

Parutions A L'AMER publiées chez BURN~AOÛT

2019 **De la misère**

2020 **L'usage de la violence**

L'usage de la violence

quelques textes pour ne pas y remédier
ou y remédier totalement

Tous droits de traduction autorisés pour tous pays. La reproduction, même partielle, sous quelque forme que ce soit, y compris la photographie, photocopie, reproduction numérique sous toutes ses formes est autorisée et encouragée. Toute reproduction, même fragmentaire, non expressément autorisée ne constitue en rien une contrefaçon mais une version différente dont nous soutenons la diffusion et la propagation.

Pas d'ISBN.

L'usage de la violence

quelques textes pour ne pas y remédier
ou y remédier totalement

A L'AMER

EDITIONS BURN~AOÛT

13 *Le 29/04/2019, depuis les murs de Fleury-Merogis*

Coups de sang

- 21 Des états de nature
- 27 L'émotion du bourgeon, l'éclat des printemps
- 37 Coup de marteau ou de brise-glace
- 47 Gestes d'amour

Coups d'état

- 55 L'école est finie
- 59 Traversée du Rubicon
- 75 Mythes, droits, violences
- 97 Des corps légitimes
- 107 Les cinq
- 111 Politiques fictions

Coups d'éclat

- 157 Palais vides
- 169 Carabine à l'italienne
- 191 Territoire à défricher
- 201 Construire un feu

209 *Le 24/02/2019 depuis les murs de La Santé*

213 **Bibliographie**

Dans *L'écriture sans écriture, du langage à l'âge numérique*, publié aux éditions Jean Boîte et traduit par François Bon, Kenneth Goldsmith à la page 113 pose la question « Pourquoi la réappropriation ? ».

Cet ouvrage est une réponse possible que nous lui adressons.

Le 29/04/2019, depuis les murs de Fleury-Merogis

Bonjour,

Je m'appelle Tomas. Je fais partie de ces innombrables Gilets Jaunes qui dorment en ce moment en prison. Cela fait près de 3 mois que je suis incarcéré à Fleury-Mérogis sous mandat de dépôt criminel. Je suis accusé de pas mal de choses après ma participation à l'acte XIII à Paris.

- « dégradation ou détérioration d'un bien appartenant à autrui »
- « dégradation ou détérioration d'un bien appartenant à autrui par un moyen dangereux pour les personnes » (*incendie d'une Porsche*)
- « dégradation ou détérioration de bien par un moyen dangereux pour les personnes commise en raison de la qualité de la personne dépositaire de l'autorité publique de son propriétaire » (*le ministère des armées*)
- « dégradation ou détérioration d'un bien destiné à l'utilité ou la décoration publique » (*attaque sur une voiture de police et une voiture de l'administration pénitentiaire*)
- « violence aggravée par deux circonstances (*avec arme et sur dépositaire de l'autorité publique*) suivi d'incapacité n'excédant pas

8 jours » (l'arme serait une barrière de chantier, toujours sur la même voiture de police, deux jours d'ITT pour le traumatisme).

— « violence sur une personne dépositaire de l'autorité publique sans incapacité »

— « participation à un groupement formé en vue de la préparation de violences contre les personnes ou de destruction ou dégradation de biens ».

J'ai effectivement commis une partie des actes que recouvrent ces formulations un peu ronflantes... Et je les assume. J'ai bien conscience qu'écrire cela risque de me faire rester un peu plus de temps en prison et je comprends très bien touz çauz qui préfèrent ne pas revendiquer leurs actes devant la justice et parient sur une éventuelle clémence.

Quand on lit cette longue liste de délits et leurs intitulés, il y a de quoi me prendre pour un fou furieux, n'est-ce pas ? C'est d'ailleurs comme ça que l'on m'a décrit dans les média. Enfin, on m'a plutôt réduit à un mot bien pratique : « casseur ». Simplement. « Pourquoi ce type a cassé ? – Parce que c'est un casseur, c'est évident. » Tout est dit, circulez il n'y a rien à voir et surtout, rien à comprendre. À croire que certains naissent « casseurs ». Cela évite d'avoir à se demander pourquoi tel commerce est ciblé plutôt que tel autre, et si par hasard ces actes n'auraient pas un sens, au moins pour çauz qui prennent le risque de les accomplir.

Il est d'ailleurs assez ironique, que je me retrouve affublé du stigmate de « casseur », notamment parce que la chose que j'apprécie le plus dans la vie, c'est la construction. Menuiserie, charpente, maçonnerie, plomberie, électricité, soudure... Bricoler, réparer tout ce qui traîne, construire une maison de la dalle aux finitions, c'est ça mon truc. Après, c'est vrai, rien de ce que j'ai construit ou réparé ne ressemble à une banque ou à une voiture de police.

Dans certains médias, on m'a aussi traité de « brute », pourtant je n'ai jamais été quelqu'un de violent. On pourrait même dire que je suis doux. À tel point que cela m'a rendu la vie compliquée pendant l'adolescence. Bien sûr, dans la vie, on passe touz par des situations difficiles et on s'endurcit. Après, je ne cherche pas à dire que je suis un agneau ni une victime.

On n'est plus innocent quand on a vu la violence « légitime », la violence légale : celle de la police. J'ai vu la haine ou le vide dans leurs yeux et j'ai entendu leurs sommations glaçantes :

« Dispersez-vous, rentrez chez vous ».

J'ai vu les charges, les grenades et les tabassages en règle. J'ai vu les contrôles, les fouilles, les nasses, les arrestations et la prison. J'ai vu les gens tomber, en sang, j'ai vu les mutilés. Comme touz çauz qui manifestaient ce 9 février, j'ai appris

qu'une nouvelle fois, un homme venait de se faire arracher la main par une grenade. Et puis je n'ai plus rien vu, à cause des gaz. Touz, nous suffoquions. C'est à ce moment-là que j'ai décidé ne plus être une victime et de me battre. J'en suis fier. Fier d'avoir relevé la tête, fier de ne pas avoir cédé à la peur.

