pratique de cette même liberté, insatisfaction correspondante. La liberté de fait ne s'est pas accrue proportionnellement à la conscience que l'homme en a prise. De cette observation, on ne

peut déduire que ceci : la révolte est le fait de l'homme informé, qui possède la conscience de ses droits. Mais rien ne nous permet de dire qu'il s'agit seulement des droits de l'individu. Au contraire, il semble bien, par la solidarité déjà signalée, qu'il s'agisse d'une conscience de plus en plus élargie que l'espèce humaine prend d'elle-même au long de son aventure. En fait, le sujet inca ou le paria ne se posent pas le problème de la révolte, parce qu'il a été résolu pour eux dans une tradition, et avant qu'ils aient pu se le poser, la réponse étant le sacré. Si, dans le monde sacré, on ne trouve pas le problème de la révolte, c'est qu'en vérité on n'y trouve aucune problématique réelle, toutes les réponses étant données en une fois. La métaphysique est remplacée par le mythe. Il n'y a plus d'interrogations, il n'y a que des réponses et des commentaires éternels, qui peuvent alors être métaphysiques. Mais avant que l'homme entre dans le sacré, et pour qu'il y entre aussi bien, ou dès qu'il en sort, et pour qu'il en sorte aussi bien, il est interrogation et révolte. L'homme révolté est l'homme situé avant ou après le sacré, et appliqué à revendiquer un ordre humain où toutes les réponses soient humaines, c'est-à-dire raisonnablement formulées. Dès ce moment, toute interrogation, toute parole, est révolte, alors que, dans le monde du sacré, toute parole est action de grâces. Il serait possible de montrer ainsi qu'il ne peut y avoir pour un esprit humain que deux univers possibles, celui du sacré (ou, pour parler le langage chrétien, de la grâce [1]), et celui de la révolte. La disparition de l'un équivaut à l'apparition de l'autre quoique cette apparition puisse se faire sous des

1. Bien entendu, il y a une révolte métaphysique au début du christianisme, mais la résurrection du Christ, l'annonce de la parousie et le royaume de Dieu interprété comme une promesse de vie éternelle, sont les réponses qui la rendent inutile.

formes déconcertantes. Là encore, nous retrouvons le *Tout ou Rien*. L'actualité du problème de la révolte tient seulement au fait que des sociétés entières ont voulu prendre aujourd'hui leur distance par rapport au sacré. Nous vivons dans une histoire désacralisée. L'homme, certes, ne se résume pas à l'insurrection. Mais l'histoire d'aujourd'hui, par ses contestations, nous force à dire que la révolte est l'une des dimensions essentielles de l'homme. Elle est notre réalité historique. A moins de fuir la réalité, il nous faut trouver en elle nos valeurs. Peut-on, loin du sacré, et de ses valeurs absolues, trouver la règle d'une conduite? telle est la question posée par la révolte.

Nous avons pu déjà enregistrer la valeur confuse qui naît à cette limite où se tient la révolte. Nous avons maintenant à nous demander si cette valeur se retrouve dans les formes contemporaines de la pensée et de l'action révoltées, et, si elle s'y trouve, à préciser son contenu. Mais, remarquons-le avant de poursuivre, le fondement de cette valeur est la révolte elle-même. La solidarité des hommes se fonde sur le mouvement de révolte et celui-ci, à son tour, ne trouve de justification que dans cette complicité. Nous serons donc en droit de dire que toute révolte qui s'autorise à nier ou à détruire cette solidarité perd du même coup le nom de révolte et coïncide en réalité avec un consentement meurtrier. De même cette solidarité, hors du sacré, ne prend vie qu'au niveau de la révolte. Le vrai drame de la pensée révoltée est alors annoncé. Pour être, l'homme doit se révolter, mais sa révolte doit respecter la limite qu'elle découvre en elle-même et où les hommes, en se rejoignant, commencent d'être. La pensée révoltée ne peut donc se passer de mémoire : elle est une tension perpétuelle. En la suivant dans ses œuvres et

dans ses actes, nous aurons à dire, chaque fois, si elle reste fidèle à sa noblesse première ou si, par lassitude et folie, elle l'oublie au contraire, dans une ivresse de tyrannie ou de servitude.

En attendant, voici le premier progrès que l'esprit de révolte fait faire à une réflexion d'abord pénétrée de l'absurdité et de l'apparente stérilité du monde. Dans l'expérience absurde, la souffrance est individuelle. A partir du mouvement de révolte, elle a conscience d'être collective, elle est l'aventure de tous. Le premier progrès d'un esprit saisi d'étrangeté est donc de reconnaître qu'il partage cette étrangeté avec tous les hommes et que la réalité humaine, dans sa totalité, souffre de cette distance par rapport à soi et au monde. Le mal qui éprouvait un seul homme devient peste collective. 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 la première valeur. Je me révolte, donc nous sommes.

l'inexpiable. Chez Lucrèce, déjà, le meurtre de l'homme n'est qu'une réponse au meurtre divin. Et ce n'est pas un hasard si le poème de Lucrèce se termine sur une prodigieuse image de sanctuaires divins gonflés des cadavres accusateurs de la peste.

Ce langage nouveau ne peut se comprendre sans la notion d'un dieu personnel qui commence à se former lentement dans la sensibilité des contemporains d'Épicure, et de Lucrèce. C'est au dieu personnel que la révolte peut demander personnellement des comptes. Dès qu'il règne, elle se dresse, dans sa résolution la plus farouche et prononce le non définitif. Avec Caïn, la première révolte coïncide avec le premier crime. L'histoire de la révolte, telle que nous la vivons aujourd'hui, est bien plus celle des enfants de Caïn que des disciples de Prométhée. En ce sens, c'est le Dieu de l'Ancien Testament, surtout, qui mobilisera l'énergie révoltée. Inversement, il faut se soumettre au Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob quand on a achevé, comme Pascal, la carrière de l'intelligence révoltée. L'âme qui doute le plus aspire au plus grand jansénisme.

De ce point de vue, le Nouveau Testament peut être considéré comme une tentative de répondre, par avance, à tous les Caïn du monde, en adoucissant la figure de Dieu, et en suscitant un intercesseur entre lui et l'homme. Le Christ est venu résoudre deux problèmes principaux, le mal et la mort, qui sont précisément les problèmes des révoltés. Sa solution a consisté d'abord à les prendre en charge. Le dieu homme souffre aussi, avec patience. Le mal ni la mort ne lui sont plus absolument imputables, puisqu'il est déchiré et meurt. La nuit du Golgotha n'a autant d'importance dans l'histoire des hommes que parce que dans ces ténèbres la divinité, abandonnant ostensiblement ses privilèges traditionnels,

hommes-dieux. On connaît sa solution : Ivan laissera tuer son père. Trop profond pour se suffire du paraître, trop sensible pour agir, il se contentera de laisser faire. Mais il deviendra fou. L'homme qui ne comprenait pas comment on pouvait aimer son prochain ne comprend pas non plus comment on peut le tuer. Coincé entre une vertu injustifiable et un crime inacceptable, dévoré de pitié et incapable d'amour, solitaire privé du secourable cynisme, la contradiction tuera cette intelligence souveraine. « J'ai un esprit terrestre, disait-il. A quoi bon vouloir comprendre ce qui n'est pas de ce monde? » Mais il ne vivait que pour ce qui n'est pas de ce monde, et cet orgueil d'absolu l'enlevait précisément à la terre dont il n'aimait rien.

Ce naufrage n'empêche pas, du reste, que, le problème posé, la conséquence devait suivre : la révolte est désormais en marche vers l'action. Ce mouvement est indiqué déjà par Dostoïevski, avec une intensité prophétique, dans la légende du Grand Inquisiteur. Ivan, finalement, ne sépare pas la création de son créateur. « Ce n'est pas Dieu que je repousse, dit-il, c'est la création. » Autrement dit, c'est Dieu le père, inséparable de ce qu'il a créé [1]. Son projet d'usurpation reste donc tout moral. Il ne veut rien réformer dans la création. Mais la création étant ce qu'elle est, il en tire le droit de s'affranchir moralement, et les autres hommes avec lui. A partir du moment, au contraire, où l'esprit de révolte, acceptant le « tout est permis » et le « tous ou personne », visera à refaire la création pour assurer la royauté et la divinité des hommes, à partir du moment où la révolution métaphysique s'étendra du

1. Ivan accepte de laisser tuer son père, précisément. Il choisit l'attentat contre la nature et la procréation. Ce père d'ailleurs est infâme. Entre Ivan et le dieu d'Aliocha, la figure repoussante du père Karamazov se glisse constamment.

moral au politique, une nouvelle entreprise, de portée incalculable, commencera, née elle aussi, il faut le remarquer, du même nihilisme. Dostoïevski, prophète de la nouvelle religion, l'avait prévue et annoncée : « Si Aliocha avait conclu qu'il n'y a ni Dieu ni immortalité, il serait tout de suite devenu athée et socialiste. Car le socialisme, ce n'est pas seulement la question ouvrière, c'est surtout la question de l'athéisme, de son incarnation contemporaine, la question de la tour de Babel, qui se construit sans Dieu, non pour atteindre les cieux de la terre, mais pour abaisser les cieux jusqu'à la terre [1]. »

Après cela, Aliocha peut en effet traiter Ivan, avec attendrissement, de « vrai blanc-bec ». Celui-ci s'essayait seulement à la maîtrise de soi et n'y parvenait pas. D'autres, plus sérieux, viendront, qui, partis de la même négation désespérée, vont exiger l'empire du monde. Ce sont les Grands Inquisiteurs qui emprisonnent le Christ et viennent lui dire que sa méthode n'est pas la bonne, que le bonheur universel ne peut s'obtenir par la liberté immédiate de choisir entre le bien et le mal, mais par la domination et l'unification du monde. Il faut régner d'abord, et conquérir. Le royaume des cieux viendra, en effet, sur terre, mais les hommes y régneront, quelques-uns d'abord qui seront les Césars, ceux qui ont compris les premiers, et tous les autres ensuite, avec le temps. L'unité de la création se fera, par tous les moyens, puisque tout est permis. Le Grand Inquisiteur est vieux et las, car sa science est amère. Il sait que les hommes sont plus paresseux que lâches et qu'ils préfèrent la paix et la mort à la liberté de discerner le bien et le mal. Il a pitié, une pitié froide, de ce prisonnier silencieux que l'histoire dément sans

1. *Id.* « Ces questions (Dieu et l'immortalité) sont les mêmes que les questions socialistes, mais envisagées sous un autre angle. »

trêve. Il le presse de parler, de reconnaître ses torts et de légitimer, en un sens, l'entreprise des Inquisiteurs et des Césars. Mais le prisonnier se tait. L'entreprise se poursuivra donc sans lui; on le tuera. La légitimité viendra à la fin des temps quand le royaume des hommes sera assuré. « L'affaire n'est qu'au début, elle est loin d'être terminée, et la terre aura encore beaucoup à souffrir, mais nous atteindrons notre but, nous serons César, alors nous songerons au bonheur universel. »

Le prisonnier, depuis lors, a été exécuté; seuls règnent les Grands Inquisiteurs qui écoutent « l'esprit profond, l'esprit de destruction et de mort ». Les Grands Inquisiteurs refusent fièrement le pain du ciel et la liberté et offrent le pain de la terre sans la liberté. « Descends de la croix et nous croirons en toi », criaient déjà leurs policiers sur le Golgotha. Mais il n'est pas descendu et, même, au moment le plus torturé de l'agonie, il s'est plaint à Dieu d'avoir été abandonné. Il n'y a donc plus de preuves, mais la foi et le mystère, que les révoltés repoussent, et que les Grands Inquisiteurs bafouent. Tout est permis et les siècles du crime se sont préparés à cette minute bouleversée. De Paul à Staline, les papes qui ont choisi César ont préparé la voie aux Césars qui ne choisissent qu'eux-mêmes. L'unité du monde qui ne s'est pas faite avec Dieu tentera désormais de se faire contre Dieu.

Mais nous n'en sommes pas encore là. Pour le moment, Ivan ne nous offre que le visage défait du révolté aux abîmes, incapable d'action, déchiré entre l'idée de son innocence et la volonté du meurtre. Il hait la peine de mort parce qu'elle est l'image de la condition humaine et, en même temps, il marche vers le crime. Pour avoir pris le parti des hommes, il reçoit en partage la solitude. La révolte de la raison, avec lui, s'achève en folie.

enfin à son compte la « difformité antisémite » qu'il n'a cessé de mépriser.

Il avait cru au courage uni à l'intelligence, et c'est là ce qu'il appelait la force. On a tourné, en son nom, le courage contre l'intelligence; et cette vertu qui fut véritablement la sienne s'est ainsi transformée en son contraire : la violence aux yeux crevés. Il avait confondu liberté et solitude, selon la loi d'un esprit fier. Sa « solitude profonde de midi et de minuit » s'est pourtant perdue dans la foule mécanisée qui a fini par déferler sur l'Europe. Défenseur du goût classique, de l'ironie, de la frugale impertinence, aristocrate qui a su dire que l'aristocratie consiste à pratiquer la vertu sans se demander pourquoi, et qu'il faut douter d'un homme qui aurait besoin de raisons pour rester honnête, fou de droiture (« cette droiture devenue un instinct, une passion »), serviteur obstiné de cette « équité suprême de la suprême intelligence qui a pour ennemi mortel le fanatisme », son propre pays, trente-trois ans après sa mort, l'a érigé en instituteur de mensonge et de violence et a rendu haïssables des notions et des vertus que son sacrifice avait faites admirables. Dans l'histoire de l'intelligence, exception faite pour Marx, l'aventure de Nietzsche n'a pas d'équivalent; nous n'aurons jamais fini de réparer l'injustice qui lui a été faite. On connaît sans doute des philosophies qui ont été traduites, et trahies, dans l'histoire. Mais jusqu'à Nietzsche et le national socialisme, il était sans exemple qu'une pensée tout entière éclairée par la noblesse et les déchirements d'une âme exceptionnelle ait été illustrée aux yeux du monde par une parade de mensonges, et par l'affreux entassement des cadavres concentrationnaires. La prédication de la surhumanité aboutissant à la fabrication méthodique des sous-hommes, voilà le fait qui doit sans doute être dénoncé, mais qui

et tragiques, n'est et ne peut être qu'une longue protestation contre la mort, une accusation enragée de cette condition régie par la peine de mort généralisée. Dans tous les cas que nous avons rencontrés, la protestation, chaque fois, s'adresse à tout ce qui, dans la création, est dissonance, opacité, solution de continuité. Il s'agit donc, pour l'essentiel, d'une interminable revendication d'unité. Le refus de la mort, le désir de durée et de transparence, sont les ressorts de toutes ces folies, sublimes ou puériles. Est-ce seulement le lâche et personnel refus de mourir? Non, puisque beaucoup de ces rebelles ont payé ce qu'il fallait pour être à la hauteur de leur exigence. Le révolté ne demande pas la vie, mais les raisons de la vie. Il refuse la conséquence que la mort apporte. Si rien ne dure, rien n'est justifié, ce qui meurt est privé de sens. Lutter contre la mort, revient à revendiquer le sens de la vie, à combattre pour la règle et pour l'unité.

