

# L'ATELIER DE PHILOSOPHIE N°24

Douzième année – second semestre 2008 2009



**La révolte : moteur du changement ?** Atelier animé par Anne Marie Sibireff et Alain Lambert  
**Séance de mars: révolte et nature humaine.**

Pour préciser la question, un tour de table va nous permettre d'essayer de définir le mot révolte par l'ensemble des synonymes ou mots associés: colère, crier, parole, intérêt, rébellion, rebelle, révolté, indignation, valeur, peuple, révolte paysanne, jacquerie, colère froide, revendiquer, désordre, injustice, oppression, dignité...

Mais comment se revendique le révolté, n'est ce pas l'autre qui le traite ainsi de rebelle, de révolté (voire même de terroriste... ce qui fait qu'il doit s'intituler résistant pour remettre les choses en place). Vallès le communard titre son livre *L'insurgé*. Car si "la conscience vient au jour avec la révolte" écrit Camus, c'est parce qu'elle a dès l'origine une dimension morale, parce que totale jusqu'au sacrifice, qui dépasse le seul intérêt personnel... Un certain nombre d'exemples actuels de révolte en Guadeloupe (grève générale) en France (collectifs contre les expulsions, instituteurs insoumis...) nous amène à réfléchir au processus à la fois individuel ("je me révolte donc je suis" écrit Camus dans *L'été*) et collectif, empathique, altruiste de la révolte ("je me révolte donc nous sommes" dans *L'homme révolté*) qui va de l'émotion, du cri, de l'indignation à la parole, la revendication et l'organisation en vue d'un changement, une réforme sans pour autant chercher à prendre le pouvoir, mais à permettre une évolution, un changement.

Et le contre exemples des émeutes de février 34 où les émeutiers réactionnaires marchent sur le parlement montre un mécanisme quasi identique (révolte, cri, indignation, injustice, revendication...) mais au nom d'une autre légitimité.

Ce que montre le texte de Kant qui refuse tout droit de sédition ou de rébellion (ou tout droit de mentir) c'est que penser la révolte du point de vue logique de la légalité ne suffit pas. Et c'est bien ce que disent les autres philosophes du XVIIIe qui réfléchissent le nouvel horizon politique de la démocratie (Locke, Rousseau, Hume...) quand le légal ne va pas dans le sens de l'intérêt général, le droit de résistance est pensable, même s'il fait courir un risque à l'État en tant que communauté organisée du vivre-ensemble, justement. Car la révolte est violence, à la fois par son caractère conflictuel, mais aussi par le choix des moyens de la révolte (Gandhi était violent dans sa révolte, son refus d'accepter l'ordre colonial, mais non violent dans son combat...)

D'où notre questionnement final sur le risque de basculement quand la révolte devient révolution: pourquoi dans l'histoire la plupart débouchent elles sur le totalitarisme? Et comment comprendre la révolution des oeillettes de 1974 au Portugal ou la révolution de velours en Allemagne de l'Est en 1989 sinon comme un refus de la prise du pouvoir, et donc bien comme une révolte aboutie plutôt qu'une révolution? (Ce qui est vrai aussi pour Gandhi)

**Séance 2 : la révolte trahie par la révolution?**

Il s'agit aujourd'hui d'explorer le sens politique du mot révolte et son impact sur le changement historique. Nos points d'appui philosophiques (Hegel, Marx, Stirner, Camus et Popper) posent chacun le problème de la légitimité de la révolte, de son rapport ambigu au pouvoir (contesté/convoité), de ses dérives possibles.

L'actualité, elle, est riche d'exemples de protestations qui pourraient, croit-on sentir, devenir des révoltes, tant le sentiment d'injustice est répandu. En ces temps de crise, les sirènes de l'actualité risquent de couvrir la voix des philosophes. Solidement amarrés à nos textes, nous saurons les entendre sans qu'elles nous dévorent.