Bien sûr, comme touz çaüz qui sont visæs par la répression du mouvement des Gilets Jaunes, j'ai d'abord manifesté pacifiquement et au quotidien, je règle toujours les problèmes par la parole plutôt que par les poings. Mais je suis convaincu que dans certaines situations, le conflit est nécessaire. Car le débat aussi grand soit-il, peut parfois être truqué ou faussé. Il suffit pour cela que celui qui l'organise pose les questions dans les termes qui l'arrangent. On nous dit d'un côté que les caisses de l'État sont vides mais on renfloue les banques à coups de millions dès qu'elles sont en difficulté, on nous parle de « transition écologique » sans jamais remettre en question le système de production et de consommation à l'origine de tous les dérèglements climatiques¹. Nous sommes des millions à leur hurler que leur système est pourri et als nous expliquent comment als prétendent le sauver. En fait, tout est question de justesse. Il y a un usage juste de la douceur, un usage juste de la parole et un usage juste de la violence.

1. Cela vaut d'ailleurs pour beaucoup d'écologistes officiæls qui souhaitent que cet sale polluaire de pauvre ne puisse plus rouler avec sa camionnette des années 90 qu'al entretient, répare et bricole al-même. Non, al va devoir s'acheter tous les quatre ans la dernière voiture high-tech basse conso.

Il nous faut prendre les choses en main et arrêter d'implorer des pouvoirs si déterminés à nous mener dans le mur. Il nous faut un peu de sérieux, un peu d'honneur et reconnaître qu'un certain nombre de systèmes, d'organisations et d'entreprises détruisent nos vies autant que notre environnement et qu'il faudra bien un jour les mettre hors d'état de nuire. Ça implique d'agir, ça implique des gestes, ça implique des choix : manif sauvage ou maintien de l'ordre ?

À ce propos, j'entends beaucoup de conneries à la télé, mais il y en a une qui me semble particulièrement grossière. Non, aucun manifestanx ne cherche à « tuer des flics ». L'enjeu des affrontements de rue c'est de parvenir à faire reculer la police, à la tenir en respect : pour sortir d'une nasse, atteindre un lieu de pouvoir ou simplement reprendre la rue. Depuis le 17 novembre, çaüz qui ont menacé de sortir leur armes, çaüz qui brutalisent, mutilent et asphyxient des manifestanz désarmæs et sans défense, ce ne sont pas les soit-disant « casseurs », ce sont les forces de l'ordre. Si les médias en parlent peu, les centaines de milliers de personnes qui sont allées sur les ronds-points et dans les rues le savent. Derrière leur brutalité et leurs menaces, c'est la peur qui se cache. Et quand ce moment arrive, en général, c'est que la révolution n'est pas loin.

2. D'ailleurs, les journaux parlent de mes antécédents judiciaires pour « dégradation ». Il a fallu que je me creuse la tête pour me souvenir. Il s'agit plus précisément d'un « vol avec dégradation en bande organisée ». C'est-à-dire qu'à force d'enjamber le grillage pour faire de la récup' de nourriture dans les poubelles d'un Carrefour Market de campagne, il s'était un peu affaissé. C'est pas une blague. C'est juste la magie des qualifications pénales.

Si je n'ai jamais eu envie de voir mon nom étalé dans la presse, c'est désormais le cas, et comme je m'attends à ce que journalistes et magistratz épluchent et exposent ma vie personnelle, autant prendre moi-même la parole². Voilà donc ma petite histoire. Après une enfance somme

toute assez banale dans une petite ville du Poitou, je suis parti dans la « grande ville » d'à côté pour commencer des études, quitter le foyer familial (même si j'aime beaucoup mes parents), commencer la vie active. Pas dans le but de trouver du travail et de prendre des crédits, non, plutôt pour voyager, faire de nouvelles expériences, trouver l'amour, vivre des trucs dingues, l'aventure quoi. Çauz qui ne rêvent pas de cela à dix-sept ans doivent être sérieusement dérangæs.

Cette possibilité-là, pour moi, c'était la fac mais j'ai vite déchanté face à l'ennui et l'apathie régnants. Puis coup de chance, je suis tombé sur une assemblée générale au début du mouvement des retraites. Il y avait des gens qui voulaient bloquer la fac et qui ont attiré mon attention. J'en ai rencontré quelques uns qui voulaient occuper un bâtiment et rejoindre les dockers. Le lendemain, je les ai accompagné pour murer le local du Medef et taguer « pouvoir au peuple » sur les parpaings tout frais. Voilà le jour où l'homme que je suis aujourd'hui est né.

J'ai donc étudié l'Histoire parce qu'on parlait beaucoup de révolution et que je ne voulais pas parler depuis une position d'ignorant. Mais très vite, je décidais de quitter la fac. Le constat était simple, non seulement on en apprenait bien plus dans les bouquins qu'en cours mais en plus de cela je n'avais pas envie de m'élever socialement pour devenir un petit cadre aisé du système que je voulais combattre. Là c'était le vrai début de l'aventure. Ensuite, j'ai vécu avec plein de potes en ville ou à la campagne, c'est là que j'ai appris à tout réparer, à tout construire. On essayait de tout faire nous-mêmes plutôt que de bosser pour l'acheter. Un peu une vie de hippie, quoi ! À la différence qu'on savait qu'on n'allait pas changer le monde en s'enterrant dans notre petit cocon auto-suffisant. Alors, j'ai toujours gardé le contact avec l'actualité politique, je suis allé à la rencontre de çauz qui, comme moi dans le passé, vivaient leur premier mouvement.

Voilà comment j'ai rejoint les Gilets Jaunes depuis maintenant quatre mois. C'est le mouvement le plus beau et le plus fort que j'ai jamais vu. Je m'y suis jeté corps et âme, sans hésitation. L'après-midi de mon arrestation, plusieurs fois des gens sont venues vers moi pour me saluer, me remercier ou me dire de faire attention à moi. Les actes que l'on me reproche, ceux que j'ai commis et les autres, ils sont en réalité collectifs. Et c'est précisément de cela dont le pouvoir à peur et c'est pour cette raison qu'ils nous répriment et nous enferment individuellement en tentant de nous monter les ans contre les autres. Lu gentilx citoyen contre lu méchanx « casseur ». Mais de toute évidence, ni la matraque ni la prison ne semblent arrêter ce mouvement. Je suis de tout cœur avec çauz qui continuent.

Thomas, Gilet Jaune.