La protestation contre le mal qui est au cœur même de la révolte métaphysique est significative à cet égard. Ce n'est pas la souffrance de l'enfant qui est révoltante en elle-même, mais le fait que cette souffrance ne soit pas justifiée. Après tout, la douleur, l'exil, la claustration, sont quelquefois acceptés quand la médecine ou le bon sens nous en persuadent. Aux yeux du révolté, ce qui manque à la douleur du monde, comme aux instants de son bonheur, c'est un principe d'explication. L'insurrection contre le mal demeure, avant tout, une revendication d'unité. Au monde des condamnés à mort, à la mortelle opacité de la condition, le révolté oppose inlassablement son exigence de vie et de transparence définitives. Il est à la recherche, sans le savoir, d'une morale ou d'un sacré. La révolte est une ascèse, quoique aveugle. Si le révolté blasphème alors, c'est dans l'espoir du nouveau dieu.

Il s'ébranle sous le choc du premier et du plus profond des mouvements religieux, mais il s'agit d'un mouvement religieux déçu. Ce n'est pas la révolte en elle-même qui est noble, mais ce qu'elle exige, même si ce qu'elle obtient est encore ignoble.

Du moins faut-il savoir reconnaître ce qu'elle obtient d'ignoble. Chaque fois qu'elle déifie le refus total de ce qui est, le non absolu, elle tue. Chaque fois qu'elle accepte aveuglément ce qui est, et qu'elle crie le oui absolu, elle tue. La haine du créateur peut tourner en haine de la création ou en amour exclusif et provocant de ce qui est. Mais dans les deux cas, elle débouche sur le meurtre et perd le droit d'être appelée révolte. On peut être nihiliste de deux façons, et chaque fois par une intempérance d'absolu. Il y a apparemment les révoltés qui veulent mourir et ceux qui veulent faire mourir. Mais ce sont les mêmes, brûlés du désir de la vraie vie, frustrés de l'être et préférant alors l'injustice généralisée à une justice mutilée. A ce degré d'indignation, la raison devient fureur. S'il est vrai que la révolte instinctive du cœur humain marche peu à peu au long des siècles vers sa plus grande conscience, elle a grandi aussi, nous l'avons vu, en audace aveugle jusqu'au moment démesuré où elle a décidé de répondre au meurtre universel par l'assassinat métaphysique.

Le *même si*, dont nous avons reconnu qu'il marquait le moment capital de la révolte métaphysique, s'accomplit en tout cas dans la destruction absolue. Ce n'est pas la révolte ni sa noblesse qui rayonnent aujourd'hui sur le monde, mais le nihilisme. Et ce sont ses conséquences que nous devons retracer, sans perdre de vue la vérité de ses origines. Même si Dieu existait, Ivan ne se rendrait pas à lui devant l'injustice faite à l'homme. Mais une plus longue rumination de cette injustice, une flamme plus amère, ont transformé le « même si tu existes » en

« tu ne mérites pas d'exister », puis « tu n'existes pas ». Les victimes ont cherché la force et les raisons du crime dernier dans l'innocence qu'elles se reconnaissaient. Désespérant de leur immortalité, assurées de leur condamnation, elles ont décidé le meurtre de Dieu. S'il est faux de dire que, de ce jour, a commencé la tragédie de l'homme contemporain, il n'est pas vrai, non plus, qu'elle s'y soit achevée. Cet attentat marque au contraire le plus haut moment d'un drame commencé depuis la fin du monde antique et dont les dernières paroles n'ont pas encore retenti. De ce moment, l'homme décide de s'exclure de la grâce et de vivre par ses propres moyens. Le progrès, de Sade à nos jours, a consisté à élargir de plus en plus le lieu clos où, selon sa propre règle, régnait farouchement l'homme sans dieu. On a poussé de plus en plus les frontières du camp retranché, face à la divinité, jusqu'à faire de l'univers entier une forteresse contre le dieu déchu et exilé. L'homme, au bout de sa révolte, s'enfermait; sa grande liberté consistait seulement, du château tragique de Sade au camp de concentration, à bâtir la prison de ses crimes. Mais l'état de siège peu à peu se généralise, la revendication de liberté veut s'étendre à tous. Il faut bâtir alors le seul royaume qui s'oppose à celui de la grâce, celui de la justice, et réunir enfin la communauté humaine sur les débris de la communauté divine. Tuer Dieu et bâtir une Église, c'est le mouvement constant et contradictoire de la révolte. La liberté absolue devient enfin une prison de devoirs absolus, une ascèse collective, une histoire pour finir. Le XIXe siècle qui est celui de la révolte débouche ainsi sur le XXe, siècle de la justice et de la morale, où chacun se frappe la poitrine. Chamfort, moraliste de la révolte, en avait déjà donné la formule : « Il faut être juste avant d'être généreux, comme on a

des chemises avant d'avoir des dentelles. » On renoncera donc à la morale de luxe pour l'âpre éthique des bâtisseurs.

Cet effort convulsé vers l'empire du monde et vers la règle universelle, il nous faut l'aborder maintenant. Nous sommes arrivés à ce moment où la révolte, rejetant toute servitude, vise à annexer la création entière. A chacun de ces échecs, déjà, nous avions vu s'annoncer la solution politique et conquérante. Désormais, de ses acquisitions, elle ne retiendra, avec le nihilisme moral, que la volonté de puissance. 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. Dieu mort, restent les hommes, c'est-à-dire l'histoire qu'il faut comprendre et bâtir. Le nihilisme qui, au sein de la révolte, submerge alors la force de création, ajoute seulement qu'on peut la bâtir par tous les moyens. Aux crimes de l'irrationnel, l'homme, sur une terre qu'il sait désormais solitaire, va joindre les crimes de la raison en marche vers l'empire des hommes. Au « je me révolte, donc nous sommes », il ajoute, méditant de prodigieux desseins et la mort même de la révolte : « Et nous sommes seuls. »

achever la boucle en entame déjà une nouvelle à l'instant même où le gouvernement se constitue. Les anarchistes, Varlet en tête, ont bien vu que gouvernement et révolution sont incompatibles au sens direct. « Il implique contradiction, dit Proudhon, que le gouvernement puisse être jamais révolutionnaire et cela par la raison toute simple qu'il est gouvernement. » Expérience faite, ajoutons à cela que le gouvernement ne peut être révolutionnaire que contre d'autres gouvernements. Les gouvernements révolutionnaires s'obligent la plupart du temps à être des gouvernements de guerre. Plus la révolution est étendue et plus l'enjeu de la guerre qu'elle suppose est considérable. La société issue de 1789 veut se battre pour l'Europe. Celle qui est née de 1917 se bat pour la domination universelle. La révolution totale finit ainsi par revendiquer, nous verrons pourquoi, l'empire du monde.

En attendant cet accomplissement, s'il doit survenir, l'histoire des hommes, en un sens, est la somme de leurs révoltes successives. Autrement dit, le mouvement de translation qui trouve une expression claire dans l'espace n'est qu'une approximation dans le temps. Ce qu'on appelait dévotement au XIXe siècle l'émancipation progressive du genre humain apparaît de l'extérieur comme une suite ininterrompue de révoltes qui se dépassent et tentent de trouver leur forme dans l'idée, mais qui ne sont pas encore arrivées à la révolution définitive, qui stabiliserait tout au ciel et sur la terre. Plutôt que d'une émancipation réelle, l'examen superficiel conclurait à une affirmation de l'homme par lui-même, affirmation de plus en plus élargie, mais toujours inachevée. S'il y avait une seule fois révolution, en effet, il n'y aurait plus d'histoire. Il y aurait unité heureuse et mort rassasiée. C'est pourquoi tous les révolutionnaires visent finalement à l'unité

du monde et agissent comme s'ils croyaient à l'achèvement de l'histoire. L'originalité de la révolution du XXe siècle est que, pour la première fois, elle prétend ouvertement réaliser le vieux rêve d'Anacharsis Cloots, l'unité du genre humain, et, en même temps, le couronnement définitif de l'histoire. Comme le mouvement de révolte débouchait dans le « tout ou rien », comme la révolte métaphysique voulait l'unité du monde, le mouvement révolutionnaire du XXe siècle, arrivé aux conséquences les plus claires de sa logique, exige, les armes à la main, la totalité historique. La révolte est alors sommée, sous peine d'être futile ou périmée, de devenir révolutionnaire. Il ne s'agit plus pour le révolté de se déifier lui-même comme Stirner ou de se sauver seul par l'attitude. Il s'agit de déifier l'espèce comme Nietzsche et de prendre en charge son idéal de surhumanité afin d'assurer le salut de tous, selon le vœu d'Ivan Karamazov. Les Possédés entrent en scène pour la première fois et illustrent alors l'un des secrets de l'époque : l'identité de la raison et de la volonté de puissance. Dieu mort, il faut changer et organiser le monde par les forces de l'homme. La seule force de l'imprécation n'y suffisant plus, il faut des armes et la conquête de la totalité. La révolution, même et surtout celle qui prétend être matérialiste, n'est qu'une croisade métaphysique démesurée. Mais la totalité est-elle l'unité? C'est la question à laquelle cet essai doit répondre. On voit seulement que 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, les illustrations et les thèmes constants de la révolte métaphysique.

La plupart des révolutions prennent leur forme

le long chemin de ses victoires et de rentrer en Sicile. Comme si ces déshérités, désormais seuls et désarmés devant les grandes tâches qui les attendent, découragés devant ce ciel à assaillir, retournaient vers le plus pur et le plus chaud de leur histoire, sur la terre des premiers cris où mourir était facile et bon.

Alors commencent la défaite et le martyre. Avant la dernière bataille, Spartacus fait mettre en croix un citoyen romain pour renseigner ses hommes sur le sort qui les attend. Pendant la lutte, par un mouvement enragé où l'on ne peut s'empêcher de voir un symbole, lui-même essaie sans cesse d'atteindre Crassus qui commande les légions romaines. Il veut périr, mais dans le combat d'homme à homme avec celui qui symbolise, à ce moment, tous les maîtres romains; il veut bien mourir, mais dans la plus haute égalité. Il n'atteindra pas Crassus : les principes combattent de loin et le général romain se tient à l'écart. Spartacus mourra, comme il l'a voulu, mais sous les coups des mercenaires, esclaves comme lui, et qui tuent leur liberté avec la sienne. Pour l'unique citoyen crucifié, Crassus suppliciera des milliers d'esclaves. Les six mille croix qui, après tant de justes révoltes, jalonneront la route de Capoue à Rome démontreront à la foule servile qu'il n'y a pas d'équivalence dans le monde de la puissance et que les maîtres calculent avec usure le prix de leur propre sang.

La croix est aussi le supplice du Christ. On peut imaginer que ce dernier ne choisit quelques années plus tard le châtiment de l'esclave que pour réduire cette terrible distance qui désormais sépare la créature humiliée de la face implacable du Maître. Il intercède, il subit, à son tour, la plus extrême injustice pour que la révolte ne coupe pas le monde en deux, pour que la douleur gagne aussi le ciel et l'ar-

ciel vide des grands principes. Privé de ses représentants, de tout intercesseur, le dieu des philosophes et des avocats n'a que la valeur d'une démonstration. Il est bien faible, en vérité, et l'on comprend que Rousseau, qui prêchait la tolérance, ait cru cependant qu'il fallait condamner les athées à mort. Pour adorer longtemps un théorème, la foi ne suffit pas, il faut encore une police. Mais cela ne devait venir que plus tard. En 1793, la nouvelle foi est encore intacte et il suffira, si l'on en croit Saint-Just, de gouverner selon la raison. L'art de gouverner, d'après lui, n'a produit que des monstres parce que, jusqu'à lui, on n'a pas voulu gouverner selon la nature. Le temps des monstres est fini avec celui de la violence. « Le cœur humain marche de la nature à la violence, de la violence à la morale. » La morale n'est donc qu'une nature enfin recouvrée après des siècles d'aliénation. Que l'on donne seulement à l'homme des lois « selon la nature et son cœur », il cessera d'être malheureux et corrompu. Le suffrage universel, fondement des nouvelles lois, doit amener forcément une morale universelle. « Notre but est de créer un ordre de choses tel qu'une pente universelle vers le bien s'établisse. »

La religion de la raison établit tout naturellement la république des lois. La volonté générale s'exprime en lois codifiées par ses représentants. « Le peuple fait la révolution, le législateur fait la république. » Les institutions « immortelles, impassibles et à l'abri de la témérité des hommes » régiront, à leur tour, la vie de tous dans un accord universel et sans contradiction possible puisque tous, obéissant aux lois, n'obéissent qu'à eux-mêmes. « Hors des lois, dit Saint-Just, tout est stérile et mort. » C'est la république romaine, formelle et légaliste. On sait la passion de Saint-Just et de ses contemporains pour l'antiquité romaine. Le jeune homme déca-

encore médiatrice. Elle suppose un ordre préexistant. Mais Dieu est du moins désincarné et réduit à l'existence théorique d'un principe moral. La bourgeoisie n'a régné pendant tout le XIXe siècle qu'en se référant à ces principes abstraits. Simplement, moins digne que Saint-Just, elle a usé de cette référence comme d'un alibi, pratiquant, en toute occasion, les valeurs contraires. Par sa corruption essentielle et sa décourageante hypocrisie, elle a aidé ainsi à discréditer définitivement les principes dont elle se réclamait. Sa culpabilité, à cet égard, est infinie. Dès l'instant où les principes éternels seront mis en doute en même temps que la vertu formelle, où toute valeur sera discréditée, la raison se mettra en mouvement, ne se référant plus à rien qu'à ses succès. Elle voudra régner, niant tout ce qui a été, affirmant tout ce qui sera. Elle deviendra conquérante. Le communisme russe, par sa critique violente de toute vertu formelle, achève l'œuvre révoltée du XIXe siècle en niant tout principe supérieur. Aux régicides du XIXe siècle succèdent les déicides du XXe siècle qui vont jusqu'au bout de la logique révoltée et veulent faire de la terre le royaume où l'homme sera dieu. Le règne de l'histoire commence et, s'identifiant à sa seule histoire, l'homme, infidèle à sa vraie révolte, se vouera désormais aux révolutions nihilistes du XXe siècle qui, niant toute morale, cherchent désespérément l'unité du genre humain à travers une épuisante accumulation de crimes et de guerres. A la révolution jacobine qui essayait d'instituer la religion de la vertu, afin d'y fonder l'unité, succéderont les révolutions cyniques, qu'elles soient de droite ou de gauche, qui vont tenter de conquérir l'unité du monde pour fonder enfin la religion de l'homme. Tout ce qui était à Dieu sera désormais rendu à César.

