

L'esprit de révolte. La politisation des affects De la libération à la fondation politique

Valérie Gérard

*ATER à l'école Normale Supérieure (Paris),
chercheur au Centre International d'études de
la philosophie Française Contemporaine (ENS)*

Résumé

Que signifie être dépolitisé ou politisé, pour un groupe ou pour un individu ? Et quelle est la dimension affective de la politisation ? Il s'agira de mettre en lumière la tonalité affective, que l'on peut dire politique, qui accompagne la perception du monde et l'engagement dans l'action politique, et de montrer son importance et son ambivalence, du point de vue d'une part de la mobilisation, et d'autre part de la structuration de la communauté politique à laquelle contribue l'action. Pour disposer à la politique, la disposition affective ne peut être qu'équivoque, alliance de critique lucide sur le monde, de colère contre l'injustice arbitraire, d'absence d'illusion utopique, et de confiance dans l'action humaine, et sa force mobilisatrice est alors mystérieuse – c'est pourquoi l'action politique reste improbable et courageuse.

Mots-clés : Politisation, action politique, révolte, libération, violence, Simone Weil, Hannah Arendt

Introduction : politisation et dépolitisation, dispositions affectives

Que devient un groupe politique dans la lutte pour sa libération, pour son indépendance, pour la démocratie ? dans quelle mesure les affects qui mobilisent, qui sous-tendent les actions, donnent-ils sa forme au corps politique qui peut se constituer dans le combat ? Et corrélativement, quelle sorte d'homme devient l'individu engagé dans la révolte, qu'advient-il de son âme ? poser ces questions revient à se demander ce qui fait qu'un groupe en lutte est proprement « politique », et corrélativement ce qui fait qu'on peut dire d'un individu qu'il est politisé. Il s'agit de rechercher si, à l'instar des affects moraux (la générosité pour Descartes, le respect pour Kant), il y a des affects proprement politiques, et, au cas où il y en ait, de déterminer ce qui les distingue. L'enjeu étant de comprendre ce que signifie « être politisé », pour un groupe ou pour un individu. Soit, de discriminer le rapport affectif au réel et aux actions collectives qui constitue la politisation. Nous faisons en effet l'hypothèse que la politisation consiste, d'une part, en une disposition affective à l'égard du monde, disposition affective sous-

tendant la perception ou la conception des rapports sociaux – c'est une certaine lecture du monde qui est d'emblée affective –, et d'autre part dans le fait d'être poussé à l'action collective par certains types de mobiles, et d'agir avec certaines dispositions affectives. Ces affects constituant un rapport au monde, des sources d'énergie pour l'action, et des liens politiques entre les hommes qui les partagent.

Or, ces affects en jeu dans les mobilisations collectives, et plus encore dans les soulèvements populaires, sont ambivalents. Le constat est connu : les mobiles et investissements passionnels sans lesquels il n'y a pas d'engagement ni d'action politiques, risquent soit de menacer les entreprises collectives de débordements violents incontrôlables, soit de forger des sociétés habituées à la violence, constituées de tueurs, soudées par des passions tristes, la haine, la vengeance... De Machiavel à Simone Weil, en passant par Spinoza, la pensée de la mobilisation populaire nécessaire pour constituer un corps politique et démocratique, un peuple libre, est inséparable de la « crainte des masses » ainsi nommée et analysée par Étienne Balibar : crainte que les masses, au moment de l'insurrection – lorsque disparaît l'autre crainte, celle qui les maintenait dans la soumission, ou lorsque l'oppression n'est plus supportable – crainte que les masses donc soient mobilisées par la haine et le ressentiment, et ne visent qu'à la destruction de ce qui les étouffait, sans ouvrir aucun espace pour une fondation démocratique. Crainte des masses comme collectifs en fusion passionnelle, d'où la pensée et la raison sont exclues, qui ne peuvent que reconduire la violence, l'oppression et la coercition.

Et, pour continuer avec les analyses qu'Étienne Balibar développe dans *Violence et civilité*, on peut avancer que le problème politique par excellence est celui de la réouverture politique, lorsque la politique a été exclue par la domination et la discrimination. C'est ce qui fait le tragique de la politique : elle doit relever sa propre impossibilité, s'inventer et se reconstituer à partir de ce qui la détruit et avec ce qui risque de la détruire de l'intérieur. Car un mouvement politique, surtout s'il se constitue à partir de la résistance à une oppression devenue intolérable, par son organisation, par les identifications par lesquelles il s'unifie, et par la contreviolence qu'il peut se trouver contraint de mettre en œuvre, ne serait-ce que pour contrer les forces de répression qui s'abattent sur lui, risque de détruire à nouveau la politique, de l'intérieur. Et si la colère est un affect politique, il est peut-être inhérent aux actions qu'elle guide de risquer de se perdre et de rendre impossible l'émancipation qu'elles visent.

C'est un aspect de ce qu'on appelle depuis Max Weber le « tragique de l'action » politique, même si Weber appliquait l'idée à l'homme d'action, voire au grand homme, au chef de guerre ou au chef politique, et non aux masses, écrivant ainsi :

Quiconque fait un pacte avec les moyens de la violence, pour quelque fin que ce soit – et c'est le cas de tout homme politique – est à la merci des conséquences qu'elle emporte. Cela vaut particulièrement pour l'homme qui se bat pour une conviction [...] quiconque veut pratiquer la politique d'une façon donnée [...] doit être conscient des paradoxes éthiques qu'elle comporte et de la responsabilité qu'il assume eu égard à ce qu'il peut devenir lui-même sous leur influence. Il fait un pacte avec les pouvoirs diaboliques qui rôdent derrière tout usage de la violence.