COUPS DE SANG

Des états de nature

La Nature a fait les humains si égaux pour ce qui est des facultés du corps et de l'esprit que, quoiqu'on puisse trouver parfois un humain manifestement plus fort corporellement, ou d'un esprit plus vif, cependant, tout compte fait, globalement, la différence entre un humain et un autre n'est pas si considérable qu'un humain particulier puisse de là revendiquer pour lui-même un avantage auquel un autre ne puisse prétendre aussi bien que lui. Car, pour ce qui est de la force du corps, le plus faible a assez de force pour tuer le plus fort, soit par une machination secrète, soit en s'unissant à d'autres qui sont menacés du même danger que lui-même.

Et encore, pour ce qui est des facultés de l'esprit, sans compter les arts fondés sur des mots, et surtout cette compétence qui consiste à procéder selon des règles générales et infaillibles, appelée science, que très peu possèdent, et seulement sur peu de choses, qui n'est ni une faculté innée née avec nous, ni une faculté acquise en s'occupant de quelque chose d'autre, comme la prudence, je trouve une plus grande égalité entre les humains que l'égalité de force. Car la prudence n'est que de l'expérience qui, en des temps égaux, est également donnée à tous les humains sur les choses auxquelles ils s'appliquent également. Ce qui, peut-être, fait que les hu-

mans ne croient pas à une telle égalité, ce n'est que la conception vaniteuse que chacan a de sa propre sagesse, [sagesse] que presque tous les humains se figurent posséder à un degré plus élevé que le vulgaire, c'est-à-dire touz [les autres] sauf auz-mêmes, et une minorité d'autres qu'als approuvent, soit à cause de leur renommée, soit parce qu'als partagent leur opinion. Car telle est la nature des humains que, quoiqu'als reconnaissent que nombreux sont çauz qui ont plus d'esprit [qu'auz-mêmes], qui sont plus éloquenz ou plus savanz, pourtant als ne croiront guère que nombreux sont çauz qui sont aussi sages qu'auz-mêmes ; car als voient leur propre esprit de près, et celui des autres humains de loin. Mais cela prouve que les humains sont plutôt égauz qu'inégauz sur ce point. Car, ordinairement, il n'existe pas un plus grand signe de la distribution égale de quelque chose que le fait que chaque human soit satisfait de son lot.

De cette égalité de capacité résulte une égalité d'espoir d'atteindre nos fins. Et c'est pourquoi si deux humains désirent la même chose, dont als ne peuvent cependant jouir touz les deux, als deviennent ennemiz ; et, pour atteindre leur but (principalement leur propre conservation, et quelquefois le seul plaisir qu'als savourent), als s'efforcent de se détruire ou de subjuguer l'an l'autre. Et de là vient que, là où an envahissaire n'a plus à craindre que la puissance individuelle d'un autre human, si quelqu'an plante, sème, construit, ou possède un endroit commode, on peut s'attendre à ce que d'autres, probablement, arrivent, s'étant préparæs en unissant leurs forces, pour læ déposséder et le priver, non seulement du fruit de son travail, mais aussi de sa vie ou de sa liberté. Et l'envahissaire, à son tour, est exposé au même danger venant d'an autre.

Et de cette défiance de l'an envers l'autre, [il résulte qu'] il n'existe aucun moyen pour un human de se mettre en sécurité aussi raisonnable que d'anticiper, c'est-à-dire de se rendre maître, par la force ou la ruse de la personne du plus grand nombre possible d'human, jusqu'à ce qu'al ne voit plus une autre puissance assez importante pour le mettre en danger ; et ce n'est là rien de plus que ce que sa conservation exige, et ce qu'on permet généralement. Aussi, parce qu'al y en a certains qui, prenant plaisir à contempler leur propre puissance dans les actes de conquête, qu'als poursuivent au-delà de ce que leur sécurité requiert, si d'autres, qui autrement seraient contenz d'être tranquilles à l'intérieur de limites modestes, n'augmentaient pas leur puissance par invasion, als ne pourraient pas subsister longtemps, en se tenant seulement sur la défensive. Et par conséquent, une telle augmentation de la domination sur les humains étant nécessaire à la conservation de l'human, elle doit être permise.

De plus, les humains n'ont aucun plaisir (mais au contraire, beaucoup de déplaisir) à être ensemble là où n'existe pas de pouvoir capable de les do-

miner touz par la peur. Car tout human escompte que su compaign l'es-time au niveau où al se place lu-même, et, au moindre signe de mépris ou de sous-estimation, al s'efforce, pour autant qu'al l'ose (ce qui est largement suffisant pour faire que çauz qui n'ont pas de pouvoir commun qui les garde en paix se détruisent l'an l'autre), d'arracher une plus haute valeur à çauz qui læ méprisent, en leur nuisant, et aux autres, par l'exemple.

De sorte que nous trouvons dans la nature humaine trois principales causes de querelle : premièrement, *la rivalité* ; deuxièmement, *la défiance* ; et troisièmement *la fierté*.

La première fait que les humans attaquent pour le gain, la seconde pour la sécurité, et la troisième pour la réputation. Dans le premier cas, als usent de violence pour se rendre maîtres de la personne d'autres humans et du bétail ; dans le second cas, pour les défendre ; et dans le troisième cas, pour des bagatelles, comme un mot, un sourire, une opinion différente, et tout autre signe de sous-estimation, [qui atteint] soit directement leur personne, soit, indirectement leurs parenz, leurs amiz, leur nation, leur profession, ou leur nom.

Par là, il est manifeste que pendant le temps où les humans vivent sans un pouvoir commun qui les maintienne touz dans la peur, als sont dans cette condition qu'on appelle guerre, et cette guerre est telle qu'elle est celle de tout human contre human. Car LA GUERRE ne consiste pas seulement dans la bataille, ou dans l'acte de se battre, mais dans un espace de temps où la volonté de combattre est suffisamment connue ; et c'est pourquoi, pour la nature de la guerre, il faut prendre en considération la notion de temps, comme on le fait pour le temps qu'il fait. Car, tout comme la nature du mauvais temps ne réside pas dans une ou deux averses, mais dans une tendance au mauvais temps durant de nombreux jours, la nature de la guerre ne consiste pas en un combat effectif, mais en une disposition connue au combat, pendant tout le temps où il n'y a aucune assurance du contraire. Tout autre temps est PAIX.