L'animal, selon Hegel, possède une conscience immédiate du monde extérieur, un sentiment de soi, mais non la conscience de soi-même, qui distingue l'homme. Celui-ci ne naît vraiment qu'à partir de l'instant où il prend conscience de lui-même en tant que sujet connaissant. Il est donc essentiellement conscience de soi. La conscience de soi pour s'affirmer doit se distinguer de ce qui n'est pas elle. L'homme est la créature qui, pour affirmer son être et sa différence, nie. Ce qui distingue la conscience de soi du monde naturel n'est pas la simple contemplation où elle s'identifie au monde extérieur et s'oublie elle-même, mais le désir qu'elle peut éprouver à l'égard du monde. Ce désir la rappelle à elle-même dans le temps où elle lui montre le monde extérieur comme différent. Dans son désir, le monde extérieur est ce qu'elle n'a pas, et qui est, mais qu'elle veut avoir pour être, et qu'il ne soit plus. La conscience de soi est donc nécessairement désir. Mais pour être, il faut qu'elle soit satisfaite; elle ne peut se satisfaire que par l'assouvissement de son désir. Elle agit donc pour s'assouvir et, ce faisant, elle nie, elle supprime ce dont elle s'assouvit. Elle est négation. Agir, c'est détruire pour faire naître la réalité spirituelle de la conscience. Mais détruire un objet sans conscience, comme la viande, par exemple, dans l'acte de manger, est aussi le fait de l'animal. Consommer n'est pas encore être conscient. Il faut que le désir de la conscience s'adresse à quelque chose qui soit autre que la nature sans conscience. La seule chose dans le monde qui se

ment se maintient en logique, au moyen de quelques artifices, il ne peut prétendre à instituer vraiment une phénoménologie, dans la mesure où il repose sur une psychologie tout à fait arbitraire. L'utilité et l'efficacité de la critique de Kierkegaard contre Hegel est qu'elle s'appuie souvent sur la psychologie. Ceci n'enlève rien, au demeurant, à la valeur de certaines analyses admirables de Hegel.

distingue de cette nature est précisément la conscience de soi. Il faut donc que le désir porte sur un autre désir, que la conscience de soi s'assouvisse d'une autre conscience de soi. En langage simple, l'homme n'est pas reconnu et ne se reconnaît pas comme homme tant qu'il se borne à subsister animalement. Il lui faut être reconnu par les autres hommes. Toute conscience est, dans son principe, désir d'être reconnue et saluée comme telle par les autres consciences. Ce sont les autres qui nous engendrent. En société, seulement, nous recevons une valeur humaine, supérieure à la valeur animale.

La valeur suprême pour l'animal étant la conservation de la vie, la conscience doit s'élever au-dessus de cet instinct pour recevoir la valeur humaine. Elle doit être capable de mettre sa vie en jeu. Pour être reconnue par une autre conscience, l'homme doit être prêt à risquer sa vie et accepter la chance de la mort. Les relations humaines fondamentales sont ainsi des relations de pur prestige, une lutte perpétuelle, qui se paie de la mort, pour la reconnaissance de l'un par l'autre.

A la première étape de sa dialectique, Hegel affirme que la mort étant le lieu commun de l'homme et de l'animal, c'est en l'acceptant et même en la voulant que le premier se distinguera du second. Au cœur de cette lutte primordiale pour la reconnaissance, l'homme est alors identifié avec la mort violente. « Meurs et deviens », la devise traditionnelle est reprise par Hegel. Mais le « deviens ce que tu es » cède la place à un « deviens ce que tu n'es pas encore ». Ce désir primitif et forcené de la reconnaissance, qui se confond avec la volonté d'être, ne se satisfera que d'une reconnaissance étendue peu à peu jusqu'à la reconnaissance de tous. Chacun, aussi bien, voulant être reconnu par tous, la lutte pour la vie ne cessera qu'à la reconnaissance de tous

par tous qui marquera la fin de l'histoire. L'être que cherche à obtenir la conscience hégélienne naît dans la gloire, durement conquise, d'une approbation collective. Il n'est pas indifférent de noter que, dans la pensée qui inspirera nos révolutions, le bien suprême ne coïncide donc pas réellement avec l'être, mais avec un paraître absolu. L'histoire entière des hommes n'est en tout cas qu'une longue lutte à mort, pour la conquête du prestige universel et de la puissance absolue. Elle est, par elle-même, impérialiste. Nous sommes loin du bon sauvage du XVIIIe siècle et du *Contrat social*. Dans le bruit et la fureur des siècles, chaque conscience, pour être, veut désormais la mort de l'autre. De surcroît, cette tragédie implacable est absurde, puisque, dans le cas où l'une des consciences est anéantie, la conscience victorieuse n'en est pas pour autant reconnue puisqu'elle ne peut pas l'être par ce qui n'existe plus. En réalité, la philosophie du paraître trouve ici sa limite.

Aucune réalité humaine ne serait donc engendrée, si, par une disposition qu'on peut trouver heureuse pour le système de Hegel, il ne s'était trouvé, dès l'origine, deux sortes de consciences dont l'une n'a pas le courage de renoncer à la vie, et accepte donc de reconnaître l'autre conscience sans être reconnue par elle. Elle consent, en somme, à être considérée comme une chose. Cette conscience qui, pour conserver la vie animale, renonce à la vie indépendante, est celle de l'esclave. Celle qui, reconnue, obtient l'indépendance, est celle du maître. Elles se distinguent l'une de l'autre dans le moment où elles s'affrontent et où l'une s'incline avant l'autre. Le dilemme à ce stade n'est plus être libre ou mourir, mais tuer ou asservir. Ce dilemme retentira sur la suite de l'histoire, bien que l'absurdité, à ce moment, ne soit pas réduite encore.

Assurément, la liberté du maître est totale à l'égard de l'esclave d'abord, puisque celui-ci le reconnaît totalement, et à l'égard du monde naturel ensuite puisque, par son travail, l'esclave le transforme en objets de jouissance que le maître consommera dans une perpétuelle affirmation de lui-même. Cependant, cette autonomie n'est pas absolue. Le maître, pour son malheur, est reconnu dans son autonomie par une conscience qu'il ne reconnaît pas lui-même comme autonome. Il ne peut donc être satisfait et son autonomie est seulement négative. La maîtrise est une impasse. Puisqu'il ne peut pas non plus renoncer à la maîtrise et redevenir esclave, le destin éternel des maîtres est de vivre insatisfaits ou d'être tués. Le maître ne sert à rien dans l'histoire qu'à susciter la conscience servile, la seule qui crée l'histoire justement. L'esclave, en effet, n'est pas lié à sa condition, il veut en changer. Il peut donc s'éduquer, au contraire du maître; ce qu'on appelle histoire n'est que la suite de ses longs efforts pour obtenir la liberté réelle. Déjà, par le travail, par la transformation du monde naturel en monde technique, il s'affranchit de cette nature qui était au principe de son esclavage puisqu'il n'avait pas su s'élever au-dessus d'elle par l'acceptation de la mort [1]. Il n'est pas jusqu'à l'angoisse de la mort éprouvée dans une humiliation de tout l'être qui n'élève l'esclave au niveau de la totalité humaine. Il sait désormais que cette totalité existe; il ne lui reste plus qu'à la conquérir à travers une longue suite de luttes contre la nature et contre les maîtres. L'histoire s'identifie donc à l'histoire du travail et de la révolte. On ne s'étonnera pas que le marxisme-

1. A vrai dire, l'équivoque est profonde, car il ne s'agit pas de la même nature. L'avènement du monde technique supprime-t-il la mort, ou la peur de la mort, dans le monde naturel? Voilà la vraie question que Hegel laisse en suspens.

pourquoi le mouvement révolutionnaire s'est-il identifié avec le matérialisme plutôt qu'avec l'idéalisme? Parce qu'asservir Dieu, le faire servir, revient à tuer la transcendance qui maintient les anciens maîtres et à préparer, avec l'ascension des nouveaux, les temps de l'homme-roi. Quand la misère aura vécu, quand les contradictions historiques seront résolues, « le vrai dieu, le dieu humain sera l'État ». L'*homo homini lupus* devient alors *homo homini deus*. Cette pensée est aux origines du monde contemporain. On assiste, avec Feuerbach, à la naissance d'un terrible optimisme que nous voyons encore à l'œuvre aujourd'hui, et qui semble aux antipodes du désespoir nihiliste. Mais ce n'est qu'une apparence. Il faut connaître les conclusions dernières de Feuerbach dans sa *Théogonie* pour apercevoir la source profondément nihiliste de ces pensées enflammées. Contre Hegel lui-même, Feuerbach affirmera, en effet, que l'homme n'est que ce qu'il mange et il résumera ainsi sa pensée et l'avenir : « La véritable philosophie est la négation de la philosophie. Nulle religion est ma religion. Nulle philosophie est ma philosophie. »

Le cynisme, la divinisation de l'histoire et de la matière, la terreur individuelle ou le crime d'État, ces conséquences démesurées vont alors naître, toutes armées, d'une équivoque conception du monde qui remet à la seule histoire le soin de produire les valeurs et la vérité. Si rien ne peut se concevoir clairement avant que la vérité, à la fin des temps, ait été mise au jour, toute action est arbitraire, la force finit par régner. « Si la réalité est inconcevable, s'écriait Hegel, il nous faut forger des concepts inconcevables. » Un concept qu'on ne peut concevoir a besoin, en effet, comme l'erreur, d'être forgé. Mais pour être reçu, il ne peut compter sur la persuasion qui est de l'ordre de la vérité, il doit finalement être

terminer l'histoire. La divinité de l'homme est encore en marche et ne sera adorable qu'à la fin des temps. Il faut servir cette apocalypse et, faute de Dieu, construire au moins l'Église. Après tout, l'histoire qui ne s'est pas arrêtée encore, laisse entrevoir une perspective qui pourrait être celle du système hégélien; mais pour la simple raison qu'elle est provisoirement traînée, sinon conduite, par les fils spirituels de Hegel. Quand le choléra emporte en pleine gloire le philosophe de la bataille d'Iéna, tout est en ordre, en effet, pour ce qui va suivre. Le ciel est vide, la terre livrée à la puissance sans principes. Ceux qui ont choisi de tuer et ceux qui ont choisi d'asservir vont successivement occuper le devant de la scène, au nom d'une révolte détournée de sa vérité.

patience et le travail du négatif ». Il avait choisi de montrer les consciences dans un combat de crabes aveugles, tâtonnant obscurément sur le sable des mers pour s'agripper enfin dans une lutte à mort, et laissé volontairement de côté cette autre image, également légitime, des phares qui se cherchent péniblement dans la nuit et s'ajustent enfin pour une plus grande lumière. Ceux qui s'aiment, les amis, les amants, savent que l'amour n'est pas seulement une fulguration, mais aussi une longue et douloureuse lutte dans les ténèbres pour la reconnaissance et la réconciliation définitives. Après tout, si la vertu historique se reconnaît à ce qu'elle fait preuve de patience, le véritable amour est aussi patient que la haine. La revendication de justice n'est d'ailleurs pas seule à justifier au long des siècles la passion révolutionnaire, qui s'appuie aussi sur une exigence douloureuse de l'amitié pour tous, même et surtout en face d'un ciel ennemi. Ceux qui meurent pour la justice, de tous temps, se sont appelés « frères ». La violence, pour eux tous, est réservée à l'ennemi, au service de la communauté des opprimés. Mais si la révolution est l'unique valeur, elle exige tout et même la délation, donc le sacrifice de l'ami. Désormais, la violence sera tournée contre tous, au service d'une idée abstraite. Il a fallu l'avènement du règne des possédés pour qu'il soit dit, tout d'un coup, que la révolution, en elle-même, passait avant ceux qu'elle voulait sauver et que l'amitié, qui transfigurait jusque-là les défaites, devait être sacrifiée et renvoyée au jour encore invisible de la victoire.

L'originalité de Netchaiev est ainsi de justifier la violence faite aux frères. Il fixe le *Catéchisme* avec Bakounine. Mais une fois que celui-ci, dans une sorte d'égarement, lui a donné mission de représenter en Russie une Union révolutionnaire européenne qui n'existait que dans son imagination, Netchaiev

préludent à l'assassinat de Carnot. Dans la seule année 1892, on compte plus d'un millier d'attentats à la dynamite en Europe, près de cinq cents en Amérique. En 1898, meurtre d'Élisabeth, impératrice d'Autriche. En 1901, assassinat de Mac Kinley, président des U. S. A. En Russie, où les attentats contre les représentants secondaires du régime n'ont pas cessé, l'*Organisation de Combat* du parti socialiste révolutionnaire naît, en 1903, et groupe les figures les plus extraordinaires du terrorisme russe. Les meurtres de Plehve par Sazonov, et du grand-duc Serge par Kaliayev, en 1905, marquent les points culminants de ces trente années d'apostolat sanglant et terminent, pour la religion révolutionnaire, l'âge des martyrs.