La question est celle-ci : que devient l'homme d'action sous l'effet de ses actes, de

leurs conséquences qu'il n'a ni prévues ni maîtrisées, que devient-il sous la pression d'une conjoncture qui lui est imposée, dans laquelle il doit employer la violence, sans pouvoir être sûr que du mal pourra sortir un bien, mais en étant certain de la réalité du mal qu'il est contraint à faire ? cette question du devenir de l'homme d'action vaut pour les mouvements de masse, où il est manifeste, pour suivre l'analyse d'étienne Balibar, que « le « tragique » de la politique [...] est l'élément de *démessure du pouvoir* qu'elle contient », et plus précisément, « le risque de perversion des résistances, des révoltes, des révolutions que suscite l'oppression ou la terreur, et qui les transforme en contre-violences destructrices ou auto-destructrices. » le sujet même de la liberté dans l'histoire, le peuple révolutionnaire, peut devenir peuple de démons, pour parler comme Kant. La question se pose donc : qu'est-ce qui fait qu'une masse s'auto-détruit, qu'un soulèvement est impuissant à constituer un corps politique ayant suffisamment de puissance pour exister comme peuple libre, mais sans que cette puissance s'emballe et se perde dans la violence ?

La politique semble se perdre dans la révolte purement destructrice, comme elle se perd dans la soumission à la domination. Elle se perd dans le conformisme et dans la barbarie. On dira que deux types d'affects vouent les masses à la dépolitisation : d'une part, le sentiment d'impuissance (qui entraîne l'inaction), d'autre part, l'illusion de toute-puissance dès que disparaît le sentiment d'impuissance. L'enjeu de la politisation et de la construction politique étant alors la constitution de la puissance, entre l'impuissance et l'illusion de toute-puissance qui est aussi, finalement, impuissance politique. C'est dans cet écart entre l'impuissance et la toute-puissance que peut être ouvert un espace politique. Posons que tout repose sur une disposition affective équivoque, instable, et donc précaire, relative à la confiance en ce que les hommes sont capables de faire, disposition contradictoire faite de foi en la puissance d'agir des hommes, mais sans illusion sur l'étendue ni sur les conséquences de cette puissance. Une telle équivocité par rapport aux activités politiques dans lesquelles on peut être engagé est une manière de « civiliser la politique », ou « civiliser la révolution », pour reprendre les termes d'étienne Balibar : dès lorsque le risque de perversion et de montée aux extrêmes est inhérent à la politique, la politique ne peut le contenir qu'à condition d'être lucide sur ce risque et à distance d'elle-même, à condition que les sujets politiques adoptent une position critique sur l'action qu'ils mènent, qu'ils parviennent à associer l'engagement et la critique – l'implication affective, la colère, la foi en l'action ; et la distance, le scepticisme. Corrélation dont le caractère contradictoire, miraculeux, a été particulièrement explicité par Simone Weil, à partir de ses lectures de Machiavel, de Thomas Edward Lawrence, de la *Bhagavad gîtâ*, et qui renvoie pour elle à la contradiction inhérente à l'idée même de politique ou de peuple entendu comme entité politique, conjoignant liberté, égalité, et puissance collective.

Dépolitisation et sentiment d'impuissance

Pour cerner ce que désigne ce que nous appelons « disposition politique », commençons par établir ce qu'on entend par l'idée qu'un individu ou ce qu'on ne peut plus alors appeler un peuple sont dépolitisés. Partons par exemple des analyses relatives

à la guerre d'Algérie développées par Jean-François Lyotard dans ses articles pour *socialisme ou barbarie*. Confronté au fait de l'absence de mobilisation populaire en France contre la guerre, Lyotard rattache cette démobilisation à ce qu'il décide de nommer une « dépolitisation » : attitude du prolétariat par rapport à la politique, faite de désabusement, d'ironie, d'indifférence. Lyotard précise que si la classe ouvrière est capable de se battre, et durement, à l'échelle des entreprises, elle ne porte plus l'idée ni le projet d'une transformation globale et radicale de la société, et semble n'être plus animée par l'idée qu'une action collective peut engendrer une telle transformation. Il ne s'agit donc pas simplement d'un dégoût pour les organisations politiques, pour les partis ou le personnel dirigeant, mais d'une perte de foi en la politique, en entendant par politique « l'activité par laquelle les hommes entendent transformer collectivement le sens de leur vie ». Il s'agit donc d'un sentiment d'impuissance et de vanité de l'action politique.

Or, un tel sentiment d'impuissance politique peut être un mode de domination. le résultat de cette technique de pouvoir est que l'épreuve affective de la souffrance et de l'injustice sociales, sentiment partagé par une masse et qui pourrait la mobiliser, lui donner cohésion et puissance, ne débouche souvent sur aucune action. Simone Weil décrit en 1937 cette production d'impuissance qui maintient les masses opprimées dans la passivité :

Qu'une même émotion agite en même temps un grand nombre de malheureux, c'est ce qui arrive très souvent par le cours naturel des choses ; mais d'ordinaire cette émotion, à peine éveillée, est réprimée par le sentiment d'une impuissance irrémédiable. Entretenir ce sentiment d'impuissance, c'est le premier article d'une politique habile de la part des maîtres. [...] celui qui obéit [...] se sent inférieur non par accident, mais par nature. [...] il semble à ceux qui obéissent que quelque infériorité mystérieuse les a prédestinés de toute éternité à obéir ; et chaque marque de mépris, même infime, [...] les confirme dans ce sentiment.