Par conséquent, tout ce qui résulte d'un temps de guerre, où toutx human est l'ennemix de tout human, résulte aussi d'un temps où les humans vivent sans autre sécurité que celle que leur propre force et leur propre capacité d'invention leur donneront. Dans un tel état, il n'y a aucune place pour un activité laborieuse, parce que son fruit est incertain ; et par conséquent aucune culture de la terre, aucune navigation, aucun usage de marchandises importées par mer, aucune construction convenable, aucun engin pour déplacer ou soulever des choses telles qu'elles requièrent beaucoup de force ; aucune connaissance de la surface de la terre, aucune mesure du temps ; pas d'arts, pas de lettres, pas de société, et, ce qui le pire de tout,

la crainte permanente, et le danger de mort violente ; et la vie de l'human est solitaire, indigente, dégoûtante, animale et brève.

Il peut sembler étrange, à ceal qui n'a pas bien pesé ces choses, que la Nature doive ainsi dissocier les humans et les porter à s'attaquer et à se détruire les uns les autres ; et il est par conséquent possible que, ne se fiant pas à cette inférence faite à partir des passions, cet human désire que la même chose soit confirmée par l'expérience. Qu'al s'observe donc lu-même quand, partant en voyage, al s'arme et cherche à être bien accompagnæ, quand, allant se coucher, al ferme ses portes à clef, quand même dans sa maison, al verrouille ses coffres ; et cela alors qu'al sait qu'il y a des lois et des agenz de police armæs pour venger tout tort qui lu sera fait. Quelle opinion a-t-al de ses compatriotes, quand al se promène armæ, de ses concitoyans, quand al ferme ses portes à clef, de ses enfants et de ses domestiques, quand al verrouille ses coffres ? N'accuse-t-al pas là le genre human autant que je le fais par des mots ? Mais aucun de nous deux n'accuse la nature de l'human en cela. Les désirs et les autres passions de l'human ne sont pas en eux-mêmes des péchés. Pas plus que ne le sont les actions qui procèdent de ces passions, jusqu'à ce qu'als connaissent une loi qui les interdise, et als ne peuvent pas connaître les lois tant qu'elles ne sont pas faites, et aucune loi ne peut être faite tant que les humans ne se sont pas mis d'accord sur la personne qui la fera.

Peut-être peut-on penser qu'il n'y a jamais eu une telle période, un état de guerre tel que celui-ci ; et je crois aussi que, de manière générale, il n'en a jamais été ainsi dans le monde entier. Mais il y a beaucoup d'endroits où les humans vivent aujourd'hui ainsi. En effet, en de nombreux endroits de l'Amérique, les sauvages, à l'exception du gouvernement de petites familles, dont la concorde dépend de la concupiscence naturelle, n'ont pas du tout de gouvernement et vivent à ce jour d'une manière animale, comme je l'ai dit plus haut. Quoi qu'il en soit, on peut se rendre compte de ce que serait le genre de vie, s'il n'y avait pas de pouvoir commun à craindre, par celui où tombent ordinairement, lors d'une guerre civile, çaux qui ont précédemment vécu sous un gouvernement pacifique.

Mais, bien qu'il n'y ait jamais eu un temps où les particuliers fussent en un état de guerre de chacan contre chacan, cependant, à tout moment, les rois et les personnes qui possèdent l'autorité souveraine, à cause de leur indépendance, se jalouent de façon permanente, et sont dans l'état et la position des gladiataires, ayant leurs armes pointées, les yeux de chacan fixés sur l'autre, c'est-à-dire avec leurs forts, leurs garnisons, leurs canons aux frontières de leurs royaumes et leurs espions à demeure chez les voisines, ce qui est [là] une attitude de guerre. Mais, parce que, par

là, ils protègent l'activité laborieuse de leurs sujæts, il n'en découle pas cette misère qui accompagne la liberté des particuliaers.

De cette guerre de toutx human contre toutx human résulte aussi que rien ne peut être injuste. Les notions de bien et de mal, justice et injustice, n'ont pas leur place ici. Là où n'existe aucun pouvoir commun, il n'y a pas de loi. Là où n'existe pas de loi, il n'y a aucune injustice. La force et la ruse sont en temps de guerre les deux vertus cardinales. La justice et l'injustice ne sont aucunement des facultés du corps ou de l'esprit. Si elles l'étaient, elles pourraient se trouver en an human qui serait seul dans le monde, aussi bien que ses sensations et ses passions. Ce sont des qualités relatives aux humans en société, non dans la solitude. Il résulte aussi de ce même état qu'il ne s'y trouve pas de propriété, de domination, de distinction du mien et du tien, mais qu'il n'y a que ce que chaque human peut obtenir, et aussi longtemps qu'al peut le conserver. Et en voilà assez pour le malheureux état où l'human se trouve placé par simple nature, quoiqu'avec une possibilité d'en sortir, qui consiste en partie dans les passions, en partie dans sa raison.

Les passions qui inclinent les humans à la paix sont la crainte de la mort, le désir des choses nécessaires à une existence confortable, et un espoir de les obtenir par leur activité. Et la raison suggère les clauses de paix qui conviennent, sur lesquelles on peut amener les humans à se mettre d'accord. Ces clauses sont celles qu'on appelle d'une autre manière les lois de nature.