Le nihilisme, étroitement mêlé au mouvement d'une religion déçue, s'achève ainsi en terrorisme. Dans l'univers de la négation totale, par la bombe et le revolver, par le courage aussi avec lequel ils marchaient à la potence, ces jeunes gens essayaient de sortir de la contradiction et de créer les valeurs dont ils manquaient. Jusqu'à eux, les hommes mouraient au nom de ce qu'ils savaient ou de ce qu'ils croyaient savoir. A partir d'eux, on prit l'habitude, plus difficile, de se sacrifier pour quelque chose dont on ne savait rien, sinon qu'il fallait mourir pour qu'elle soit. Jusque-là, ceux qui devaient mourir s'en remettaient à Dieu contre la justice des hommes. Mais quand on lit les déclarations des condamnés de cette période, on est frappé de voir que tous, sans exception, s'en remettent, contre leurs juges, à la justice d'autres hommes, encore à venir. Ces hommes futurs, en l'absence de valeurs suprêmes, demeuraient leur dernier recours. L'avenir est la seule transcendance des hommes sans dieu. Les terroristes sans doute veulent d'abord détruire, faire chanceler l'absolutisme sous le choc des bombes. Mais par leur mort, au moins, ils visent à recréer une communauté

condamné, se détournant du Christ, répond seulement : « Je vous ai déjà dit que j'en ai fini avec la vie et que je me suis préparé à la mort. »

Oui, l'ancienne valeur renaît ici, au bout du nihilisme, au pied de la potence elle-même. Elle est le reflet, historique cette fois, du « nous sommes » que nous avons trouvé au terme d'une analyse de l'esprit révolté. Elle est en même temps privation et certitude illuminée. C'est elle qui resplendit d'un mortel éclat sur le visage bouleversé de Dora Brilliant à la pensée de celui qui mourait à la fois pour lui-même et pour l'amitié inlassable; elle qui pousse Sazonov à se tuer au bagne par protestation et pour « faire respecter ses frères »; elle encore qui absout jusqu'à Netchaiev le jour où, un général lui demandant de dénoncer ses camarades, il le renverse à terre d'une seule gifle. A travers elle, ces terroristes, en même temps qu'ils affirment le monde des hommes, se placent au-dessus de ce monde, démontrant, pour la dernière fois dans notre histoire, que la vraie révolte est créatrice de valeurs.

1905, grâce à eux, marque le plus haut sommet de l'élan révolutionnaire. A cette date, une déchéance a commencé. Les martyrs ne font pas les Églises : ils en sont le ciment, ou l'alibi. Ensuite viennent les prêtres et les bigots. Les révolutionnaires qui viendront n'exigeront pas l'échange des vies. Ils consentiront au risque de la mort, mais accepteront aussi de se garder le plus possible pour la révolution et son service. Ils accepteront donc, pour eux-mêmes, la culpabilité totale. Le consentement à l'humiliation, telle est la vraie caractéristique des révolutionnaires du XXe siècle, qui placent la révolution et l'Église des hommes au-dessus d'eux-mêmes. Kaliayev prouve, au contraire, que la révolution, moyen nécessaire, n'est pas une fin suffisante. Du même coup, il élève l'homme au lieu de l'abaisser. C'est Kaliayev

dictature. « Un dixième de l'humanité possédera les droits de la personnalité et exercera une autorité illimitée sur les neuf autres dixièmes. Ceux-ci perdront leur personnalité et deviendront comme un troupeau; astreints à l'obéissance passive, ils seront ramenés à l'innocence première et, pour ainsi dire, au paradis primitif où, du reste, ils devront travailler. » C'est le gouvernement des philosophes dont rêvaient les utopistes; simplement ces philosophes ne croient à rien. Le royaume est arrivé, mais il nie la vraie révolte, il s'agit seulement du règne des « Christs violents », pour reprendre l'expression d'un littérateur enthousiaste célébrant la vie et la mort de Ravachol. « Le pape en haut, dit amèrement Verkhovensky, nous autour de lui, et au-dessous de nous le chigalevisme. »

Les théocraties totalitaires du XXe siècle, la terreur d'État, sont ainsi annoncées. Les nouveaux seigneurs et les grands inquisiteurs règnent aujourd'hui, utilisant la révolte des opprimés, sur une partie de notre histoire. Leur règne est cruel, mais ils s'excusent de leur cruauté, comme le Satan romantique, sur ce qu'elle est lourde à porter. « Nous nous réservons le désir et la souffrance, les esclaves auront le chigalevisme. » Une nouvelle, et assez hideuse, race de martyrs naît à ce moment. Leur martyre consiste à accepter d'infliger la souffrance aux autres; ils s'asservissent à leur propre maîtrise. Pour que l'homme devienne dieu, il faut que la victime s'abaisse à devenir bourreau. C'est pourquoi victime et bourreau sont également désespérés. Ni l'esclavage ni la puissance ne coïncideront plus avec le bonheur, les maîtres seront moroses et les serfs maussades. Saint-Just avait raison, c'est une chose affreuse de tourmenter le peuple. Mais comment éviter de tourmenter les hommes si l'on a décidé d'en faire des dieux? De même que Kirilov, qui se

de réduire ce qui fait que l'homme n'est pas un rouage, c'est-à-dire la révolte elle-même. L'individualisme romantique de la révolution allemande s'assouvit enfin dans le monde des choses. La terreur irrationnelle transforme en choses les hommes, « bacilles planétaires » selon la formule de Hitler. Elle se propose la destruction, non seulement de la personne, mais des possibilités universelles de la personne, la réflexion, la solidarité, l'appel vers l'amour absolu. La propagande, la torture, sont des moyens directs de désintégration; plus encore la déchéance systématique, l'amalgame avec le criminel cynique, la complicité forcée. Celui qui tue ou torture ne connaît qu'une ombre à sa victoire : il ne peut pas se sentir innocent. Il lui faut donc créer la culpabilité chez la victime elle-même pour que, dans un monde sans direction, la culpabilité générale ne légitime plus que l'exercice de la force, ne consacre plus que le succès. Quand l'idée d'innocence disparaît chez l'innocent lui-même, la valeur de puissance règne définitivement sur un monde désespéré. C'est pourquoi une ignoble et cruelle pénitence règne sur ce monde où seules les pierres sont innocentes. Les condamnés sont obligés de se pendre les uns les autres. Le cri pur de la maternité est lui-même tué, comme chez cette mère grecque qu'un officier força de choisir celui de ses trois fils qui serait fusillé. C'est ainsi qu'on est enfin libre. La puissance de tuer et d'avilir sauve l'âme servile du néant. La liberté allemande se chante alors, au son d'orchestre de bagnards, dans les camps de la mort.

Les crimes hitlériens, et parmi eux le massacre des Juifs, sont sans équivalent dans l'histoire parce que l'histoire ne rapporte aucun exemple qu'une doctrine de destruction aussi totale ait jamais pu s'emparer des leviers de commande d'une nation civilisée. Mais surtout, pour la première fois dans

l'histoire, des hommes de gouvernement ont appliqué leurs immenses forces à instaurer une mystique en dehors de toute morale. Cette première tentative d'une Église bâtie sur un néant a été payée par l'anéantissement lui-même. La destruction de Lidice montre bien que l'apparence systématique et scientifique du mouvement hitlérien couvre en vérité une poussée irrationnelle qui ne peut être que celle du désespoir et de l'orgueil. En face d'un village supposé rebelle, on n'imagine jusque-là que deux attitudes du conquérant. Ou bien la répression calculée et l'exécution froide d'otages, ou bien la ruée sauvage, et forcément brève, de soldats exaspérés. Lidice a été détruite par les deux systèmes conjugués. Elle illustre les ravages de cette raison irrationnelle qui est la seule valeur qu'on puisse trouver dans l'histoire. Non seulement les maisons furent incendiées, les cent soixante-quatorze hommes du village fusillés, les deux cent trois femmes déportées et les cent trois enfants transférés pour être éduqués dans la religion du Führer, mais des équipes spéciales fournirent des mois de travail pour niveler le terrain à la dynamite, faire disparaître les pierres, combler l'étang du village, détourner enfin la route et la rivière. Lidice, après cela, n'était vraiment plus rien, qu'un avenir pur, selon la logique du mouvement. Pour plus de sûreté, on vida le cimetière de ses morts, qui rappelaient encore que quelque chose, en cet endroit, avait été [1].

La révolution nihiliste, qui s'est exprimée historiquement dans la religion hitlérienne, n'a ainsi suscité qu'une rage démesurée de néant, qui a fini par se retourner contre elle-même. La négation, cette fois

1. Il est frappant de noter que des atrocités qui peuvent rappeler ces excès ont été commises aux colonies (Indes, 1857; Algérie, 1945, etc.) par des nations européennes qui obéissaient en réalité au même préjugé irrationnel de supériorité raciale.

au moins et malgré Hegel, n'a pas été créatrice. Hitler présente le cas, unique peut-être dans l'histoire, d'un tyran qui n'a rien laissé à son actif. Pour lui-même, pour son peuple et pour le monde, il n'a été que suicide et meurtre. Sept millions de Juifs assassinés, sept millions d'Européens déportés ou tués, dix millions de victimes de la guerre ne suffiraient peut-être pas encore à l'histoire pour en juger : elle a l'habitude des meurtriers. Mais la destruction même des justifications dernières de Hitler, c'est-à-dire de la nation allemande, fait désormais de cet homme, dont la présence historique, pendant des années, hanta des millions d'hommes, une ombre inconsistante et misérable. La déposition de Speer au procès de Nuremberg a montré que Hitler, alors qu'il eût pu arrêter la guerre avant le désastre total, a voulu le suicide général, la destruction matérielle et politique de la nation allemande. La seule valeur, pour lui, est restée, jusqu'au bout, le succès. Puisque l'Allemagne perdait la guerre, elle était lâche et traîtresse, elle devait mourir. « Si le peuple allemand n'est pas capable de vaincre, il n'est pas digne de vivre. » Hitler a donc décidé de l'entraîner dans la mort et de faire de son suicide une apothéose, quand les canons russes faisaient déjà craquer les murs des palais berlinois. Hitler, Gœring, qui voulait voir ses os placés dans un cercueil de marbre, Gœbbels, Himmler, Ley, se tuent dans des souterrains ou des cellules. Mais cette mort est une mort pour rien, elle est comme un mauvais rêve, une fumée qui se dissipe. Ni efficace ni exemplaire, elle consacre la sanglante vanité du nihilisme. « Ils se croyaient libres, crie hystériquement Frank. Ne savent-ils pas qu'on ne se libère pas de l'hitlérisme! » Ils ne le savaient pas, ni que la négation de tout est une servitude et la vraie liberté une soumission intérieure à une valeur qui fait face à l'histoire et ses succès.

Mais les mystiques fascistes, bien qu'elles aient visé peu à peu à mener le monde, n'ont jamais prétendu réellement à un Empire universel. Tout au plus, Hitler, étonné par ses propres victoires, a été détourné des origines provinciales de son mouvement vers le rêve imprécis d'un Empire des Allemands qui n'avait rien à voir avec la Cité universelle. Le communisme russe au contraire, par ses origines mêmes, prétend ouvertement à l'Empire mondial. C'est là sa force, sa profondeur réfléchie, et son importance dans notre histoire. Malgré les apparences, la révolution allemande était sans avenir. Elle n'était qu'une poussée primitive dont les ravages ont été plus grands que l'ambition réelle. Le communisme russe, au contraire, 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. Ce nom de révolution auquel l'aventure hitlérienne ne peut prétendre, le communisme russe l'a mérité, et quoiqu'il ne le mérite apparemment plus, prétend devoir le mériter un jour, et à jamais. Pour la première fois dans l'histoire, une doctrine et un mouvement appuyés sur un Empire en armes se proposent comme but la révolution définitive et l'unification finale du monde. Il nous reste à examiner cette prétention dans le détail. Hitler, au sommet de sa folie, a prétendu stabiliser l'histoire pour mille ans. Il se croyait sur le point de le faire, et les philosophes réalistes des nations vaincues se préparaient à en prendre conscience et à l'absoudre, quand la bataille d'Angleterre et Stalingrad l'ont rejeté vers la mort et ont relancé l'histoire une fois de plus en avant. Mais aussi inlassable que l'histoire elle-même, la prétention humaine à la divinité ressurgit, avec plus de sérieux et d'efficacité, sous les espèces de l'État rationnel, tel qu'il est édifié en Russie.

l'admirable floraison albigeoise d'une part, saint François de l'autre. Mais avec l'Inquisition et la destruction de l'hérésie cathare, l'Église se sépare à nouveau du monde et de la beauté, et redonne à l'histoire sa primauté sur la nature. Jaspers a encore raison de dire : « C'est l'attitude chrétienne qui peu à peu vide le monde de sa substance... puisque la substance reposait sur un ensemble de symboles. » Ces symboles sont ceux du drame divin qui se déroule à travers les temps. La nature n'est plus que le décor de ce drame. Le bel équilibre de l'humain et de la nature, le consentement de l'homme au monde, qui soulève et fait resplendir toute la pensée antique, a été brisé, au profit de l'histoire, par le christianisme d'abord. L'entrée, dans cette histoire, des peuples nordiques qui n'ont pas une tradition d'amitié avec le monde, a précipité ce mouvement. A partir du moment où la divinité du Christ est niée, où, par les soins de l'idéologie allemande, il ne symbolise plus que l'homme-dieu, la notion de médiation disparaît, un monde judaïque ressuscite. Le dieu implacable des armées règne à nouveau, toute beauté est insultée comme source de jouissances oisives, la nature elle-même est asservie. Marx, de ce point de vue, est le Jérémie du dieu historique et le saint Augustin de la révolution. Que cela explique les aspects proprement réactionnaires de sa doctrine, une simple comparaison avec celui de ses contemporains qui fut le doctrinaire intelligent de la réaction suffirait à le faire sentir.

Joseph de Maistre réfute le jacobinisme et le calvinisme, doctrines qui résumaient pour lui « tout ce qui a été pensé de mal pendant trois siècles », au nom d'une philosophie chrétienne de l'histoire. Contre les schismes et les hérésies, il veut refaire « la robe sans coutures » d'une Église enfin catholique. Son but — on s'en aperçoit lors de ses aven-

tures maçonniques [1] — est la cité chrétienne universelle. Maistre rêve de l'Adam protoplaste, ou Homme universel, de Fabre d'Olivet, qui serait au principe des âmes différenciées, et de l'Adam Kadmon des kabbalistes, qui a précédé la chute et qu'il s'agit maintenant de refaire. Lorsque l'Église aura recouvert le monde, elle donnera un corps à cet Adam premier et dernier. On trouve à ce sujet dans les *Soirées de Saint-Pétersbourg* une foule de formules dont la ressemblance est frappante avec les formules messianiques de Hegel et de Marx. Dans la Jérusalem à la fois terrestre et céleste que Maistre imagine, « tous les habitants pénétrés par le même esprit se pénétreront mutuellement et réfléchiront leur bonheur ». Maistre ne va pas jusqu'à nier la personnalité après la mort; il rêve seulement d'une mystérieuse unité reconquise où, « le mal étant anéanti, il n'y aura plus de passion ni d'intérêt personnel » et où « l'homme sera réuni à lui-même lorsque sa double loi sera effacée et ses deux centres confondus ».