Nul d'entre nous ne partage le thèse hégélienne de l'État comme synthèse harmonieuse du vouloir universel et des volontés individuelles, contre lequel il serait par conséquent absurde de se révolter. Mais même chez les philosophes comme Hume et Popper, qui ne lui accordent aucun caractère sacré, des conditions très précises sont requises pour que la révolte soit légitime. Il faut analyser avec soin le degré de nécessité qui justifie la résistance. « Extrême urgence », « dernier refuge » : chez Hume, ces conditions sont si étroites que les « liens de l'allégeance » ne doivent pratiquement jamais être dénoués. Popper, lui, admet la légitimité d'une révolte violente, à l'unique condition que son but soit d'instaurer la démocratie. Une « pareille révolution » devra être brève : si elle dure, elle débouchera à coup sûr sur une nouvelle tyrannie. Stirner distinguait déjà la révolte et le révolution par leur rapport aux institutions : la première s'en défie définitivement, la seconde vise à en créer de nouvelles. C'est en contemporain de Staline que

Camus écrit *L'homme révolté* (1951). A ce titre, il donne un certain poids à ces mots, en les opposant radicalement. Du côté de la révolte, soif de justice, unité, créativité. Du côté de la « révolution », iniquité, totalité, nihilisme : la révolte est trahie, assassinée par la révolution. Si l'on peut envisager une révolution qui ne *traiterait pas l'homme en chose*, qui ne dégénérerait pas en *délire historique*, en terreur, qui cesserait de tuer pour produire, au nom de l'avenir radieux, l'être que nous ne sommes pas, il faut savoir qu'une telle révolution ne pourrait se passer d'une *règle morale*, de l'affirmation d'une *limite et d'une dignité commune aux hommes*. Il y a donc un au-delà du politique, un au-delà de l'histoire. Écrire cela en 1951, c'était s'exposer aux foudres de Sartre, de Merleau-Ponty, de Beauvoir. N'est-ce pas à Camus que nous donnons raison aujourd'hui ? Même si plusieurs d'entre nous proposent de remplacer *morale* par *sens des responsabilités*.

- Le libéralisme débridé n'est-il pas un autre totalitarisme ? Au nom du profit, au mépris des lendemains, il assassine en toute légalité : empoisonnement, famine, vente d'armes... Même si des personnes respectables en souffrent, ne faut-il pas parfois liquider violemment un système (esclavage...) au lieu de patiemment le réformer ? Ceux qui en souffrent sont à bout de patience.

- Comment une révolte, qui par définition est portée par des individus différents, peut-elle incarner leur convergence, et de manière créatrice ?

- Si le suffrage universel est le critère même de la démocratie, cela signifie (Badiou) que le quantitatif, une nouvelle fois, l'emporte : la politique est-elle décidément synonyme de rapport de forces ?

### **Troisième séance : Art et sacré.**

Le texte de Camus (*L'homme révolté*, Folio p 36-37 et 334 à 345) constitue le cadre - non clos - de notre réflexion. Le sacré et la révolte. Toute la première partie est consacrée à cette opposition, posée comme essentielle : d'un côté le mythe, les valeurs absolues, des réponses... que l'on peut commenter à l'infini, mais non interroger ; de l'autre, des questions, une exigence de sens raisonnablement formulé et aussi la recherche d'une règle de conduite. Dans un monde désacralisé, la révolte est devenue l'une des dimensions essentielles de l'homme.

Qu'en est-il, dès lors, de l'art ? Formalisme et réalisme, pris au sens strict, sont également intenable, absurdes. Le formalisme conséquent, dans son refus absolu du réel, devrait aboutir au silence et à l'inaction. Mais même *la Gifle au goût du public* (Moscou 1912) tout en proclamant *la Beauté Future du Verbe Autovalable* s'exprime encore en langage courant, quoique méprisant envers toute tradition. Le réalisme « pur », qui nie toute perspective privilégiée est, à son corps défendant, toujours interprétation. Refusant aussi bien la fureur du néant que le consentement à la totalité, le révolté, l'artiste, optent pour la synthèse créatrice.