L'émotion du bourgeon, l'éclat des printemps

« L'hypocrisie profonde et la barbarie de la bourgeoisie s'étalent impunément sous nos yeux, que nous regardions vers les métropoles où sa domination a revêtu des formes respectables, civilisées, ou vers les colonies où elle est brutale. »

Les journalistes jettent à la volée des mots qui en mettent plein la vue sans trop se préoccuper de la lente germination de ces mots dans les consciences. Violence — et son complément indispensable : non-violence, sont un exemple. Si nous réfléchissons à n'importe quel phénomène vital, selon même sa plus étroite signification qui est : biologique, nous comprenons que violence et vie sont à peu près synonymes. Le grain de blé qui germe et fend la terre gelée, le bec du poussin qui brise la coquille de l'œuf, la fécondation de la femme, la naissance d'un enfant relèvent d'accusation de violence. Et personne ne met en cause l'enfant, la femme, le poussin, le bourgeon, le grain de blé. Le procès qui est fait à la R.A.F (Rote Armee Fraktion), le procès de sa violence est bien réel, mais l'Allemagne fédérale et, avec elle, toute l'Europe et l'Amérique veulent se duper. Plus ou moins obscurément, tout le monde sait que ces deux mots : procès et

violence, en cachent un troisième : la brutalité. La brutalité du système. Et le procès fait à la violence c'est cela même qui est la brutalité. Et plus la brutalité sera grande, plus le procès infamant, plus la violence devient impérieuse et nécessaire. Plus la brutalité est cassante, plus la violence qui est vie sera exigeante jusqu'à l'héroïsme. Voici une phrase d'Andreas :

« La violence est un potentiel économique. »

Quand la violence est définie ou décrite comme plus haut, il faut dire ce qu'est la brutalité : le geste ou la gesticulation théâtrales qui mettent fin à la liberté, et cela sans autre raison que la volonté de nier ou d'interrompre un accomplissement libre.

Le geste brutal est le geste qui casse un acte libre.

En faisant cette distinction entre violence et brutalité, il ne s'agit pas de remplacer un mot par un autre en laissant à la phrase sa fonction accusatrice à l'égard des humains qui emploient la violence. Il s'agit plutôt de rectifier un jugement quotidien et de ne pas permettre au pouvoir de disposer à leur gré, pour leur confort, du vocabulaire, comme ils l'ont fait, le font encore avec le mot brutalité qu'ils remplacent, ici, en France, par « bavures » ou « incidents de parcours ».

Comme les exemples de violence nécessaire sont incalculables, les faits de brutalité le sont aussi puisque la brutalité vient toujours s'opposer à la violence. Je veux dire encore à une dynamique ininterrompue qui est la vie même. La brutalité prend donc les formes les plus inattendues, pas décelables immédiatement comme brutalité : l'architecture des HLM, la bureaucratie, le remplacement du mot — propre ou connu — par le chiffre, la priorité, dans la circulation, donnée à la vitesse sur la lenteur des piétons, l'autorité de la machine sur l'humain qui la sert, la codification des lois prévalant sur la coutume, la progression numérique des peines, l'usage du secret empêchant une connaissance d'intérêt général, l'inutilité de la gifle dans les commissariats, le tutoiement policier envers qui a la peau brune, la courbette obséquieuse devant le pourboire et l'ironie ou la grossièreté s'il n'y a pas de pourboire, la marche au pas de l'oie, le bombardement d'Haïphong, la Rolls-Royce de quarante millions... Bien sûr, aucune énumération ne saurait épuiser les faits, qui sont comme les avatars multiples par lesquels la brutalité s'impose. Et toute la violence spontanée de la vie continuée par la violence des révolutionnaires sera tout juste suffisante pour faire échec à la brutalité organisée.

Nous devons à Andreas Baader, à Ulrike Meinhof, à Holger Meins, à Gudrun Ennslin et Jan-Carl Raspe, à la R.A.F en général de nous avoir fait comprendre, non seulement par des mots mais par leurs actions, hors de prison et dans les prisons, que la violence seule peut achever la brutalité des humains. Une remarque ici : la brutalité d'une irruption volcanique, celle d'une tempête, ou plus quotidienne celle d'un animal, n'appellent aucun jugement. La violence d'un bourgeon qui éclate — contre toute attente et contre toute difficulté — nous émeut toujours.

Evidemment une chance est possible : que la brutalité, par son excès même, se détruise, ou plutôt, non qu'elle change de fin — par définition elle n'en a pas — mais en arrive à s'effacer, à s'anéantir à long terme, devant la violence. La colonisation du tiers-monde ne fut qu'une série de brutalités, très nombreuses et très longues, sans autre but que celui, plutôt atrophié, de servir la stratégie des pays colonialistes et l'enrichissement des sociétés d'investissement aux colonies.

Il en résulta donc une misère, un désespoir qui ne pouvaient que nourrir une violence libératrice.

Mais jamais dans ce que nous connaissons d'aujourd'hui, les membres de la R.A.F ne laissent leur violence devenir brutalité pure, car ils savent qu'ils seraient immédiatement métamorphosés en cet ennemi qu'ils combattent.

Dans leurs dépositions, une préoccupation est particulièrement remarquable : sans se soucier des anecdotes sur le Kremlin, des vaticinations de De Gaulle sur certain dîner de Staline ou d'autres détails rapportés par les kremlinologues et qui ont autant de signification que les écarts sentimentaux de la reine d'Angleterre, la R.A.F s'attache à démontrer que, de Lénine jusqu'à maintenant, la politique soviétique ne s'est jamais écartée du soutien aux peuples du tiers-monde. Qu'on l'explique comme on voudra, cette politique n'est jamais en défaut. Elle peut se trouver, et se trouve souvent, embarrassée par la complexité toujours vive des rapports féodaux, tribaux, à laquelle ajoutent les intérêts, les manœuvres contradictoires des anciennes puissances coloniales et ceux de l'Amérique, mais depuis 1917 et malgré ce que nous disent les commentateurs occidentaux, malgré ce que serait sa politique intérieure, l'Union soviétique, soit par des accords de gouvernement à gouvernement, soit par ses votes à l'O.N.U. et dans les organismes internationaux, a pris toujours le parti du plus faible, du plus démuné.

Cela, beaucoup de personnes le savent, c'est certain. En Europe — et par Europe il faut entendre aussi le monde européen d'Amérique — et sur-

tout en Allemagne de l'Ouest, dans cet univers tellement anti-soviétique, la R.A.F rétablit une évidence politique, occultée en Europe.

Est-ce pour cela que la Fraction Armée Rouge est si peu — malgré le retentissement de ses arguments politiques, étouffés il est vrai par une action violente nommée ici « terrorisme » (parenthèse : un mot encore, celui de « terrorisme » qui devrait être appliqué autant et davantage aux brutalités d'une société bourgeoise) — est si peu, disons-nous, acceptée par certains gauchismes ?