En conséquence, poursuit Simone Weil : « tout ce qui contribue à donner à ceux qui sont en bas de l'échelle sociale le sentiment qu'ils ont une valeur est dans une certaine mesure subversif. » Le sentiment d'impuissance peut être ainsi combattu par les mythes révolutionnaires, mythe du grand soir, souvenirs mythifiés d'actions populaires victorieuses (la Révolution, la Commune), avec tout ce que ces mythes peuvent avoir de mystifiant et d'ambivalent lorsqu'ils laissent imaginer la conversion de l'impuissance en toute-puissance.

Plus fondamentalement, c'est l'expérience de l'action elle-même qui peut produire ou entretenir le sentiment qu'il est possible et sensé d'agir. Simone Weil a analysé cette vertu mobilisatrice de l'action, nous y reviendrons, mais c'est Lyotard qui indique en quoi l'action produit une politisation. Même en l'absence d'une vision et d'un projet intrinsèquement politiques. C'est en effet ainsi qu'il analyse la manifestation du 27 octobre 1960 à Paris, manifestation initiée par les étudiants rejoints par une majorité de syndicats :

Le point le plus fort de la manifestation est qu'elle a existé, autrement dit que, pour la première fois depuis des années, une fraction de la population et surtout de la jeunesse montrait sa volonté de ne plus subir passivement le sort que lui prépare le gouvernement. Son point le plus faible a été son contenu politique. Les manifestants criaient « Paix en Algérie », « à bas la guerre », « arrêtez les tortures », « négociation ». presque personne n'a réclamé l'indépendance de l'Algérie, personne n'a mis en cause le régime responsable de la guerre.

Comme si le même mouvement témoignait à la fois d'une dépolitisation, entendue comme absence d'analyse et de critique proprement politiques, absence de la détermination d'enjeux politiques et de l'élaboration d'un projet politique, visant une autre manière d'organiser la société et les rapports entre les peuples, et à la fois, en même temps, malgré tout, d'une politisation, entendue cette fois comme détermination à ne plus se laisser enfermer dans la soumission passive et dans l'impuissance. Comme si donc on pouvait dégager comme un transcendantal de la politique – condition de possibilité de l'action politique, de la critique politique et d'un projet politique – ce transcendantal de la politique consistant en une double disposition : d'une part, la volonté d'agir et non seulement de subir, d'autre part, une confiance dans la capacité d'agir, suffisante pour mobiliser à l'action. On trouverait dans cette manifestation du 27 octobre 1960 si ce n'est une ligne politique du moins ce sans quoi rien n'est possible politiquement : la croyance en la possibilité de résister, de changer les choses, d'être actif politiquement et d'exercer une influence sur ses propres conditions d'existence. Il n'y a pas d'action politique sans ce sentiment qu'autre chose est possible et qu'il vaut la peine d'agir. La question étant alors d'une part, de savoir comment se diffuse, se communique une telle disposition, et comment se structure par là un groupe politique agissant. Et d'autre part, de distinguer les types d'affects et de lectures du monde qui conditionnent et constituent cette confiance en la possibilité de changer les choses, et d'analyser leur ambivalence. Nous commencerons par examiner ce second point, pour revenir ensuite à la structuration affective du groupe en lutte pour sa libération.

Analyse politique et esprit de révolte (Hannah Arendt)

Partons des analyses que Hannah Arendt consacre à la violence à la fin des années 1960, dans une conjoncture caractérisée, à ses yeux, par la destruction de la citoyenneté et de l'action politique par la bureaucratie, à l'Ouest comme à l'Est, à la lumière de laquelle elle interprète les soulèvements étudiants et leurs manifestations violentes. L'action politique peut se présenter comme la seule voie possible pour agir et introduire du changement dans une société où l'espace public est fermé, où, précisément, rien ne semble possible politiquement, toute la vie sociale semblant régie par des processus automatiques et nécessaires, qui ôtent aux hommes et à leurs actes toute influence sur leurs conditions d'existence. Car pour agir politiquement, il faut ne pas croire que les processus sont inévitables et que le monde est réglé par la nécessité – il faut une certaine foi dans la capacité humaine d'action. Ce qui suppose de pouvoir lire dans une structure sociale non pas des rapports nécessaires, mais le résultat d'interactions humaines – et le plus souvent de rapports de violence arbitraires, que seuls le renoncement à l'action et le sentiment d'impuissance, produits par l'idéologie dominante, font paraître nécessaires et naturels.