Dans la cité du savoir absolu, où les yeux de l'esprit se confondaient avec ceux du corps, Hegel réconciliait aussi les contradictions. Mais la vision de Maistre rencontre encore celle de Marx qui annonçait « la fin de la querelle entre essence et existence, entre la liberté et la nécessité ». Le mal, pour Maistre, n'est rien d'autre que la rupture de l'unité. Mais l'humanité doit retrouver son unité sur terre et dans le ciel. Par quelles voies? Maistre, réactionnaire d'ancien régime, est sur ce point moins explicite que Marx. Il attendait cependant une grande révolution religieuse dont 1789 n'était que « l'épouvantable préface ». Il citait saint Jean qui demande que nous *fassions* la vérité, ce qui est proprement le pro-

1. E. Dermenghem. *Joseph de Maistre mystique.*

sachant désormais qu'elle tire ses jouissances médiocres du travail de millions d'âmes mortes? Exigeant pour le travailleur la vraie richesse, qui n'est pas celle de l'argent, mais celle du loisir ou de la création, il a réclamé, malgré les apparences, la qualité de l'homme. Ce faisant, on peut le dire avec force, il n'a pas voulu la dégradation supplémentaire qu'en son nom on a imposé à l'homme. Une phrase de lui, pour une fois claire et coupante, refuse à jamais à ses disciples triomphants la grandeur et l'humanité qui étaient les siennes : « Un but qui a besoin de moyens injustes n'est pas un but juste. »

Mais la tragédie de Nietzsche se retrouve ici. L'ambition, la prophétie sont généreuses et universelles. La doctrine était restrictive et la réduction de toute valeur à la seule histoire autorisait les plus extrêmes conséquences. Marx a cru que les fins de l'histoire, au moins, se révéleraient morales et rationnelles. C'est là son utopie. Mais l'utopie, comme il le savait pourtant, a pour destin de servir le cynisme dont il ne voulait pas. Marx détruit toute transcendance, puis accomplit de lui-même le passage du fait au devoir. Mais ce devoir n'a de principe que dans le fait. La revendication de justice aboutit à l'injustice si elle n'est pas fondée d'abord sur une justification éthique de la justice. Faute de quoi, le crime aussi, un jour, devient devoir. Quand le mal et le bien sont réintégrés dans le temps, confondus avec les événements, rien n'est plus bon ou mauvais, mais seulement prématuré ou périmé. Qui décidera de l'opportunité, sinon l'opportuniste? Plus tard, disent les disciples, vous jugerez. Mais les victimes ne seront plus là pour juger. Pour la victime, le présent est la seule valeur, la révolte la seule action. Le messianisme, pour être, doit s'édifier contre les victimes. Il est possible que Marx ne l'ait pas voulu, mais c'est là sa responsabilité qu'il faut examiner, il

Marx contradicted by history

sion indéfinie du prolétariat, elle ne se produira pas ou n'aurait pas dû se produire. Capital et prolétariat ont été également infidèles à Marx. La tendance observée dans l'Angleterre industrielle du XIXe siècle s'est, dans certains cas, renversée, compliquée dans d'autres. Les crises économiques qui devaient se précipiter se sont au contraire espacées : le capitalisme a appris les secrets de la planification et contribué de son côté à la croissance de l'État-Moloch. D'un autre côté, avec la constitution des sociétés par actions, le capital, au lieu de se concentrer, a fait naître une nouvelle catégorie de petits possédants dont le dernier souci est certainement d'encourager les grèves. Les petites entreprises ont été, dans beaucoup de cas, détruites par la concurrence comme le prévoyait Marx. Mais la complexité de la production a fait proliférer, autour des grandes entreprises, une multitude de petites manufactures. En 1938, Ford pouvait annoncer que cinq mille deux cents ateliers indépendants travaillaient pour lui. La tendance, depuis, s'est accentuée. Il est entendu que, par la force des choses, Ford coiffe ces entreprises. Mais l'essentiel est que ces petits industriels forment une couche sociale intermédiaire qui complique le schéma imaginé par Marx. Enfin, la loi de concentration s'est révélée absolument fausse pour l'économie agricole, traitée avec légèreté par Marx. La lacune est ici d'importance. Sous l'un de ses aspects, l'histoire du socialisme dans notre siècle peut être considérée comme la lutte du mouvement prolétarien contre la classe paysanne. Cette lutte continue, sur le plan de l'histoire, la lutte idéologique, au XIXe siècle, entre le socialisme autoritaire et le socialisme libertaire dont les origines paysannes et artisanales sont évidentes. Marx avait donc, dans le matériel idéologique de son temps, les éléments d'une réflexion sur le problème paysan.

mule pour accroître ce qu'il est, exploite d'autant plus et, à mesure, accumule encore. Marx n'imaginait pas de fin à ce cercle infernal, que la révolution. A ce moment, l'accumulation ne serait nécessaire que dans une faible mesure, pour garantir les œuvres sociales. Mais la révolution s'industrialise à son tour et s'aperçoit alors que l'accumulation tient à la technique même, et non au capitalisme, que la machine enfin appelle la machine. Toute collectivité en lutte a besoin d'accumuler au lieu de distribuer ses revenus. Elle accumule pour s'accroître et accroître sa puissance. Bourgeoise ou socialiste, elle renvoie la justice à plus tard, au profit de la seule puissance. Mais la puissance s'oppose à d'autres puissances. Elle s'équipe, elle s'arme, parce que les autres s'arment et s'équipent. Elle ne cesse pas d'accumuler et ne cessera jamais qu'à partir du jour, peut-être, où elle régnera seule sur le monde. Pour cela, d'ailleurs, il lui faut passer par la guerre. Jusqu'à ce jour, le prolétaire ne reçoit qu'à peine ce qu'il lui faut pour sa subsistance. La révolution s'oblige à construire, à grands frais d'hommes, l'intermédiaire industriel et capitaliste que son propre système exigeait. La rente est remplacée par la peine de l'homme. L'esclavage est alors généralisé, les portes du ciel restent fermées. Telle est la loi économique d'un monde qui vit du culte de la production, et la réalité est encore plus sanglante que la loi. La révolution, dans l'impasse où l'ont engagée ses ennemis bourgeois et ses partisans nihilistes, est l'esclavage. A moins de changer de principes et de voie, elle n'a pas d'autre issue que les révoltes serviles, écrasées dans le sang, ou le hideux espoir du suicide atomique. La volonté de puissance, la lutte nihiliste pour la domination et le pouvoir, ont fait mieux que balayer l'utopie marxiste. Celle-ci est devenue à son tour un fait historique destiné à être

notre temps atteint aussi la fabrication de la vérité qui, à ce rythme, devient pur fantôme. Comme dans le conte populaire, où les métiers d'une ville entière tissaient du vide pour habiller le roi, des milliers d'hommes, dont c'est l'étrange métier, refont tous les jours une vaine histoire, détruite le soir même, en attendant que la voix tranquille d'un enfant proclame soudain que le roi est nu. Cette petite voix de la révolte dira alors ce que tout le monde peut déjà voir : qu'une révolution condamnée, pour durer, à nier sa vocation universelle, ou à se renoncer pour être universelle, vit sur des principes faux.

En attendant, ces principes continuent de fonctionner au-dessus de millions d'hommes. Le rêve de l'Empire, contenu par les réalités du temps et de l'espace, assouvit sa nostalgie sur les personnes. Les personnes ne sont pas hostiles à l'Empire en tant qu'individus seulement : la terreur traditionnelle pourrait alors suffire. Elles lui sont hostiles dans la mesure où la nature humaine jusqu'ici n'a jamais pu vivre de l'histoire seule et lui a toujours échappé par quelque côté. L'Empire suppose une négation et une certitude : la certitude de l'infinie plasticité de l'homme et la négation de la nature humaine. Les techniques de propagande servent à mesurer cette plasticité et tentent de faire coïncider réflexion et réflexe conditionné. Elles autorisent à signer un pacte avec celui que, pendant des années, on a désigné comme l'ennemi mortel. Bien plus, elles permettent de renverser l'effet psychologique ainsi obtenu et de dresser tout un peuple, à nouveau, contre ce même ennemi. L'expérience n'est pas encore à son terme, mais son principe est logique. S'il n'y a pas de nature humaine, la plasticité de l'homme est, en effet, infinie. Le réalisme politique, à ce degré, n'est qu'un romantisme sans frein, un romantisme de l'efficacité.

On s'explique ainsi que le marxisme russe refuse, dans sa totalité, et bien qu'il sache s'en servir, le monde de l'irrationnel. L'irrationnel peut servir l'Empire, aussi bien que le réfuter. Il échappe au calcul et le calcul seul doit régner dans l'Empire. L'homme n'est qu'un jeu de forces sur lequel on peut peser rationnellement. Des marxistes inconsidérés ont cru pouvoir concilier leur doctrine avec celle de Freud, par exemple. On le leur fit bien, et rapidement, voir. Freud est un penseur hérétique et « petit bourgeois » parce qu'il a mis au jour l'inconscient et qu'il lui a conféré au moins autant de réalité qu'au sur-moi, ou moi social. Cet inconscient peut alors définir l'originalité d'une nature humaine, opposée au moi historique. L'homme, au contraire, doit se résumer au moi social et rationnel, objet de calcul. Il a donc fallu asservir, non seulement la vie de chacun, mais encore l'événement le plus irrationnel et le plus solitaire, dont l'attente accompagne l'homme tout au long de sa vie. L'Empire, dans son effort convulsé vers le royaume définitif, tend à intégrer la mort.

On peut asservir un homme vivant et le réduire à l'état historique de chose. Mais s'il meurt en refusant, il réaffirme une nature humaine qui rejette l'ordre des choses. C'est pourquoi l'accusé n'est produit et tué à la face du monde que s'il consent à dire que sa mort sera juste, et conforme à l'Empire des choses. Il faut mourir déshonoré ou ne plus être, ni dans la vie, ni dans la mort. Dans ce dernier cas, on ne meurt pas, on disparaît. De même, le condamné, s'il subit un châtiment, son châtiment proteste silencieusement et introduit une fissure dans la totalité. Mais le condamné n'est pas châtié, il est replacé dans la totalité, il édifie la machine de l'Empire. Il se transforme en rouage de la production, si indispensable, au demeurant, qu'à la longue il ne

sera pas utilisé dans la production parce qu'il est coupable, mais jugé coupable parce que la production a besoin de lui. Le système concentrationnaire russe a réalisé, en effet, le passage dialectique du gouvernement des personnes à l'administration des choses, mais en confondant la personne et la chose.

Même l'ennemi doit collaborer à l'œuvre commune. Hors de l'Empire, point de salut. Cet Empire est ou sera celui de l'amitié. Mais cette amitié est celle des choses, car l'ami ne peut être préféré à l'Empire. L'amitié des personnes, il n'en est pas d'autre définition, est la solidarité particulière, jusqu'à la mort, contre ce qui n'est pas du règne de l'amitié. L'amitié des choses est l'amitié en général, l'amitié avec tous, qui suppose, quand elle doit se préserver, la dénonciation de chacun. Celui qui aime son amie ou son ami l'aime dans le présent et la révolution ne veut aimer qu'un homme qui n'est pas encore là. Aimer, d'une certaine manière, c'est tuer l'homme accompli qui doit naître par la révolution. Pour vivre un jour, en effet, il doit être, dès aujourd'hui, préféré à tout. Dans le règne des personnes, les hommes se lient d'affection; dans l'Empire des choses, les hommes s'unissent par la délation. La cité qui se voulait fraternelle devient une fourmilière d'hommes seuls.

Sur un autre plan, la fureur irrationnelle d'une brute peut seule imaginer qu'il faille torturer sadiquement des hommes pour obtenir leur consentement. Ce n'est alors qu'un homme qui en subjugue un autre, dans un immonde accouplement de personnes. Le représentant de la totalité rationnelle se contente, au contraire, de laisser dans l'homme la chose prendre le pas sur la personne. L'esprit le plus haut est d'abord ravalé au rang de l'esprit le plus bas par la technique policière de l'amalgame. Puis cinq, dix, vingt nuits d'insomnie viendront à

bout d'une illusoire conviction et mettront au monde une nouvelle âme morte. De ce point de vue, la seule révolution psychologique que notre temps ait connue, après Freud, a été opérée par le N. K. V. D. et les polices politiques en général. Guidées par une hypothèse déterministe, calculant les points faibles et le degré d'élasticité des âmes, ces nouvelles techniques ont encore repoussé une des limites de l'homme et s'essaient à démontrer qu'aucune psychologie individuelle n'est originale et que la commune mesure des caractères est la chose. Elles ont littéralement créé la physique des âmes.

A partir de là, les relations humaines traditionnelles ont été transformées. Ces transformations progressives caractérisent le monde de la terreur rationnelle où vit, à des degrés différents, l'Europe. Le dialogue, relation des personnes, a été remplacé par la propagande ou la polémique, qui sont deux sortes de monologue. L'abstraction, propre au monde des forces et du calcul, a remplacé les vraies passions qui sont du domaine de la chair et de l'irrationnel. Le ticket substitué au pain, l'amour et l'amitié soumis à la doctrine, le destin au plan, le châtiment appelé norme, et la production substituée à la création vivante, décrivent assez bien cette Europe décharnée, peuplée des fantômes, victorieux ou asservis, de la puissance. « Qu'elle est donc misérable, s'écriait Marx, cette société qui ne connaît de meilleur moyen de défense que le bourreau! » Mais le bourreau n'était pas encore le bourreau philosophe et ne prétendait pas, du moins, à la philanthropie universelle.