Il y a peut-être encore d'autres raisons : c'est que la Fraction Armée Rouge paraît être le contraire de ce que fut Mai 1968, et son prolongement. Sur-tout son prolongement. Dès le début, la révolte étudiante — mais non les grèves dans les usines — se donne une allure frondeuse qui se traduit en escarmouches où les adversaires, polices et manifestanz, cherchent, avec plus ou moins d'élégance, à éviter l'irréparable. Les jeux nocturnes des rues relèvent plus de la danse que du combat. Les manifestations sont verbeuses, ouvertes même à la police et aux provocataires de droite. Quant aux prolongements de ce mois de mai, nous les apercevons comme une sorte de dentelle angélique, spiritualiste, humaniste. La R.A.F s'est organisée avec à la fois une dureté de bouchon bien vissé, avec une étanchéité des structures, avec une action violente qui ne cesse ni en prison ni hors d'elle, et conduit, avec précision, chacans de ses membres aux limites de la mort, aux approches de la mort soufferte en s'opposant encore violemment aux brutalités judiciaires et carcérales, et jusqu'à la mort elle-même.

L'héroïsme n'est pas à la portée de n'importe quel militanx. On peut donc penser que les gauchistes désinvoltes, épinglæs par Ulrike, « le radicalisme seulement verbal » sont apeuræs devant une détermination aussi conséquente.

Dans la longue correspondance et les déclarations, on ne trouvera pas le mot de Goulag. Ce que l'URSS a fait, ce qu'elle aurait fait de négatif — sans être escamoté — cède à ce qu'elle a fait, qu'elle fait de positif. Chaque membre de la R.A.F accepte, revendique, exige d'être, et entièrement, jusqu'à la torture et jusqu'à la mort, l'une des îles de cet archipel du Goulag occidental.

Toute la « Déclaration d'Ulrike pour la libération d'Andreas au procès de Berlin-Moabit » dit très bien, d'une façon explicité, que c'est la brutalité même de la société allemande qui a rendu nécessaire la violence de la

R.A.F. On le comprend à la lecture de cette déclaration, et particulièrement du passage commençant par :

« La guérilla, et pas seulement ici, car il n'en pas été autrement au Brésil... on est un groupe de camarades qui a décidé d'agir, de quitter l'état léthargique, le radicalisme seulement verbal, les discussions de plus en plus vaines sur la stratégie, nous avons décidé de lutter. »

L'Allemagne est devenue ce qu'en attendaient les gouvernements des Etats-Unis : leur extrême glacis à l'Est, et le plus offensif. À cette brutalité se perpétuant elle-même selon sa logique devenue folle, interdisant ou laminant un parti communiste presque hors-la-loi, la R.A.F. ne pouvait opposer que la violence héroïque. Admettons un court instant que la correspondance d'Andreas, d'Ulrike et de ses camarades se nourrit, se fortifie d'exigences de plus en plus inaccessibles, de plus en plus « inhumaines », il faut alors se demander qui est la cause : cette Allemagne inhumaine voulue par l'Amérique. Et demandons-nous si l'aggravation n'est pas obtenue par la prison, l'isolement, les systèmes d'écoute — à les lire, on a l'impression que les prisonniers sont à l'intérieur d'une énorme oreille — les systèmes d'observation, le silence, la lumière; et si l'aggravation n'était pas voulue — par Buback et le système — afin que les prisonniers nous apparaissent monstrueux, que leurs écrits nous éloignent d'eux, que leur mort, lente ou brutale, nous laisse indifférent; afin que nous ne sachions plus qu'il s'agit d'humains que d'autres torturent mais d'un monstre qu'on a capturé.

Si c'était le but, de Buback et du système, ils ont perdu : Holger nous donne à voir le portrait terrifiant de ce qui s'oppose à la brute capitaliste, Ulrike, Andreas, Gudrun et Jan-Carl tout au long de leur correspondance ou de leurs débats, ont réussi à nous convaincre, et à nous émouvoir.

Voici une citation d'Ulrike :

« Les flics essaient, par leur tactique de la guerre psychologique de retourner les faits que l'action de la guérilla avait remis sur leurs pieds. A savoir que ce n'est pas le peuple qui dépend de l'État mais l'État qui dépend du peuple ; que ce n'est pas le peuple qui a besoin des sociétés par actions des multinationales et de leurs usines, mais que ce sont ces salauds de capitalistes qui ont besoin du peuple ; que la police n'a pas pour but de protéger le peuple des criminels, mais de protéger l'ordre des exploitaires impérialistes du peuple que le peuple n'a pas besoin de la justice, mais la justice du peuple ;

que nous n'avons pas besoin ici de la présence des troupes et des installations américaines, mais que c'est l'impérialisme US qui a besoin de nous.

Par la personnalisation et la psychologisation, als projettent sur nous ce que auz sont : les clichés de l'anthropologie du capitalisme, la réalité de ses masques, de ses juges, de ses procuraires, de ses matonz, de ses fascistes : un salaud qui se complaît dans son aliénation, qui ne vit qu'en torturant, opprimant, exploitant les autres, dont la base d'existence est la carrière, l'avancement, jouer des coudes, profiter des autres ; qui se réjouit de l'exploitation, de la faim, de la misère, et du dénuement de quelques milliards d'êtres humains dans le tiers-monde et ici. »

Je souligne cette phrase car elle révèle que la misère du tiers-monde — misère physique, morale, intellectuelle — est constamment présente en eux, que cette misère la R.A.F la vit dans son esprit et dans son corps.

Quand als dénoncent les brutalités des États-Unis et de son agent privilégié, l'Allemagne fédérale, c'est de cette Allemagne asservie qu'als se préoccupent mais c'est au même moment, dans le même mouvement qu'als se préoccupent de toute la misère du monde. Et quand als écrivent cela, les membres de la R.A.F ne prouvent pas seulement la générosité et la tendresse voilée de toutx révolutionnaire, als disent encore une sensibilité très délicate à l'égard de ce qu'ici, en Europe, nous continuons à nommer le rebut.

Si l'analyse de Marx est juste :

« Le progrès révolutionnaire se fraie son chemin quand il provoque une contre-révolution puissante, qui se ferme sur elle-même, en engendrant son adversaire qui ne pourra amener le parti de l'insurrection dans sa lutte contre lui qu'à évoluer vers un véritable parti révolutionnaire... »

alors nous devons reconnaître que la R.A.F, au prix de sacrifices cette fois surhumains, décide de « frayer » le chemin, avec tout ce que cela implique de solitude, d'incompréhension, de violence intérieure.