On n'agirait pas sans croire à la possibilité d'une efficacité de l'action : c'est fondamental car cela signifie pour Hannah Arendt que même l'action qui paraît la plus affective, la plus réactive, celle de la violence déchaînée, ne peut être mise sur le compte d'une réaction instinctive pathologique, et qu'elle a donc une dimension politique – ceci contre l'idée reçue qui voudrait que H. Arendt sépare radicalement la politique et la

violence. Une action ne peut procéder que d'une analyse et d'un jugement sur une situation, même implicites, sans lesquels elle serait insensée. Ce jugement étant qu'autre chose que ce qui est possible. Pour commenter ceci dans les termes d'Etienne Balibar, la politique n'existe qu'à écarter la violence ultra-objective qui naturalise et réifie les rapports, excluant l'homme de l'organisation du monde : elle suppose les hommes capables d'agir et de marquer le monde. C'est le transcendantal politique : on ne se révolte pas violemment contre ce qu'il serait de toute manière impossible de changer. Dans son essai « sur la violence », Hannah Arendt s'oppose ainsi à ceux qui font de la violence une manifestation de l'instinct vital ou une réaction mécanique à la souffrance :

La fureur n'est en aucune façon une réaction automatique en face de la misère et de la souffrance en tant que telles ; personne ne se met en fureur ... en face de conditions sociales qu'il paraît impossible de modifier. C'est seulement dans le cas où l'on a de bonnes raisons de croire que ces conditions pourraient être changées, et qu'elles ne le sont pas, que la fureur éclate. Nous ne manifestons une réaction de fureur que lorsque notre sens de la justice est bafoué.

La fureur n'est pas une passion qu'il faudrait opposer à la rationalité de l'action, c'est l'affect produit non par la souffrance sociale comme telle, mais par la perception de l'injustice sociale comme injustice arbitraire, humaine, qu'il est possible et sensé de combattre. L'esprit de révolte repose sur un sens de la contingence, c'est une réaction devant ce qui pourrait être autre.

En ce sens, la fureur peut être un affect proprement politique, produit par l'analyse et la compréhension du réel, arrimé au postulat métaphysique de la contingence du monde. Entre la situation éprouvée et l'affect lié à la critique, au refus, voire à la révolte, il y a la médiation de la pensée du réel, et plus précisément d'une pensée de la contingence du réel. On peut dire que l'affect de la révolte est politique s'il est suscité par une perception des rapports qui relie l'organisation sociale et la vie quotidienne. C'est pourquoi l'analyse de la réalité sociale, guidant la manière de la percevoir, constitue le premier acte politique, dès lors qu'elle consiste en une interprétation des situations qui les dénature et restitue la violence qui en est l'origine. C'est ce qui fait pour Hannah Arendt la force et l'efficacité politique des textes de Marx sur l'accumulation primitive :

la transformation par Marx de la question sociale en une force politique est contenue dans le mot « exploitation », c'est-à-dire dans l'idée que la pauvreté est le résultat de l'exploitation par une « classe dirigeante » disposant des moyens de la violence. ... En réduisant les rapports de propriété aux anciens rapports que la violence plutôt que la nécessité avait établis entre les hommes, il suscitait un esprit de révolte qui ne peut naître si on se trouve placé sous la loi de la nécessité, mais seulement si on vous a fait violence. ... la pauvreté elle-même était un phénomène politique et non pas naturel, le résultat de la violence et de la violation plutôt que de la rareté.

Une telle lecture rétablit et rend visibles les relations, violentes, arbitraires, modifiables, en lieu et place de l'absence de relation que serait la nécessité. Parler ainsi de violence, c'est réinterpréter l'économie en termes de politique, et rendre sensées l'action politique et la révolution. Seule une telle lecture, politisée, est susceptible de susciter la disposition affective résultant de l'injustice qu'est l'esprit de révolte. C'est pourquoi les moins soumis à certaines souffrances sociales peuvent être les premiers à

être révoltés contre elles – l'esprit de révolte peut être désintéressé.

Un discours critique est donc politisé s'il rend visibles la violence et l'arbitraire d'une situation insupportable. Mais le risque de cette politisation et de la colère que peut provoquer la perception de l'arbitraire est d'inciter à commettre des actions purement destructrices, dirigées contre les structures de la domination, mais non pas vers la construction d'une société libre. C'est le problème du passage entre la libération et la fondation politique, qui pour Hannah Arendt est aporétique, car si à ses yeux, certaines manifestations de violence destructrice peuvent avoir une dimension politique, dans la mesure où elles rendent visible l'absence d'espace public et la production d'impuissance politique, où elles révèlent les rapports de force et de domination qui excluent tout autre type d'action, cette dimension politique est uniquement critique : ces violences manifestent la confiscation de l'action qui accule à de tels moyens, mais elles ne manifestent pas les principes selon lesquels les révoltés veulent fonder une société politique émancipée. L'action violente rend visible non pas les principes sur lesquels on peut fonder une communauté politique, mais la violence qui ferme l'espace politique. Et elle risque de perpétuer le cycle de la violence et de l'impuissance.

Ces remarques conduisent à soulever deux problèmes. Premièrement, le problème de ce que manifeste, de ce que fait apparaître, de manière immanente, une action politique qui a pour but une libération. C'est le problème des moyens et des fins en politique, et plus précisément, de ce que produisent ou incarnent, par eux-mêmes, les moyens. Deuxièmement, le problème de l'ambivalence de la colère. Commençons par ce second point.