La contradiction ultime de la plus grande révolution que l'histoire ait connue n'est point tant, après tout, qu'elle prétende à la justice à travers un cortège ininterrompu d'injustices et de violences. Servitude ou mystification, ce malheur est de tous les temps. Sa tragédie est celle du nihilisme, elle se

pour le jour où le tribunal du monde sera édifié avec le monde lui-même. Celui-ci, qui se déclara traître et méprisable, entrera au Panthéon des hommes. Cet autre restera dans l'enfer historique. Mais qui jugera alors? L'homme lui-même, enfin accompli dans sa jeune divinité. En attendant, ceux qui ont conçu la prophétie, seuls capables de lire dans l'histoire le sens qu'ils y ont auparavant déposé, prononceront des sentences, mortelles pour le coupable, provisoires pour le juge seulement. Mais il arrive que ceux qui jugent, comme Rajk, soient jugés à leur tour. Faut-il croire qu'il ne lisait plus correctement l'histoire? En effet, sa défaite et sa mort le prouvent. Qui donc garantit que ses juges d'aujourd'hui ne seront pas traîtres demain, et précipités du haut de leur tribunal vers les caves de ciment où agonisent les damnés de l'histoire? La garantie est dans leur clairvoyance infaillible. Qui la prouve? Leur réussite perpétuelle. Le monde du procès est un monde circulaire où la réussite et l'innocence s'authentifient l'une l'autre, où tous les miroirs réfléchissent la même mystification.

Il y aurait ainsi une grâce historique [1], dont le pouvoir peut seul percer les desseins et qui favorise ou excommunie le sujet de l'Empire. Pour parer à ses caprices, celui-ci ne dispose que de la foi, telle du moins qu'elle est définie dans les *Exercices spirituels* de saint Ignace : « Nous devons toujours pour ne jamais nous égarer être prêts à croire noir ce que, moi, je vois blanc, si l'Église hiérarchique le définit ainsi. » Cette foi active dans les représentants de la vérité peut seule sauver le sujet des mystérieux ravages de l'histoire. Encore n'est-il pas quitte de l'univers du procès auquel il est lié, au contraire,

1. « La ruse de la raison », dans l'univers historique, repose le problème du mal.

qu'il y a progrès de la révolte à la révolution et que le révolté n'est rien s'il n'est pas révolutionnaire. La contradiction est, en réalité, plus serrée. Le révolutionnaire est en même temps révolté ou alors il n'est plus révolutionnaire, mais policier et fonctionnaire qui se tourne contre la révolte. Mais s'il est révolté, il finit par se dresser contre la révolution. Si bien qu'il n'y a pas progrès d'une attitude à l'autre, mais simultanéité et contradiction sans cesse croissante. Tout révolutionnaire finit en oppresseur ou en hérétique. Dans l'univers purement historique qu'elles ont choisi, révolte et révolution débouchent dans le même dilemme : ou la police ou la folie.

A ce niveau, la seule histoire n'offre donc aucune fécondité. Elle n'est pas source de valeur, mais encore de nihilisme. Peut-on créer du moins la valeur contre l'histoire sur le seul plan de la réflexion éternelle? Cela revient à ratifier l'injustice historique et la misère des hommes. La calomnie de ce monde ramène au nihilisme que Nietzsche a défini. La pensée qui se forme avec la seule histoire, comme celle qui se tourne contre toute histoire, enlèvent à l'homme le moyen ou la raison de vivre. La première le pousse à l'extrême déchéance du « pourquoi vivre » ; la seconde au « comment vivre ». L'histoire, nécessaire, non suffisante, n'est donc qu'une cause occasionnelle. Elle n'est pas absence de valeur, ni la valeur elle-même, ni même le matériau de la valeur. Elle est l'occasion, parmi d'autres, où l'homme peut éprouver l'existence encore confuse d'une valeur qui lui sert à juger l'histoire. La révolte elle-même nous en fait la promesse.

La révolution absolue supposait en effet l'absolue

culté sera de la créer sans réintroduire dans l'existence historique une valeur étrangère à l'histoire.

plasticité de la nature humaine, sa réduction possible à l'état de force historique. Mais la révolte est, dans l'homme, le refus d'être traité en chose et d'être réduit à la simple histoire. Elle est l'affirmation d'une nature commune à tous les hommes, qui échappe au monde de la puissance. L'histoire, certainement, est l'une des limites de l'homme; en ce sens le révolutionnaire a raison. Mais l'homme, dans sa révolte, pose à son tour une limite à l'histoire. A cette limite naît la promesse d'une valeur. C'est la naissance de cette valeur que la révolution césarienne combat aujourd'hui implacablement, parce qu'elle figure sa vraie défaite et l'obligation pour elle de renoncer à ses principes. En 1950, et provisoirement, le sort du monde ne se joue pas, comme il paraît, dans la lutte entre la production bourgeoise et la production révolutionnaire; leurs fins seront les mêmes. Elle se joue entre les forces de la révolte et celles de la révolution césarienne. La révolution triomphante doit faire la preuve par ses polices, ses procès et ses excommunications, qu'il n'y a pas de nature humaine. La révolte humiliée, par ses contradictions, ses souffrances, ses défaites renouvelées et sa fierté inlassable doit donner son contenu de douleur et d'espoir à cette nature.

« Je me révolte, donc nous sommes », disait l'esclave. La révolte métaphysique ajoutait alors le « nous sommes seuls », dont nous vivons encore aujourd'hui. Mais si nous sommes seuls sous le ciel vide, si donc il faut mourir à jamais, comment pouvons-nous être réellement? La révolte métaphysique tentait alors de faire de l'être avec du paraître. Après quoi les pensées purement historiques sont venues dire qu'être, c'était faire. Nous n'étions pas, mais devions être par tous les moyens. Notre révolution est une tentative pour conquérir un être neuf, par le faire, hors de toute règle morale. C'est pourquoi elle

se condamne à ne vivre que pour l'histoire, et dans la terreur. L'homme n'est rien, selon elle, s'il n'obtient pas dans l'histoire, de gré ou de force, le consentement unanime. A ce point précis, la limite est dépassée, la révolte est trahie, d'abord, et logiquement assassinée, ensuite, car elle n'a jamais affirmé dans son mouvement le plus pur que l'existence d'une limite, justement, et l'être divisé que nous sommes : elle n'est pas à l'origine la négation totale de tout être. Au contraire, elle dit en même temps oui et non. Elle est le refus d'une part de l'existence au nom d'une autre part qu'elle exalte. Plus cette exaltation est profonde, plus implacable est le refus. Ensuite, lorsque dans le vertige et la fureur, la révolte passe au tout ou rien, à la négation de tout être et de toute nature humaine, elle se renie à cet endroit. La négation totale justifie seule le projet d'une totalité à conquérir. Mais l'affirmation d'une limite, d'une dignité et d'une beauté communes aux hommes, n'entraîne que la nécessité d'étendre cette valeur à tous et à tout et de marcher vers l'unité sans renier les origines. En ce sens la révolte, dans son authenticité première, ne justifie aucune pensée purement historique. La revendication de la révolte est l'unité, la revendication de la révolution historique la totalité. La première part du non appuyé sur un oui, la seconde part de la négation absolue et se condamne à toutes les servitudes pour fabriquer un oui rejeté à l'extrémité des temps. L'une est créatrice, l'autre nihiliste. La première est vouée à créer pour être de plus en plus, la seconde forcée de produire pour nier de mieux en mieux. La révolution historique s'oblige à faire toujours dans l'espoir, sans cesse déçu, d'être un jour. Même le consentement unanime ne suffira pas à créer l'être. « Obéissez », disait Frédéric le Grand à ses sujets. Mais, en mourant :

« Je suis las de régner sur des esclaves. » Pour échapper à cet absurde destin, la révolution est et sera condamnée à renoncer à ses propres principes, au nihilisme et à la valeur purement historique, pour retrouver la source créatrice de la révolte. La révolution pour être créatrice ne peut se passer d'une règle, morale ou métaphysique, qui équilibre le délire historique. Elle n'a sans doute qu'un mépris justifié pour la morale formelle et mystificatrice qu'elle trouve dans la société bourgeoise. Mais sa folie a été d'étendre ce mépris à toute revendication morale. A ses origines mêmes, et dans ses élans les plus profonds se trouve une règle qui n'est pas formelle et qui, pourtant, peut lui servir de guide. La révolte, en effet, lui dit et lui dira de plus en plus haut qu'il faut essayer de faire, non pour commencer d'être un jour, aux yeux d'un monde réduit au consentement, mais en fonction de cet être obscur qui se découvre déjà dans le mouvement d'insurrection. Cette règle n'est ni formelle ni soumise à l'histoire, c'est ce que nous pourrons préciser en la découvrant à l'état pur, dans la création artistique. Notons seulement, auparavant, qu'au « Je me révolte, donc nous sommes », au « Nous sommes seuls » de la révolte métaphysique, la révolte aux prises avec l'histoire ajoute qu'au lieu de tuer et mourir pour produire l'être que nous ne sommes pas, nous avons à vivre et faire vivre pour créer ce que nous sommes.

tient la même affirmation que la révolte spontanée de l'opprimé. L'esprit révolutionnaire, né de la négation totale, a senti instinctivement qu'il y avait aussi dans l'art, outre le refus, un consentement; que la contemplation risquait de balancer l'action, la beauté, l'injustice, et que, dans certains cas, la beauté était en elle-même une injustice sans recours. Aussi bien, aucun art ne peut vivre sur le refus total. De même que toute pensée, et d'abord celle de la non-signification, signifie, de même il n'y a pas d'art du non-sens. L'homme peut s'autoriser à dénoncer l'injustice totale du monde et revendiquer alors une justice totale qu'il sera seul à créer. Mais il ne peut affirmer la laideur totale du monde. Pour créer la beauté, il doit en même temps refuser le réel et exalter certains de ses aspects. L'art conteste le réel, mais ne se dérobe pas à lui. Nietzsche pouvait refuser toute transcendance, morale ou divine, en disant que cette transcendance poussait à la calomnie de ce monde et de cette vie. Mais il y a peut-être une transcendance vivante, dont la beauté fait la promesse, qui peut faire aimer et préférer à tout autre ce monde mortel et limité. L'art nous ramène ainsi aux origines de la révolte, dans la mesure où il tente de donner sa forme à une valeur qui fuit dans le devenir perpétuel, mais que l'artiste pressent et veut ravir à l'histoire. On s'en persuadera mieux encore en réfléchissant à l'art qui se propose, précisément, d'entrer dans le devenir pour lui donner le style qui lui manque : le roman.

Roman et révolte.

Il est possible de séparer la littérature de consentement qui coïncide, en gros, avec les siècles anciens

niés par le moyen qu'elle emploie. L'autre justifie sa prophétie au nom de la seule réalité et finit par mutiler la réalité. La société de la production est seulement productrice, non créatrice.

L'art contemporain, parce qu'il est nihiliste, se débat aussi entre le formalisme et le réalisme. Le réalisme, d'ailleurs, est aussi bien bourgeois — mais il est alors noir — que socialiste, et il devient édifiant. Le formalisme appartient aussi bien à la société du passé, quand il est abstraction gratuite, qu'à la société qui se prétend de l'avenir; il définit alors la propagande. Le langage détruit par la négation irrationnelle se perd dans le délire verbal; soumis à l'idéologie déterministe, il se résume dans le mot d'ordre. Entre les deux, se tient l'art. Si le révolté doit refuser à la fois la fureur du néant et le consentement à la totalité, l'artiste doit échapper en même temps à la frénésie formelle et à l'esthétique totalitaire de la réalité. Le monde d'aujourd'hui est un, en effet, mais son unité est celle du nihilisme. La civilisation n'est possible que si, renonçant au nihilisme des principes formels et au nihilisme sans principes, ce monde retrouve le chemin d'une synthèse créatrice. De la même manière, en art, le temps du commentaire perpétuel et du reportage agonise; il annonce alors le temps des créateurs.

Mais l'art et la société, la création et la révolution doivent, pour cela, retrouver la source de la révolte où refus et consentement, singularité et universel, individu et histoire s'équilibrent dans la tension la plus dure. La révolte n'est pas en elle-même un élément de civilisation. Mais elle est préalable à toute civilisation. Elle seule, dans l'impasse où nous vivons, permet d'espérer l'avenir dont rêvait Nietzsche : « Au lieu du juge et du répresseur, le créateur. » Formule qui ne peut pas autoriser l'illusion dérisoire d'une cité dirigée par des artistes. Elle éclaire seu-

les premières paroles de ses frères, et parvienne à trouver, dans sa vie, à la fois le temps de la passion et le temps de la création. L'artiste, qu'il le veuille ou non, ne peut plus être un solitaire, sinon dans le triomphe mélancolique qu'il doit à tous ses pairs. L'art révolté aussi finit par révéler le « Nous sommes », et avec lui le chemin d'une farouche humilité.

En attendant, la révolution conquérante, dans l'égarement de son nihilisme, menace ceux qui, contre elle, prétendent maintenir l'unité dans la totalité. Un des sens de l'histoire d'aujourd'hui, et plus encore de demain, est la lutte entre les artistes et les nouveaux conquérants, entre les témoins de la révolution créatrice et les bâtisseurs de la révolution nihiliste. Sur l'issue de la lutte, on ne peut se faire que des illusions raisonnables. Du moins, nous savons désormais qu'elle doit être menée. Les conquérants modernes peuvent tuer, mais semblent ne pouvoir créer. Les artistes savent créer, mais ne peuvent réellement tuer. On ne trouve de meurtriers que par exception parmi les artistes. A la longue, l'art dans nos sociétés révolutionnaires devrait donc mourir. Mais alors la révolution aura vécu. Chaque fois que, dans un homme, elle tue l'artiste qu'il aurait pu être, la révolution s'exténue un peu plus. Si, enfin, les conquérants pliaient le monde à leur loi, ils ne prouveraient pas que la quantité est reine, mais que ce monde est enfer. Dans cet enfer même, la place de l'art coïnciderait encore avec celle de la révolte vaincue, espoir aveugle et vide au creux des jours désespérés. Ernst Dwinger, dans son *Journal de Sibérie*, parle de ce lieutenant allemand qui, prisonnier depuis des années dans un camp où régnaient le froid et la faim, s'était construit, avec des touches de bois, un piano silencieux. Là, dans l'entassement de la misère, au milieu d'une cohue en haillons, il com-

posait une étrange musique qu'il était seul à entendre. Ainsi, jetés dans l'enfer, de mystérieuses mélodies et les images cruelles de la beauté enfuie nous apporteraient toujours, au milieu du crime et de la folie, l'écho de cette insurrection harmonieuse qui témoigne au long des siècles pour la grandeur humaine.