Ils sont dans cette situation dangereuse, attentifs à en refuser l'orgueil, sachant que leur pensée doit être débarrassée de toutes scories imbéciles afin d'être de plus en plus aiguë par une analyse toujours plus fine.

Et attentifs aux méthodes de lutte du système contre auz. Au procès du 26 août 1975, Andreas déclare sèchement :

« L'Etat se bat ici avec tous les moyens dont il dispose — c'est ce que [le chancelier] Schmidt a suffisamment répété, qu'il s'agissait de mettre en œuvre tous les moyens — et ce sont justement tous les moyens organisés de la répression, du mensonge, de la manipulation, de la technique — il y va de l'image d'omnipotence impériale qu'il se donne de lui-même contre la tendance historique consciemment articulée de notre politique, dans l'insurrection, c'est là qu'elle apparaît en antagonisme avec la société et dont illégitime¹. »

1. **François Maspero**, *Textes des prisonniers de la fraction armée rouge et dernières lettres d'Ulrike Meinhof*, p.95, Librairie François Maspero, Paris, 1977.

En lisant certaines déclarations au tribunal, nous comprendrons ce qu'il leur faut de franchise et de finesse afin de laisser dans le gris les structures de l'Organisation, de dire, par le moyen de magnétophones installés par le tribunal, de dire clairement, expressément ce qu'ils ont voulu faire, de dire la situation de l'Allemagne (celle de Brandt et Schmidt), une Allemagne imposée par l'Amérique et dont la bourgeoisie, enorgueillie par les exploits du Deutschmark, se croit tenue pour quitte du nazisme grâce à son anticommunisme.

Il est du reste évident que l'opposition de l'Allemagne fédérale à tout parti communiste ouvert est dans une grande part responsable de l'existence de la R.A.F qui prouve, de façon éclatante, que la social-démocratie est démocrate dans ses discours, inquisitoriale quand elle le veut. Et inquisitoriale — avec tortures « propres », « raffinées », grâce aux techniques modernes — inquisitoriale sans remords, sans troubles.

L'Allemagne, qui a aboli la peine de mort, conduit à la mort par grèves de la faim et de la soif, isolement par la « dépréciation » du moindre bruit sauf le bruit du cœur de l'incarcéré qui, sous vide, est amené à découvrir dans son corps le bruit du sang qui bat, des poumons, enfin son bruit organique afin de savoir que sa pensée est produite par un corps.

Dire que la situation qui est faite aux membres emprisonnés de la R.A.F est criminelle, c'est ne rien dire. Le jugement moral cesse, dans les consciences des magistrats et dans celles de la population que les moyens de presse, donc de pression, ont conduit à l'état passionné du répit absolu. Il est à craindre que l'Allemagne ne se sente purifiée quand : « touz seront morz, et morz par leur volonté de mourir » donc « morz parce qu'als se savent coupables » puisque c'est la signification tranquillisante pour l'Allemagne des grèves de la faim et de la soif jusqu'à la mort.

Souvenons-nous que des journalistes allemands s'élevèrent contre la nutrition par sonde et décrétèrent que le devoir de læ médecin est de placer la nourriture à portée des détenus : libre à eux de vivre ou de mourir. Comme de la même façon les magistrats se tirent d'affaire en décrétant que ce sont les avocats, incapables de convaincre leurs clients, qui sont coupables du délit — ou crime ? — de non-assistance à personne en danger.

Mais accuser le gouvernement allemand, l'administration allemande, la population allemande, qu'est-ce que cela signifie ? Si les USA n'étaient pas présents physiquement en Allemagne, si leur ambition n'avait pas atteint cette enflure, si l'Europe n'avait pas, clairement ou non, assigné à l'Allemagne de l'Ouest une fonction policière face à l'Est, cette aiguille qu'est la R.A.F dans la chair trop grasse de l'Allemagne serait peut-être moins aiguë et l'Allemagne moins inhumaine.

Si l'on veut, je crois voir ici un double phénomène de mépris. L'Allemagne cherche — et dans une certaine mesure réussit — à donner de la R.A.F une image terrifiante, monstrueuse. D'autre part, et par le même mouvement, le reste de l'Europe et l'Amérique, en encourageant l'intransigeance de l'Allemagne dans son activité tortionnaire contre la RAF, cherchent, et dans une certaine mesure réussissent, à donner de l'Allemagne « éternelle » une image terrifiante, monstrueuse.

Coup de marteau ou de brise-glace

Ses yeux bougeaient derrière ses paupières. Elle regardait ses yeux. Ils bougeaient tandis qu'il rêvait. Il rêvait d'elle, endormi dans son lit. Il rêvait qu'il la possédait sauvagement sur le sol. Il la possédait sur le sol de la salle de bains. Il versait l'acide sur sa peau. Il écoutait le grésillement, il respirait l'odeur de brûlé, et il la regardait se dissoudre sur le sol de la salle de bains. Elle hurlait dans son rêve, elle mourait dans son rêve, et ses yeux ne cessaient de bouger derrière ses paupières.

Elle sortit le marteau et contempla son visage. À cause de cet homme, elle tremblait dans son terrier. À cause de cet homme, elle vivait dans l'obscurité. Elle observa le visage abruti de sommeil. Ce visage inexistant. Ce visage de rien du tout. Ce visage anonyme de pervers.

Elle tenait le marteau dans son gant de velours. Elle leva le bras droit. Il suffisait de l'abaisser. Il suffisait de l'abaisser sur sa tête. Avec violence. Simplement le laisser tomber. Le faire maintenant. Le faire pendant que c'est possible.

Mais elle ne pouvait pas. Elle ne pouvait pas faire ça pendant qu'il dormait. Elle était peut-être beaucoup de choses, mais pas un monstre. Pas une cinglée. Pas une psychopathe. Elle n'avait pas encore rompu toutes les amarres au point de le tuer pendant son sommeil. Bella est une gentille fille. Et quand les gentilles filles font du mal aux vilains garçons, elles prennent soin de les réveiller tout d'abord. C'est peut-être idiot. Mais c'est comme ça.

Timothy dormait toujours. Esprit joyeux, joyeusement ignorant de la vision qui l'attendait. La vision de Bella dans sa chambre, brandissant un marteau.