Sous un certain rapport, Hannah Arendt réhabilite la colère ou la fureur politiques, dans la mesure où elles sont inséparables d'une attention au réel. On trouve une explicitation de cette idée dans un passage des *Vies politiques*, où les affects, compris comme des rapports au monde, sont distingués en fonction du rapport au réel qu'ils permettent ou excluent. La même situation insupportable peut ainsi susciter la peur, fuite de l'âme devant le réel, l'espoir d'une sortie de cette situation, qui fait sauter par-dessus le réel, ou la colère, qui « révèle et expose le monde ». la colère est ainsi l'affect par lequel on prend acte du réel dans sa brutalité sans s'y plier. C'est une réaction affective liée à un effort de lucidité, à la pensée et à l'analyse, manière de ne pas dénier une réalité injuste (comme le font la crainte ou l'espoir), d'accepter que l'injustice *est*, sans pour autant la justifier ni s'y soumettre. Hannah Arendt donne donc une interprétation de la colère qui, loin d'aveugler comme peuvent le faire la haine ou le ressentiment, rend visible le monde dans ce qu'il a d'arbitraire et de condamnable – comme peut le faire l'action violente. En reliant cette idée avec d'autres analyses de H. Arendt, on pourrait distinguer la colère, comme affect politique relatif à une injustice sociale, de la honte, affect dépolitisé au contraire, éprouvé à l'idée de l'impuissance dans laquelle on est tenu, lié à la croyance en ce que l'infériorité et l'humiliation sociales sont naturelles et dues à ce que l'on est. La honte éloigne de la réalité, qu'on n'ose regarder en face parce qu'on en a honte, précisément. Politiser affectivement la souffrance sociale, c'est donc dénaturiser l'arbitraire et passer de la honte (croyance en un défaut constitutif auquel on ne peut rien changer) à la colère (lucidité et croyance en la possibilité de changer ce qui apparaît comme arbitraire).

Si la honte est liée au sentiment d'impuissance, la colère accompagne le sentiment de la contingence et, par conséquent, du possible. Comme si la perception politique de la contingence suscitait à la fois la colère contre l'arbitraire et inséparablement la confiance dans la possibilité de changer le monde, confiance renforcée par l'engagement dans l'action politique qui est d'abord éprouvé, selon Hannah Arendt, comme un plaisir : plaisir de laisser une trace dans le monde, de contribuer à l'édification de ses conditions d'existence, plaisir des liens tissés dans l'action, qui, s'il est ainsi éprouvé, prend le pas sur la colère, et constitue le « bonheur public », plaisir de la création démocratique.

Faisons l'hypothèse que le maintien d'un lien, qui est loin d'aller de soi, entre d'une part la colère, et d'autre part, l'analyse lucide du réel, la confiance dans le pouvoir d'action, et le plaisir d'édifier le monde en commun, contribue à politiser la colère et à prévenir sa transformation en haine destructrice – où l'action retomberait dans l'enchaînement mécanique et aveugle des violences désespérées ou vengeresses. Il semble que ce qui est fondamental ici, c'est de penser la colère et la violence politiques comme des affects et des actes *critiques*, liés à un *rendre visible* de la destruction politique – qui est toujours destruction de la visibilité. La colère peut être une manière de voir, la violence qu'elle déclenche une manière de rendre visible, une critique en acte – et pour Hannah Arendt, leur effectivité politique s'arrête là. Rendre ainsi visible la destruction de la politique, c'est repolitiser le monde. Avançons l'hypothèse que la colère et la violence qui donnent à voir la destruction de la politique et l'exclusion des hommes du monde ont quelque chose d'intrinsèquement critique et équivoque, qui les distingue des haines et de la violence dites aveugles. Elles contribuent à ouvrir un espace public, espace de visibilité du monde, et sont du côté de la représentation, de la distanciation, qui peuvent contribuer à « civiliser » un mouvement politique qui a sa part de violence – ce qui ne signifie pas le contrôler. Peut-être est-ce d'ailleurs la même lucidité, source de la colère, qui laisse peu de doute sur l'issue de l'action, et empêche que la confiance devienne présomption. La difficulté est que cette lucidité, qui ne va pas sans pessimisme, n'anéantisse pas la motivation à l'action. La politisation se situe sur la ligne ténue entre l'impuissance et l'illusion de toute-puissance, où s'allient, mystérieusement, et de manière contradictoire, la lucidité et la confiance, l'analyse et l'action, l'engagement et la distanciation.

Dans cet état où rien ne permet d'espérer si ce n'est un sens de la contingence, seule l'action, par la démonstration de sa possibilité, peut mobiliser et encourager à agir, malgré tout, notamment lorsqu'elle incarne au présent ce qu'elle vise – lorsqu'elle montre, en les rendant visibles de manière immanente, que la liberté et l'égalité sont possibles, ce que ne peut faire la violence purement destructrice. C'est à partir de là que nous pouvons passer à l'autre ligne problématique : celle de la manière dont les actions manifestent et construisent, au présent, ce qu'elles visent. Du type de mobilisation, donc, qui peut fonder la liberté politique.

« L'horreur des hommes contre l'oppression » (Simone Weil)

Il s'agit à présent d'esquisser une réflexion sur les moyens de la politique qui peuvent ne pas la détruire. Si l'on admet que la violence fait courir à la politique le

risque de la montée aux extrêmes, mais qu'elle est inséparable de la politique, alors on ne peut se contenter de séparer la politique de la violence et de rechercher des moyens non-violents. Ne serait-ce que parce qu'un groupe politique, lorsqu'il est agressé, dominé, persécuté, n'a pas forcément le choix de rester non-violent. C'est ce qui caractérise la condition politique des hommes : l'engagement et les moyens politiques sont toujours conjoncturels, imposés par une situation. On trouve chez Simone Weil une prise en compte aiguë de cette condition de la politique et, en conséquence, une réflexion sur la possibilité d'inscrire dans les moyens de la politique, même lorsque la violence est inévitable, cette fin politique qu'est l'émancipation. On peut voir dans la recherche de procédés qui, aussi souvent que possible, ne soient pas extérieurs aux fins visées, mais incarnent ces fins, une stratégie de civilisation du combat, une réflexion sur la politisation de la guerre.