Mais l'enfer n'a qu'un temps, la vie recommence un jour. L'histoire a peut-être une fin; notre tâche, pourtant, n'est pas de la terminer, mais de la créer, à l'image de ce que désormais nous savons vrai. L'art, du moins, nous apprend que l'homme ne se résume pas seulement à l'histoire et qu'il trouve aussi une raison d'être dans l'ordre de la nature. Le grand Pan, pour lui, n'est pas mort. Sa révolte la plus instinctive, en même temps qu'elle affirme la valeur, la dignité commune à tous, revendique obstinément pour en assouvir sa faim d'unité, une part intacte du réel dont le nom est la beauté. On peut refuser toute l'histoire et s'accorder pourtant au monde des étoiles et de la mer. Les révoltés qui veulent ignorer la nature et la beauté se condamnent à exiler de l'histoire qu'ils veulent faire la dignité du travail et de l'être. Tous les grands réformateurs essaient de bâtir dans l'histoire ce que Shakespeare, Cervantes, Molière, Tolstoï ont su créer : un monde toujours prêt à assouvir la faim de liberté et de dignité qui est au cœur de chaque homme. La beauté, sans doute, ne fait pas les révolutions. Mais un jour vient où les révolutions ont besoin d'elle. Sa règle qui conteste le réel en même temps qu'elle lui donne son unité est aussi celle de la révolte. Peut-on, éternellement, refuser l'injustice sans cesser de saluer la nature de l'homme et la beauté du monde? Notre réponse est oui. Cette morale, en même temps insoumise et fidèle, est en tout cas la seule à éclairer le chemin d'une révolution vraiment réaliste. En main-

affirme, le temps d'un éclair, que ces trois fléaux font régner le silence entre les hommes, les obscurcissent les uns aux autres et les empêchent de se retrouver dans la seule valeur qui puisse les sauver du nihilisme, la longue complicité des hommes aux prises avec leur destin.

Le temps d'un éclair. Mais cela suffit, provisoirement, pour dire que la liberté la plus extrême, celle de tuer, n'est pas compatible avec les raisons de la révolte. La révolte n'est nullement une revendication de liberté totale. Au contraire, la révolte fait le procès de la liberté totale. Elle conteste justement le pouvoir illimité qui autorise un supérieur à violer la frontière interdite. Loin de revendiquer une indépendance générale, le révolté veut qu'il soit reconnu que la liberté a ses limites partout où se 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 tous. Il n'est pas seulement esclave contre maître, mais aussi homme contre le monde du maître et de l'esclave. Il y a donc, grâce à la révolte, quelque chose de plus dans l'histoire que le rapport maîtrise et servitude. La puissance illimitée n'y est pas la seule loi. C'est au nom d'une autre valeur que le révolté affirme l'impossibilité de la liberté totale en même temps qu'il réclame pour lui-même la relative liberté, nécessaire pour reconnaître cette impossibilité. Chaque liberté humaine, à sa racine la plus profonde, est ainsi relative. La liberté absolue, qui est celle de tuer, est la

La valeur positive contenue dans le premier mouvement de révolte suppose le renoncement à la violence de principe. Elle entraîne, par conséquent, l'impossibilité de stabiliser une révolution. La révolte traîne sans cesse avec elle cette contradiction. Au niveau de l'histoire, elle se durcit encore. Si je renonce à faire respecter l'identité humaine, j'abdique devant celui qui opprime, je renonce à la révolte et retourne à un consentement nihiliste. Le nihilisme alors se fait conservateur. Si j'exige que cette identité soit reconnue pour être, je m'engage dans une action qui, pour réussir, suppose un cynisme de la violence, et nie cette identité et la révolte elle-même. En élargissant encore la contradiction, si l'unité du monde ne peut lui venir d'en haut, l'homme doit la construire à sa hauteur, dans l'histoire. L'histoire, sans valeur qui la transfigure, est régie par la loi de l'efficacité. Le matérialisme historique, le déterminisme, la violence, la négation de toute liberté qui n'aille pas dans le sens de l'efficacité, le monde du courage et du silence sont les conséquences les plus légitimes d'une pure philosophie de l'histoire. Seule, dans le monde d'aujourd'hui, une philosophie de l'éternité peut justifier la non-violence. A l'historicité absolue elle objectera la création de l'histoire, à la situation historique elle demandera son origine. Pour finir, consacrant alors l'injustice, elle remettra à Dieu le soin de la justice. Aussi bien, ses réponses, à leur tour, exigeront la foi. On lui objectera le mal, et le paradoxe d'un Dieu tout-puissant et malfaisant, ou bienfaisant et stérile. Le choix restera ouvert entre la grâce et l'histoire, Dieu ou l'épée.

Quelle peut être alors l'attitude du révolté? Il ne peut se détourner du monde et de l'histoire sans renier le principe même de sa révolte, choisir la vie éternelle sans se résigner, en un sens, au mal. Non chrétien, par exemple, il doit aller jusqu'au bout.

Mais jusqu'au bout signifie choisir l'histoire absolument et le meurtre de l'homme avec elle, si ce meurtre est nécessaire à l'histoire : accepter la légitimation du meurtre est encore renier ses origines. Si le révolté ne choisit pas, il choisit le silence et l'esclavage d'autrui. Si, dans un mouvement de désespoir, il déclare choisir à la fois contre Dieu et l'histoire, il est le témoin de la liberté pure, c'est-à-dire de rien. Au stade historique qui est le nôtre, dans l'impossibilité d'affirmer une raison supérieure qui ne trouve sa limite dans le mal, son apparent dilemme est le silence ou le meurtre. Dans les deux cas, une démission.

Ainsi encore de la justice et de la liberté. Ces deux exigences sont déjà au principe du mouvement de révolte, et on les retrouve dans l'élan révolutionnaire. L'histoire des révolutions montre cependant qu'elles entrent presque toujours en conflit comme si leurs exigences mutuelles se trouvaient inconciliables. La liberté absolue, c'est le droit pour le plus fort de dominer. Elle maintient donc les conflits qui profitent à l'injustice. La justice absolue passe par la suppression de toute contradiction : elle détruit la liberté [1]. La révolution pour la justice, par la liberté, finit par les dresser l'une contre l'autre. Il y a ainsi dans chaque révolution, une fois liquidée la caste qui dominait jusque-là, une étape où elle suscite elle-même un mouvement de révolte qui indique ses limites et annonce ses chances d'échec. La révolution se propose, d'abord, de satisfaire l'esprit de révolte qui lui a donné naissance; elle s'oblige à le nier, ensuite, pour mieux s'affirmer elle-

1. Dans ses *Entretiens sur le bon usage de la liberté*, Jean Grenier fonde une démonstration qu'on peut résumer ainsi : la liberté absolue est la destruction de toute valeur; la valeur absolue supprime toute liberté. De même, Palante : « S'il y a une vérité une et universelle, la liberté n'a pas de raison d'être. »

même. Il y a, semble-t-il, une opposition irréductible entre le mouvement de la révolte et les acquisitions de la révolution.

Mais ces antinomies n'existent que dans l'absolu. Elles supposent un monde et une pensée sans médiations. Il n'y a pas, en effet, de conciliation possible entre un dieu totalement séparé de l'histoire et une histoire purgée de toute transcendance. Leurs représentants sur terre sont effectivement le yogi et le commissaire. Mais la différence entre ces deux types d'hommes n'est pas, comme on le dit, la différence entre la vaine pureté et l'efficacité. Le premier choisit seulement l'inefficacité de l'abstention et le second celle de la destruction. Parce que tous deux rejettent la valeur médiatrice que la révolte au contraire révèle, ils ne nous offrent, également éloignés du réel, que deux sortes d'impuissance, celle du bien et celle du mal.

Si, en effet, ignorer l'histoire revient à nier le réel, c'est encore s'éloigner du réel que de considérer l'histoire comme un tout qui se suffit à lui-même. La révolution du XXe siècle croit éviter le nihilisme, être fidèle à la vraie révolte, en remplaçant Dieu par l'histoire. Elle fortifie le premier, en réalité, et trahit la seconde. L'histoire, dans son mouvement pur, ne fournit par elle-même aucune valeur. Il faut donc vivre selon l'efficacité immédiate, et se taire ou mentir. La violence systématique, ou silence imposé, le calcul ou mensonge concerté deviennent des règles inévitables. Une pensée purement historique est donc nihiliste : elle accepte totalement le mal de l'histoire et s'oppose en ceci à la révolte. Elle a beau affirmer en compensation la rationalité absolue de l'histoire, cette raison historique ne sera achevée, n'aura de sens complet, ne sera raison absolue justement, et valeur, qu'à la fin de l'histoire. En attendant, il faut agir, et agir sans règle morale

pour que la règle définitive vienne au jour. Le cynisme, comme attitude politique n'est logique qu'en fonction d'une pensée absolutiste, c'est-à-dire le nihilisme absolu d'une part, le rationalisme absolu de l'autre [1]. Quant aux conséquences, il n'y a pas de différence entre les deux attitudes. Dès l'instant où elles sont acceptées, la terre est déserte.

En réalité, l'absolu purement historique n'est même pas concevable. La pensée de Jaspers, par exemple, dans ce qu'elle a d'essentiel, souligne l'impossibilité pour l'homme de saisir la totalité, puisqu'il se trouve à l'intérieur de cette totalité. L'histoire, comme un tout, ne pourrait exister qu'aux yeux d'un observateur extérieur à elle-même et au monde. Il n'y a d'histoire, à la limite, que pour Dieu. Il est donc impossible d'agir suivant des plans embrassant la totalité de l'histoire universelle. Toute entreprise historique ne peut être alors qu'une aventure plus ou moins raisonnable ou fondée. Elle est d'abord un risque. En tant que risque, elle ne saurait justifier aucune démesure, aucune position implacable et absolue.

Si la révolte pouvait fonder une philosophie, au contraire, ce serait une philosophie des limites, de l'ignorance calculée et du risque. Celui qui ne peut tout savoir ne peut tout tuer. Le révolté, loin de faire un absolu de l'histoire, la récuse et la met en contestation, au nom d'une idée qu'il a de sa propre nature. Il refuse sa condition et sa condition, en grande partie, est historique. L'injustice, la fugacité, la mort se manifestent dans l'histoire. En les repous-

1. On voit encore, on ne saurait trop y insister, que le rationalisme absolu n'est pas le rationalisme. Entre les deux, la différence est la même qu'entre cynisme et réalisme. Le premier pousse le second hors des limites qui lui donnent un sens et une légitimité. Plus brutal, il est finalement moins efficace. C'est la violence en face de la force.

sant, on repousse l'histoire elle-même. 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. Pas une seconde, il n'en fait un absolu. S'il peut participer, par la force des choses, au crime de l'histoire, il ne peut donc le légitimer. Le crime rationnel, non seulement ne peut s'admettre au niveau de la révolte, mais encore signifie la mort de la révolte. Pour rendre cette évidence plus claire, le crime rationnel s'exerce, en premier lieu, sur les révoltés dont l'insurrection conteste une histoire désormais divinisée.

La mystification propre à l'esprit qui se dit révolutionnaire reprend et aggrave aujourd'hui la mystification bourgeoise. Elle fait passer sous la promesse d'une justice absolue l'injustice perpétuelle, le compromis sans limite et l'indignité. La révolte, elle, ne vise qu'au relatif et ne peut promettre qu'une dignité certaine assortie d'une justice relative. Elle prend le parti d'une limite où s'établit la communauté des hommes. Son univers est celui du relatif. Au lieu de dire avec Hegel et Marx que tout est nécessaire, elle répète seulement que tout est possible et, qu'à une certaine frontière, le possible aussi mérite le sacrifice. Entre Dieu et l'histoire, le yogi et le commissaire, elle ouvre un chemin difficile où les contradictions peuvent se vivre et se dépasser. Considérons ainsi les deux antinomies posées en exemple.

Une action révolutionnaire qui se voudrait cohérente avec ses origines devrait se résumer dans un consentement actif au relatif. Elle serait fidélité à la condition humaine. Intransigeante sur ses moyens, elle accepterait l'approximation quant à ses fins et, pour que l'approximation se définisse de mieux en mieux, laisserait libre cours à la parole. Elle maintiendrait ainsi cet être commun qui justifie son insur-

rection. Elle garderait, en particulier, au droit la possibilité permanente de s'exprimer. Ceci définit une conduite à l'égard de la justice et de la liberté. Il n'y a pas de justice, en société, sans droit naturel ou civil qui la fonde. Il n'y a pas de droit sans expression de ce droit. Que le droit s'exprime sans attendre et c'est la probabilité que, tôt ou tard, la justice qu'il fonde viendra au monde. Pour conquérir l'être, il faut partir du peu d'être que nous découvrons en nous, non le nier d'abord. Faire taire le droit jusqu'à ce que la justice soit établie, c'est le faire taire à jamais puisqu'il n'aura plus lieu de parler si la justice règne à jamais. A nouveau, on confie donc la justice à ceux qui, seuls, ont la parole, les puissants. Depuis des siècles, la justice et l'être distribués par les puissants se sont appelés bon plaisir. Tuer la liberté pour faire régner la justice, revient à réhabiliter la notion de grâce sans l'intercession divine et restaurer par une réaction vertigineuse le corps mystique sous les espèces les plus basses. Même quand la justice n'est pas réalisée, la liberté préserve le pouvoir de protestation et sauve la communication. La justice dans un monde silencieux, la justice asservie et muette, détruit la complicité et finalement ne peut plus être la justice. La révolution du XXe siècle a séparé arbitrairement, pour des fins démesurées de conquête, deux notions inséparables. La liberté absolue raille la justice. La justice absolue nie la liberté. Pour être fécondes, les deux notions doivent trouver, l'une dans l'autre, leur limite. Aucun homme n'estime sa condition libre, si elle n'est pas juste en même temps, ni juste si elle ne se trouve pas libre. La liberté, précisément, ne peut s'imaginer sans le pouvoir de dire en clair le juste et l'injuste, de revendiquer l'être entier au nom d'une parcelle d'être qui se refuse à mourir. Il y a une justice, enfin, quoique bien différente, à restaurer la liberté, seule valeur

impérissable de l'histoire. Les hommes ne sont jamais bien morts que pour la liberté : ils ne croyaient pas alors mourir tout à fait.