La révolte, comme revendication de l'égalité de tous, de la *commune dignité du monde et de l'homme*, est préalable à toute civilisation. La création artistique est par elle-même, négation du monde de l'exploitation. Il serait extrêmement dangereux que les opprimés rejettent les artistes, préfèrent « une paire de bottes » à Shakespeare, selon la formule provocatrice des nihilistes russes. En voulant se séparer de Shakespeare, même si celui-ci ne sera jamais cordonnier, les cordonniers feraient leur propre malheur. Or précisément, la révolte est devenue révolution conquérante et, dans l'égarement de son nihilisme risque, en condamnant l'art, de courir à sa perte. Pourtant, *si la beauté ne fait pas la révolution, un jour vient où les révolutions ont besoin d'elle* : l'homme ne se résume pas à l'histoire.

Ainsi, beauté et révolte ont partie liée. Elles sont à la fois une force de contestation et d'unité du réel. Maintenir l'une et l'autre, c'est préparer la renaissance d'une civilisation dont le centre sera une morale à la fois insoumise et fidèle.

Ce texte nous parle. Il fait aussi écho à des gestes, des paroles d'artistes : du célèbre « En matière de révolte, nul d'entre nous n'a besoin d'ancêtres » d'André Breton à Milan Kundera (« la beauté, révolte contre le temps ») en passant par M. Duchamp et P.Klee. Et l'Arte Povera a su donner une dignité à des objets qui n'avaient aucune « valeur ».

Mais par bien des aspects, il nous laisse perplexe. Dans la distinction de départ, pourquoi la révolte prend-elle la place réservée d'ordinaire au profane, par opposition au sacré ? Le sacré lui-même est-il aussi monolithique que Camus l'affirme ? La révolte est-elle indemne de toute sacralisation ? Lorsque l'auteur refuse la transformation de la révolte en révolution et en nihilisme artistique, quelle place accorde-t-il à la lutte collective pour des institutions plus justes ? La beauté, qu'il revendique comme constitutive de l'œuvre d'art, n'a-t-elle pas perdu ce statut ? Et l'artiste est-il nécessairement un révolté ?

Moteur du changement, la révolte ? D'un changement, sans conteste, mais dont la trajectoire est toujours menacée d'échapper à ceux qui l'ont impulsé. En affirmant - et dans quel style ! - à la fois cette fragilité de la révolte et son nécessaire lien avec la beauté, Camus qui, parmi d'autres penseurs, nous a accompagnés tout au long de cette session, nous ébranle en même temps qu'il nous laisse insatisfaits.

## Qu'est-ce qui fait vivre les hommes? Atelier animé par Jacqueline Crevel et Erik Laloy.

Les participants à l'atelier ont repéré dans les textes proposés les très nombreuses réponses proposées, depuis les besoins primaires (boire, manger,...) jusqu'aux buts les plus élevés (la connaissance, les autres...). Ils ont enrichi ce que disaient les textes avec des éléments complémentaires : la libido, la vie, l'espoir, la reproduction des gènes...

Souvent les personnes ont montré une belle constance dans leur thèse

Au cours de la séance plusieurs distinctions sur les termes de la question, étoffant et clarifiant le problème ont été mises en place :

- cause efficiente poussé par nécessité consciente/non consciente
- cause finale viser buts conscients/non conscients
- vivre :sens biologique survivre/sens humain vivre bien
- les hommes ordinaires/ les individus/les grands hommes/ l'espèce

Des questions sont revenues de façon lancinantes :

- Y a-t-il une hiérarchie dans les raisons qui font vivre les hommes? Peut-on s'autoriser à en établir une?
- La réponse à la question n'est elle pas : des illusions?
- La vraie question n'est-elle pas celle de l'intensité et plus globalement de la modalité selon laquelle on vit?