Lorsqu'elle est à Londres, auprès de la France libre, et qu'elle réfléchit aux moyens de faire entrer les français dans la Résistance, Simone Weil se demande en effet comment mobiliser des individus à se soulever contre l'ennemi, mais sans les habituer à la violence, sans structurer par là une société fondée sur des rapports de coercition d'une part, et d'autre part sans en faire une armée d'esclaves, d'automates manipulés par une propagande qui les rendrait inaptés à être des citoyens libres. Car l'enjeu est de reconstituer un peuple libre. Il s'agit de fonder la politique dans ce combat pour la libération contre une agression militaire qui, comme tout combat contre un ennemi, est avant tout affaire de politique intérieure au groupe en lutte : son issue se joue au niveau de ce que l'organisation du combat structure comme rapports entre les individus, de ce qu'elle produit comme imaginaire et affects communs. C'est sur le plan de la politique à l'intérieur du mouvement de libération, au niveau de ces rapports et de cet imaginaire produits dans la lutte que se joue la politisation ou dépolitisation d'une communauté.

Simone Weil en est consciente, une victoire contre l'occupation allemande n'apportera pas la libération : la liberté se gagnera ou se perdra dans les procédés mis en œuvre pour la conquérir. À partir de cette conviction, cherchant un procédé pour mobiliser le peuple comme peuple libre, elle envisage comme solution d'exploiter militairement « l'horreur des hommes contre l'oppression » (et non pas l'orgueil de la conquête et de la domination), de l'utiliser comme source d'énergie conduisant les français à s'engager dans l'action. Se référant à Clausewitz et à T. E. Lawrence, elle essaie de concevoir une stratégie de la révolte combinée à la guerre, qui s'appuierait sur le ressort des insurrections spontanées en les organisant méthodiquement. Il s'agit de constituer un groupe en lutte qui ne reproduise ni les structures coercitives ni l'idéologie de ce qu'il combat. De s'appuyer donc sur la révolte en tant que telle, et de l'organiser sans l'étouffer, pour la rendre politiquement efficace. L'enjeu est de politiser le peuple : c'est-à-dire de produire la mise en commun et l'articulation des libertés, d'allier l'organisation et la spontanéité qui font qu'un groupe n'est ni un agrégat d'individus séparés, ni une masse dominée, mais une organisation d'hommes libres et égaux, agissant ensemble pour le monde qui leur est commun.

Simone Weil s'inspire pour cela du traité de guérilla que constitue le chapitre XXXIII des *Sept piliers de la sagesse* de T. E. Lawrence. Officier de liaison britannique chargé de susciter et d'organiser la révolte arabe contre l'empire ottoman, Lawrence y

réfléchit à la conduite de la guerre, en particulier à la difficulté de la prise de Médine, occupée par les Turcs. Il prend conscience qu'une bataille pour prendre la ville serait inutile, car sa possession n'est plus d'aucune utilité aux turcs, dans la mesure où, les arabes bloquant les communications, ils ne peuvent rien en faire militairement. Cette réflexion l'amène à reconsidérer les théories classiques de la guerre, qu'il résume ainsi : « le but de la guerre est la destruction des forces armées de l'ennemi par un moyen unique : la bataille. Seul le sang [peut] acheter la victoire. » Cette thèse trouve son point culminant dans la « variété exterminatrice de la guerre » : la « guerre meurtrière », guidée par la haine, qui ne peut s'achever que par l'élimination de l'ennemi et de ce qu'il représente. Or, pour Lawrence, la situation arabe dément cette proposition et exclut cette modalité de la guerre, car les Arabes, dont l'enrôlement dans la révolte est libre et individuel (« la guerre compte par divisions, nos partisans restaient des individus »), se refusent à payer le prix du sang pour le combat :

Pourquoi Fayçal voulait-il combattre les Turcs ? et pourquoi les arabes lui prêtaient-ils leur aide ? leur but était géographique : ils voulaient chasser les turcs de tous les pays de langue arabe en Asie. C'est seulement alors que pourrait s'épanouir leur propre idéal de liberté dans la paix. À la poursuite de ce but, nous pouvions bien tuer des Turcs [...] ; mais leur mort était tout de même un luxe. S'ils s'en allaient tranquillement, la guerre serait finie. [...] les arabes se battaient pour la liberté, et c'est un plaisir qu'on peut seulement goûter vivant.

C'est la liberté qui motive les Arabes : « les efforts pour inculquer à nos hommes la haine de l'ennemi aboutissaient d'ordinaire à leur faire haïr la bataille. » Se demander comment ils pourront vaincre sans être animés par la haine et l'esprit de sacrifice reviendrait à ignorer la situation : les Arabes ont en fait *déjà* gagné la guerre. Les Turcs « posséd[ent] seulement la terre sous [leurs] chaussures », leur pouvoir ne va pas au delà du bout de leur fusil, le reste du territoire est arabe, il y règne déjà ce que veulent les Arabes : la liberté et la paix. « Ils combattaient pour se débarrasser de l'Empire, pas pour le conquérir. » Ils s'étaient déjà libérés de l'état de servitude où ils étaient sous le régime turc. La technique de guérilla en découlait : éviter les batailles, éviter les pertes, mener la guerre sur le terrain des communications, du ravitaillement, du renseignement et de la mobilisation morale, organiser déjà la vie de la communauté en lutte pour sa liberté.