Le même raisonnement s'applique à la violence. 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 limites. Dans l'histoire considérée comme un absolu, la violence se trouve légitimée; comme un risque relatif, elle est une rupture de communication. Elle doit donc conserver, pour le révolté, son caractère provisoire d'effraction, être toujours liée, si elle ne peut être évitée, à une responsabilité personnelle, à un risque immédiat. La violence de système se place dans l'ordre; elle est, en un sens, confortable. Führerprinzip ou Raison historique, quel que soit l'ordre qui la fonde, elle règne sur un univers de choses, non d'hommes. De même que le révolté considère le meurtre comme la limite qu'il doit, s'il s'y porte, consacrer en mourant, de même la violence ne peut être qu'une limite extrême qui s'oppose à une autre violence, par exemple dans le cas de l'insurrection. Si l'excès de l'injustice rend cette dernière impossible à éviter, le révolté refuse d'avance la violence au service d'une doctrine ou d'une raison d'État. Toute crise historique, par exemple, s'achève par des institutions. Si nous n'avons pas de prise sur la crise elle-même, qui est le risque pur, nous en avons sur les institutions puisque nous pouvons les définir, choisir celles pour lesquelles nous luttons et incliner ainsi notre lutte dans leur direction. 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 sup-

MESURE ET DÉMESURE

L'égarement révolutionnaire s'explique d'abord par l'ignorance ou la méconnaissance systématique de cette limite qui semble inséparable de la nature humaine et que la révolte, justement, révèle. Les pensées nihilistes, parce qu'elles négligent cette frontière, finissent par se jeter dans un mouvement uniformément accéléré. Rien ne les arrête plus dans leurs conséquences et elles justifient alors la destruction totale ou la conquête indéfinie. Nous savons maintenant au bout de cette longue enquête sur la révolte et le nihilisme que la révolution sans autres limites que l'efficacité historique signifie la servitude sans limites. Pour échapper à ce destin, l'esprit révolutionnaire, s'il veut rester vivant, doit donc se retremper aux sources de la révolte et s'inspirer alors de la seule pensée qui soit fidèle à ces origines, la pensée des limites. Si la limite découverte par la révolte transfigure tout; si toute pensée, toute action qui dépasse un certain point se nie elle-même, il y a en effet une mesure des choses et de l'homme. En histoire, comme en psychologie, la révolte est un pendule déréglé qui court aux amplitudes les plus folles parce qu'il cherche son rythme profond. Mais ce dérèglement n'est pas complet. Il s'accomplit autour d'un pivot. En même temps qu'elle suggère une nature commune des hommes, la révolte porte au jour la mesure et la limite qui sont au principe de cette nature.

puissance temporelle et le dynamisme historique. La nature qui cesse d'être objet de contemplation et d'admiration ne peut plus être ensuite que la matière d'une action qui vise à la transformer. Ces tendances, et non les notions de médiation qui auraient fait la force vraie du christianisme, triomphent dans les temps modernes, et contre le christianisme lui-même, par un juste retour des choses. Que Dieu en effet soit expulsé de cet univers historique et l'idéologie allemande naît où l'action n'est plus perfectionnement mais pure conquête, c'est-à-dire tyrannie.

Mais l'absolutisme historique, malgré ses triomphes, n'a jamais cessé de se heurter à une exigence invincible de la nature humaine dont la Méditerranée, où l'intelligence est sœur de la dure lumière, garde le secret. Les pensées révoltées, celles de la Commune ou du syndicalisme révolutionnaire, n'ont cessé de crier cette exigence à la face du nihilisme bourgeois comme à celle du socialisme césarien. La pensée autoritaire, à la faveur de trois guerres et grâce à la destruction physique d'une élite de révoltés, a submergé cette tradition libertaire. Mais cette pauvre victoire est provisoire, le combat dure toujours. L'Europe n'a jamais été que dans cette lutte entre midi et minuit. Elle ne s'est dégradée qu'en désertant cette lutte, en éclipsant le jour par la nuit. La destruction de cet équilibre donne aujourd'hui ses plus beaux fruits. Privés de nos médiations, exilés de la beauté naturelle, nous sommes à nouveau dans le monde de l'Ancien Testament, coincés entre des Pharaons cruels et un ciel implacable.

Dans la misère commune, la vieille exigence renaît alors; la nature à nouveau se dresse devant l'histoire. Bien entendu, il ne s'agit pas de rien mépriser, ni d'exalter une civilisation contre une autre, mais de dire simplement qu'il est une pensée dont

le monde d'aujourd'hui ne pourra se passer plus longtemps. Il y a, certes, dans le peuple russe de quoi donner une force de sacrifice à l'Europe, dans l'Amérique une nécessaire puissance de construction. Mais la jeunesse du monde se trouve toujours autour des mêmes rivages. Jetés dans l'ignoble Europe où meurt, privée de beauté et d'amitié, la plus orgueilleuse des races, nous autres méditerranéens vivons toujours de la même lumière. Au cœur de la nuit européenne, la pensée solaire, la civilisation au double visage, attend son aurore. Mais elle éclaire déjà les chemins de la vraie maîtrise.

La vraie maîtrise consiste à faire justice des préjugés du temps, et d'abord du plus profond et du plus malheureux d'entre eux qui veut que l'homme délivré de la démesure en soit réduit à une sagesse pauvre. Il est bien vrai que la démesure peut être une sainteté, lorsqu'elle se paye de la folie de Nietzsche. Mais cette ivrognerie de l'âme qui s'exhibe sur la scène de notre culture, est-ce toujours le vertige de la démesure, la folie de l'impossible dont la brûlure ne quitte jamais plus celui qui, une fois au moins, s'y est abandonné? Prométhée a-t-il jamais eu cette face d'ilote ou de procureur? Non, notre civilisation se survit dans la complaisance d'âmes lâches ou haineuses, le vœu de gloriole de vieux adolescents. Lucifer aussi est mort avec Dieu et, de ses cendres, a surgi un démon mesquin qui ne voit même plus où il s'aventure. En 1950, 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 supplémentaire. Ces petits Européens qui nous montrent une face avare, s'ils n'ont plus la force de sourire, pourquoi prétendraient-ils donner leurs

AU DELA DU NIHILISME

Il y a donc, pour l'homme, une action et une pensée possibles au niveau moyen qui est le sien. Toute entreprise plus ambitieuse se révèle contradictoire. L'absolu ne s'atteint ni surtout ne se crée à travers l'histoire. La politique n'est pas la religion, ou alors elle est inquisition. Comment la société définirait-elle un absolu? Chacun peut-être cherche, pour tous, cet absolu. Mais la société et la politique ont seulement la charge de régler les affaires de tous pour que chacun ait le loisir, et la liberté, de cette commune recherche. L'histoire ne peut plus être dressée alors en objet de culte. Elle n'est qu'une occasion, qu'il s'agit de rendre féconde par une révolte vigilante.

« L'obsession de la moisson et l'indifférence à l'histoire, écrit admirablement René Char, sont les deux extrémités de mon arc. » Si le temps de l'histoire n'est pas fait du temps de la moisson, l'histoire n'est en effet qu'une ombre fugace et cruelle où l'homme n'a plus sa part. Qui se donne à cette histoire ne se donne à rien et à son tour n'est rien. Mais qui se donne au temps de sa vie, à la maison qu'il défend, à la dignité des vivants, celui-là se donne à la terre et en reçoit la moisson qui ensemence et nourrit à nouveau. Pour finir, ceux-là font avancer l'histoire qui savent, au moment voulu, se révolter contre elle aussi. Cela suppose une interminable tension et la sérénité crispée dont parle le même poète. Mais la

vraie vie est présente au cœur de ce déchirement. Elle est ce déchirement lui-même, l'esprit qui plane sur des volcans de lumière, la folie de l'équité, l'intransigeance exténuante de la mesure. Ce qui retentit pour nous aux confins de cette longue aventure révoltée, ce ne sont pas des formules d'optimisme, dont nous n'avons que faire dans l'extrémité de notre malheur, mais des paroles de courage et d'intelligence qui, près de la mer, sont même vertu.

Aucune sagesse aujourd'hui ne peut prétendre à donner plus. La révolte bute inlassablement contre le mal, à partir duquel il ne lui reste qu'à prendre un nouvel élan. L'homme peut maîtriser en lui tout ce qui doit l'être. Il doit réparer dans la création tout ce qui peut l'être. Après quoi, les enfants mourront toujours injustement, même dans la société parfaite. Dans son plus grand effort, l'homme ne peut que se proposer de diminuer arithmétiquement la douleur du monde. Mais l'injustice et la souffrance demeureront et, si limitées soient-elles, elles ne cesseront pas d'être le scandale. Le « pourquoi? » de Dmitri Karamazov continuera de retentir; l'art et la révolte ne mourront qu'avec le dernier homme.

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. Le christianisme historique n'a répondu à cette protestation contre le mal que par l'annonce du royaume, puis de la vie éternelle, qui demande la foi. Mais la souffrance use l'espoir et la foi; elle reste solitaire alors, et sans explication. Les foules du travail, lassées de souffrir et de mourir, sont des foules sans dieu. Notre place est dès lors à leur côté, loin des anciens et des nouveaux docteurs. Le christianisme historique reporte au delà de l'histoire la guérison

du mal et du meurtre qui sont pourtant soufferts dans l'histoire. Le matérialisme contemporain croit aussi répondre à toutes les questions. Mais, serviteur de l'histoire, il accroît le domaine du meurtre historique et le laisse en même temps sans justification, sinon dans l'avenir qui demande encore la foi. Dans les deux cas, il faut attendre et, pendant ce temps, l'innocent ne cesse pas de mourir. Depuis vingt siècles, la somme totale du mal n'a pas diminué dans le monde. Aucune parousie, ni divine ni révolutionnaire, ne s'est accomplie. Une injustice demeure collée à toute souffrance, même la plus méritée aux yeux des hommes. Le long silence de Prométhée devant les forces qui l'accablent crie toujours. Mais Prométhée a vu, entre temps, les hommes se tourner aussi contre lui et le railler. Coincé entre le mal humain et le destin, la terreur et l'arbitraire, il ne lui reste que sa force de révolte pour sauver du meurtre ce qui peut l'être encore, sans céder à l'orgueil du blasphème.

On comprend alors que la révolte ne peut se passer d'un étrange amour. 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 de Karamazov : s'ils ne sont pas tous sauvés, à quoi bon le salut d'un seul! Ainsi, des condamnés catholiques, dans les cachots d'Espagne, refusent aujourd'hui la communion parce que les prêtres du régime l'ont rendue obligatoire dans certaines prisons. Ceux-là aussi, seuls témoins de l'innocence crucifiée, refusent le salut, s'il doit être payé de l'injustice et de l'oppression. Cette folle générosité est celle de la révolte, qui donne sans tarder sa force d'amour et refuse sans délai l'injustice. Son honneur est de ne rien calculer, de tout distribuer à la vie présente et à ses

frères vivants. C'est ainsi qu'elle prodigue aux hommes à venir. La vraie générosité envers l'avenir consiste à tout donner au présent.

La révolte prouve par là qu'elle est le mouvement même de la vie et qu'on ne peut la nier sans renoncer à vivre. Son cri le plus pur, à chaque fois, fait se lever un être. Elle est donc amour et fécondité, ou elle n'est rien. La révolution sans honneur, la révolution du calcul qui, préférant un homme abstrait à l'homme de chair, nie l'être autant de fois qu'il est nécessaire, met justement le ressentiment à la place de l'amour. 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, graine 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. Alors, quand la révolution, au nom de la puissance et de l'histoire, devient cette mécanique meurtrière et démesurée, une nouvelle révolte devient sacrée, au nom de la mesure et de la vie. Nous sommes à cette extrémité. Au bout de ces ténèbres, une lumière pourtant est inévitable que nous devinons déjà et dont nous avons seulement à lutter pour qu'elle soit. Par delà le nihilisme, nous tous, parmi les ruines, préparons une renaissance. Mais peu le savent.

Et déjà, en effet, la révolte, sans prétendre à tout résoudre, peut au moins faire face. Dès cet instant, midi ruisselle sur le mouvement même de l'histoire. Autour de ce brasier dévorant, des combats d'ombres s'agitent un moment, puis disparaissent, et des aveugles, touchant leurs paupières, s'écrient que ceci est l'histoire. Les hommes d'Europe, abandonnés aux ombres, se sont détournés du point fixe et rayonnant. Ils oublient

Pages

INTRODUCTION. — L'absurde et le meurtre. 11

I. — L'HOMME RÉVOLTÉ 23

II. — LA RÉVOLTE MÉTAPHYSIQUE. . 37

Les fils de Caïn 43

La négation absolue 54

Un homme de lettres. 55
La révolte des dandys 67

Le refus du salut 76

L'affirmation absolue 84

L'Unique. 84
Nietzsche et le nihilisme . . . 88

La poésie révoltée. 106

Lautréamont et la banalité . . 107
Surréalisme et révolution. . . 115

Nihilisme et histoire. 128

III. — LA RÉVOLTE HISTORIQUE . . . 133

Les régicides 143

Le nouvel Évangile 146
La mise à mort du roi 149
La religion de la vertu 154
La Terreur. 158

Les déicides 168
Le terrorisme individuel 187
L'abandon de la vertu 189
Trois possédés. 192
Les meurtriers délicats 206
Le chigalevisme. 216
Le terrorisme d'État et la terreur irrationnelle . . 221
Le terrorisme d'État et la terreur rationnelle. . . 233
La prophétie bourgeoise . . . 234
La prophétie révolutionnaire . 244
L'échec de la prophétie. . . . 260
Le royaume des fins 279
La totalité et le procès 287
Révolte et révolution. 302
IV. — RÉVOLTE ET ART. 311
Roman et révolte 319
Révolte et style 331
Création et révolution 336
V. — LA PENSÉE DE MIDI. 343
Révolte et meurtre 345
Le meurtre nihiliste 349
Le meurtre historique 353
Mesure et démesure 363
La pensée de midi. 367
Au dela du nihilisme. 373

ACHEVÉ D'IMPRIMER
PAR L'IMPRIMERIE FLOCH
MAYENNE

(3857)

LE 11 JUIN 1958

N° d'éd. : 6.170. Dép. lég. : 4e trim. 1951

Imprimé en France

8/1/63 J
B