Nous proposons que ces questions soient celles que nous nous posions durant les deux dernières séances, les textes proposés pour nourrir la réflexion l'étant par rapport à l'une ou à l'autre.

Avec la théorie aristotélicienne des quatre causes comme fil conducteur de Freud à Pascal en passant par Platon, nous examinons les thèses énoncées lors de notre précédente séance :

- le concept de libido fonctionne de manière convaincante comme cause efficiente : principe général d'explication de tous les comportements et toutes les productions des hommes, noyau psychique et Vital de tous les actes qu'il enracine profondément dans l'inconscient. Pulsions de vie et pulsions de mort en constitueraient les deux faces antagonistes et contradictoires et vivre ou continuer à vivre n'en serait que la manifestation.

- Le divertissement pascalien fonctionne comme explication par la cause finale : pour oublier leur triste condition, les hommes se seraient avisés de n'y point penser. Craignant l'ennui qui ne leur masque pas suffisamment le tragique de leur condition mortelle, les hommes s'enivrent par de vaines agitations. Ils ne vivent donc pas luttent contre eux-mêmes.

- De même, Platon lorsqu'il propose l'immortalité comme objet réel de notre désir, donc comme principe d'explication de l'ensemble des conduites humaines en énonce la cause finale. Aussi divers qu'ils apparaissent, tous les comportements humains de la procréation à la création manifesteraient le désir de laisser derrière soi sa marque, et donc de ne pas disparaître complètement en mourant.

Le problème est que inconscientes ou négatives, les causes que nous énonçons composent un triste tableau de notre existence. N'est-il pas possible de la concevoir autrement et donc de faire de la vie même, de sa puissance et de sa créativité le moteur même d'une existence humaine ?

S'impose alors la figure de l'enfant et de la vie qui s'exprime en lui.

Du triste tableau de l'existence humaine nous repartons en nous demandant s'il ne constitue pas le symptôme d'une rupture avec la Nature. Il est tentant, en effet, d'opposer à notre morosité la joie et la simplicité de peuples moins nantis et moins favorisés. L'hypothèse d'un éloignement de la Nature qui expliquerait cela ne résiste pas longtemps aux analyses des conditions de vie d'une grande majorité des individus des pays en voie de développements. Ceux-ci, en effet, vivent dans un environnement très dégradé par l'industrie.

Mais l'opposition semble tenir malgré tout et une autre explication pourrait résister à la critique:

Notre morosité pourrait résulter de l'affaiblissement du lien social qui, nous privant de repères, nous laisse seuls face aux expériences angoissantes de l'existence. Ainsi, les rituels des sociétés traditionnelles permettaient-ils aux individus de gérer leur rapport à la mort des êtres aimés et, incidemment, à la leur. La solitude des sociétés modernes livre l'individu aux angoisses sans l'armer pour les affronter. Et il s'interroge alors sur le sens d'une existence aussi éphémère.

L'obsession de la mort prend alors le pas sur la puissance de la vie. Et nous devenons aveugles à la vie quand elle se manifeste.

Nous nous heurtons alors à la difficulté à donner un contenu à ce concept de vie. Processus naturel, mécanismes vitaux, puissance créatrice ? Suffirait-elle à donner sens à notre existence ?

Tolstoï, créateur insatiable et grand dépressif, nous contraint à dépasser ces analyses. En effet, s'interrogeant sur ce qui le fait vivre, il ne peut s'empêcher de la reformuler en termes moraux :

que vaut ma vie d'un point de vue moral ? De l'amour il fait la seule valeur capable de donner sens à une existence. Mais les connotations chrétiennes de son affirmation n'emportent pas notre adhésion et nous nous en démarquons. \_

De ces trois séances, nous gardons le sentiment de nous être affrontés à un vrai problème et de l'avoir, sinon résolu, du moins réellement examiné.