Simone Weil retient l'idée d'une lutte de libération qui ne communique pas aux combattants le goût du meurtre, comme elle l'avait vu en Espagne, qui reste fondée sur l'amour de la liberté – liberté qui n'a pas besoin de la destruction de l'ennemi, et qui peut être poursuivie sans exposition systématique à la mort. En conséquence, il est possible de mobiliser les individus sans les sacrifier au collectif, sans en faire des soldats meurtriers. Et de faire passer la politique intérieure avant la confrontation, ce qui rejoint l'intuition qu'elle avait en 1937 : la combat pour la liberté ne passe pas forcément par la destruction de ceux qui dominent, mais aussi par la construction de situations qui dépouillent les dominants de leur pouvoir et créent d'autres manières d'être ensemble.

L'imaginaire des peuples constitue en conséquence un enjeu primordial. Pour Simone Weil, de même que Lawrence a gagné sa guerre grâce à son utilisation du facteur psychologique, Hitler a gagné la « drôle de guerre » en provoquant l'effondrement de la

cohésion nationale en France. La résistance ne peut que se jouer sur le terrain de l'imaginaire collectif. Elle repose sur l'imaginaire, qui doit être d'un tout autre ordre mais aussi efficace, qu'il est possible d'opposer à l'imaginaire produit par le prestige spectaculaire de la brutalité nazie. Cette question de l'imaginaire dans le combat étant fondamentale sur deux plans : celui de la mobilisation et celui de l'éducation ou de la structuration politique.

Du point de vue de la mobilisation, il s'agit de susciter un esprit de guerre qui fasse que les individus se sentent concernés par la guerre, que ce soit leur guerre et qu'ils s'y impliquent. Mais du point de vue de l'éducation, il s'agit que cette mobilisation ne fasse pas des individus les instruments de la guerre ni des meurtriers. Une difficulté est que les individus soient mobilisés pour le collectif sans être niés comme individus. On pourrait situer à ce niveau la différence entre la politisation et l'embrigadement. Pour Simone Weil, une telle conjonction entre l'engagement personnel et l'action collective est contradictoire mais possible en situation de crise, lorsque les conditions collectives de la vie individuelle sont rendues manifestes. Alors on peut concevoir des mobiles à la fois individuels et communs. C'est la condition à laquelle un plan de mobilisation collective peut être réalisable sans être mensonger ni opprimer les individus : « il répond à quelque chose de latent dans un peuple. » L'enjeu de l'organisation et de la mobilisation est de « faire jaillir ce quelque chose », de rendre perceptible ce croisement entre aspirations privées et situation politique, et de faire que l'horreur individuelle de l'oppression devienne mobilisatrice et efficace pour la collectivité. Ce qui implique de produire une confiance dans l'efficacité de l'action engagée selon ces mobiles, qui les renforcera en retour. C'est là que se nouent la spontanéité et l'organisation, et qu'intervient l'utilisation méthodique de l'horreur des hommes contre l'oppression.

Il s'agit par là de s'appuyer sur le sentiment de révolte, l'affect populaire par excellence, et d'abord de le stimuler, de le renforcer, pour en faire un principe moteur. Car un affect ne peut devenir un mobile s'il reste individuel et sans efficacité visible dans le monde. D'où l'enjeu pour Simone Weil d'exprimer et d'incarner, dans des actes, le soulèvement contre l'oppression (comme la domination est incarnée dans le meurtre), pour lui donner une efficacité visible mobilisatrice. D'où la tentative « d'élaborer des procédés [...] défensifs, [...] susceptibles de modifier [le facteur moral] à notre avantage ». Où ce ne soient pas l'orgueil de la conquête ou la haine de l'ennemi qui modèlent l'âme des combattants, mais la liberté. Parmi les exemples : organiser un soulèvement armé dans un camp de concentration, avec parachutage dans le camp d'armes et de volontaires armés. Même si c'est utopique, ce qui compte est ce pourquoi Simone Weil imagine ce type d'action :

Il me semble que l'effet pouvait être considérable. Effet de surprise, [...] ; effet de prestige, du fait que les alliés auraient enfin pris une initiative, porté un coup ; et surtout, grand effet moral, en Allemagne même et dans le monde entier, car le sens même de cette guerre, dirigée contre un système de domination qui repose sur les tortures, aurait été marqué avec éclat.

Ce qui est fondamental est de concevoir des méthodes qui donnent à voir leur objectif, des moyens incarnant l'émancipation et non une nouvelle oppression. L'enjeu de cette inscription des fins dans les moyens est de ne pas dissocier les moyens présents du but futur, et l'objectif est alors d'inventer des formes d'action qui

répondent aux nécessités immédiates du combat tout en préparant, par elles-mêmes, l'avenir politique. La prise en compte de ces deux critères, dans le choix des actes de résistance, est une manière de politiser la violence imposée par une lutte de libération. Simone Weil donne l'exemple du sabotage, de la désorganisation de l'appareil de domination, de la « destruction des documents officiels relatifs au contrôle des individus par l'état », destruction qui « aurait des avantages immédiats et lointains immenses ». de manière générale : « l'utilisation stratégique du potentiel de révolte en Europe, et notamment en France, a plus d'importance encore pour l'après-guerre que pour la victoire. »

Au présent, de telles actions exhibant la révolte auraient le mérite de rendre visible l'efficacité de l'horreur de l'oppression et de l'aspiration à la liberté comme mobiles, ce qui aurait un effet mobilisateur :

Non seulement l'énergie enfermée dans l'esprit de révolte serait ainsi pleinement utilisée, mais elle serait incroyablement accrue par cette utilisation même. [...] La parole et l'action, combinées, multiplient réciproquement leur efficacité. Une telle action coûterait beaucoup de vies infiniment précieuses, mais elle aurait un si grand retentissement qu'elle ferait surgir beaucoup plus de héros qu'elle n'en ferait tomber. Elle aurait sur le pays une influence éducative qui, aussi bien pour la guerre que pour l'après guerre, compenserait largement les pertes.

Il serait possible de croire qu'une lutte d'émancipation peut être victorieuse, qu'un peuple démocratique peut quelque chose, que la liberté peut être aussi forte que l'oppression et la conquête. Ce qui est fondamental dans la mesure où la principale difficulté d'une lutte populaire est que pour que le peuple se soulève, il faut qu'il croie pouvoir quelque chose, et pour cela, il faut qu'il puisse se représenter sa propre puissance :

L'imagination collective ... est un facteur réel de la vie sociale, et des plus importants. ... tant que la multitude souffrante croit ne rien pouvoir, elle ne peut effectivement rien, et quand elle croit tout pouvoir, elle peut effectivement quelque chose.

Contre les méthodes de la domination qui produisent un sentiment d'impuissance, la mobilisation populaire passe par des stratégies pour rendre visibles, prestigieux, glorieux, et par conséquent consistants et mobilisateurs la révolte populaire et le peuple qu'elle contribue à constituer – avec sa puissance politique. Telle serait par exemple la fonction du « conseil suprême de la révolte » qu'imagine Simone Weil : il représenterait matériellement la puissance du peuple, en relaierait les succès.

Nous revenons au point de départ. la cause de la liberté est souvent vaincue d'avance, parce que les moyens pour la défendre ou la reconquérir entraînent souvent sa perte. Et pour Simone Weil, la mobilisation populaire ne semble possible que par le haut – même si elle peut chercher à correspondre aux aspirations populaires réelles. Il peut paraître contradictoire d'allier l'organisation méthodique et la spontanéité, d'organiser une action efficace où ne sombre pas la liberté de chacun. l'histoire semble confirmer cette impossibilité de conjonction entre la liberté et la puissance, pourtant nécessaire à l'existence politique d'un peuple. Concilier les contraires, lutter pour la liberté tout en étant lucide sur la probabilité de l'échec : c'est pour Simone Weil de l'ordre du mystère, du miracle, sans lequel pourtant il n'y a pas d'action politique. Et tel peut être précisément l'état d'esprit proprement politique : lucidité sur la faible

probabilité du succès et courage d'agir malgré tout, sans avoir besoin de croire au succès pour se consacrer entièrement à l'action. Pour Max Weber, cette alliance de la lucidité et de la foi, de la connaissance de la nécessité et de la poursuite de l'impossible, cette lucidité sans défaitisme est la disposition politique par excellence :

on n'aurait jamais pu atteindre le possible si dans le monde on ne s'était pas toujours et sans cesse attaqué à l'impossible. Mais l'homme qui est capable de faire un pareil effort doit être un chef, et non pas seulement un chef, mais encore un héros [...]. Et même ceux qui ne sont ni l'un ni l'autre sont obligés de s'armer de la force d'âme qui leur permettra de surmonter le naufrage de tous leurs espoirs. Mais il faut qu'ils s'en arment dès à présent, sinon ils ne seront même pas capables de venir à bout de ce qu'il est possible de faire aujourd'hui. seul celui qui a la certitude de ne pas être brisé par un monde trop bête ou trop ignoble pour comprendre ce qu'il lui propose, et qui croit pouvoir dire « qu'importe » envers et contre tout, a la « vocation » de l'homme politique.

À la fin de *Violence et civilité*, Etienne Balibar commente ce texte en proposant de convertir le tragique de la politique en une politique du tragique, à partir de cette décision éthique : « le risque de la perversion de la révolte n'est jamais une raison suffisante pour ne pas se révolter. » On pourrait ainsi définir le courage : être lucide et persévérer dans l'action malgré l'absence d'illusion. Et avoir le courage, au sein de l'action politique, de se mesurer à ce qu'il y a de potentiellement démesuré en elle. Non pas refuser l'action au motif qu'elle est probablement vaine et vouée à l'échec, mais de l'intérieur, en assumer le risque et élaborer des stratégies pour maintenir à l'écart les dérives de l'organisation et de l'identification inhérentes au mouvement politique, afin d'ouvrir un espace pour la politique.

Parmi les publications

L'expérience morale hors de soi, sur les conditions extérieures du rapport à soi, Paris, PUF, collection « Pratiques Théoriques », à paraître en 2012.

« Politique et violence selon Hannah Arendt : la violence antipolitique *vs* la politisation violente des rapports humains », in Guillaume Sibertin-Blanc (dir.), *Violences : philosophie, anthropologie, politique*, Toulouse, Euro-philosophie éditions, Bibliothèque de philosophie sociale et politique (en ligne), à paraître courant 2010.

« Les contradictions du pouvoir politique », in Valérie Gérard (dir.), *Simone Weil, lectures politiques*, éditions Rue d'Ulm, à paraître début 2011.

« l'exceptionnalité, les conditions politiques d'une vie humaine », *Hannah Arendt, Crises de l'État-nation et Pensées alternatives*, sous la direction de A. Kupiec, M. Leibovici, G. Muhlmann et E. Tassin, Paris, Sens & Tonka, novembre 2007, p. 79-91.