Elle ferma à demi les yeux et approcha ses lèvres finement ourlées de son oreille. Elle darda sa langue et lécha le lobe. Le drap bougea au niveau de son entrejambe. Elle souffla son haleine chaude sur son visage, et il sourit dans son sommeil, enveloppé de son odeur.

Vile, vile Bella. Séductrice douceuse. Nymphe nécrophile de la nuit.

Destructrice de mondes. Le salopard semblait si serein. Il aurait pu conserver cette sérénité à jamais. Il aurait été heureux ; elle aurait été heureuse. Il aurait pu mener son existence futile. Il aurait profité de toute son espérance de vie. Il aurait pu vivre jusqu'à soixante-dix ans, et sourire dans son sommeil en faisant des rêves obscènes. Il aurait pu garder tout ça dans sa tête, comme la plupart des gens. Il aurait pu enfermer tout ça dans sa tête, et se tenir à l'écart du monde.

Mais ça ne suffisait pas. Ça ne suffisait pas à Timothy. Il fallait qu'il trouve une femme pour la harceler avec sa peau moite. Il fallait qu'il pénètre dans son cerveau pour en extraire une putréfaction et l'étaler sur son visage. C'était un besoin. Il ne pouvait pas s'en empêcher. Il ne désirait qu'une chose : satisfaire son besoin.

Et parmi toutes les femmes qu'il aurait pu choisir, parmi toutes les femmes qui auraient cédé, cet imbécile l'avait choisie, elle dont les désirs étaient encore plus noirs que les siens.

Elle l'observait tandis que le drap se mouillait. Elle l'observait tandis que les minutes passaient. Elle avait gagné la partie. Elle l'avait vaincu. Elle s'était introduite dans son antre et était restée près de son lit. Magnanime dans la victoire, elle lui accorda quelques instants fugitifs d'extase, l'extase que seule peut vous procurer Bella quand elle vous lèche le lobe de l'oreille.

S'il avait su qu'il était condamné, cela aurait sans doute été son dernier souhait : connaître ce plaisir dans le noir, connaître ce bien-être dans le

noir, gravir la montagne dans le noir et redescendre de l'autre côté. Elle lui accorda tout cela, bien qu'il n'en valût pas la peine.

Mais Bella accorde, et Bella reprend.

Après la partie de plaisir, on fait les comptes. Il y a un temps pour arriver, et un temps pour s'en aller. Un temps pour le plaisir, et un temps pour être jugé. Elle fut frappée par la solennité de cet instant. Eût-elle été une adepte des rites, elle aurait remplacé son écharpe pourpre par un petit carré noir de bon goût.

Pour Bella, la justice n'est pas la justice biblique. Jamais elle n'appliquera le principe œil pour œil, dent pour dent. Cette parité laxiste et molle lui donnerait presque envie de vomir.

Elle exige un œil pour une dent et une vie pour un œil. Aussi, malgré sa répugnance à s'introduire chez lui, son dégoût à l'idée d'entrer sans y être invitée dans son jardin des plaisirs privé, mais consciente néanmoins que *tempus* inexorablement *fugit*, elle prit le coin du drap dans sa main gauche.

« Excuse-moi, dit-elle en arrachant d'un geste brusque le drap en coton. »
Il ouvrit les yeux, l'aperçut et gicla, comme une baleine.

Un réveil très brutal. Il regardait d'un air ébahi la silhouette encapuchonnée près de son lit. L'horreur dans ses yeux, l'horreur qui apparaissait lentement dans ses yeux était un souvenir qu'elle serrerait contre son cœur pendant de nombreuses nuits solitaires. Pour la première fois de sa vie, elle regardait le visage d'un homme et elle y voyait scintiller le reflet de sa propre peur.

« Enfin seuls, dit-elle. Tous les trois. »

Imaginez, imaginez un peu, vous vous réveillez et vous la voyez près de votre lit. La femme de vos rêves humides se tient près de votre lit. La femme de vos pensées obscènes, la femme de vos désirs inavouables se tient près de votre lit... avec un marteau.

Elle ôte son écharpe pourpre en vous regardant avec un grand sourire. C'est la première fois que vous lui voyez ce sourire. Elle sourit si rarement.

Elle a le grand sourire du manant, avant qu'il n'embroche le seigneur avec sa fourche. Un grand sourire à brûler les prisons. Un grand sourire qui indique que la patience a ses limites. Et Timothy, le pauvre Timothy, s'est réveillé pour voir ça.

Elle le frappa avec le marteau sur la joue. Un coup oblique désinvolte, pas trop violent. Juste assez pour briser l'os. Elle le frappa de nouveau pour

bien lui faire comprendre qu'il ne rêvait plus. Elle le frappa de nouveau pour garder le rythme. Et elle le frappa encore une fois, pour le plaisir.

Même Bella, même la petite et fragile Bella peut soulever un marteau. Même elle peut le tenir dans ses mains, le brandir bien haut, et frapper avec. Le choc du métal sur l'os produisit un bruit plutôt inhabituel. Si elle avait pratiqué le cricket, cela aurait pu lui évoquer le choc de la balle sur la batte. Mais elle ne jouait pas au cricket.

La secousse qui ébranlait les fondations de son monde fut telle qu'il songea à peine à hurler, et l'espace d'un instant épouvantable elle crut qu'il allait plonger dans un état de choc catatonique, la privant ainsi de cette interaction humaine à laquelle elle attachait tant d'importance.

Mais il porta la main à son visage ruisselant. La main devant les yeux, il regarda la tache couleur fraise goutter de ses doigts. Sa mâchoire s'affaissa et un son étrange sortit de sa bouche, une sorte de grognement incrédule qu'elle ne put saisir et qui fut donc perdu pour la postérité. Son visage se fripa ; il se mit à pleurer comme un veau. Il gémissait comme un bébé. Elle lui sourit avec tendresse et posa les yeux sur la fleur fragile nichée timidement entre ses cuisses et qui se flétrissait rapidement.

Elle éprouva le besoin impérieux et inexplicable de lui parler, de combler ses lacunes, d'humaniser celui qu'elle s'apprêtait à pulvériser.

« Eh bien, dit-elle gaiement. C'est amusant, non ? »

Le papotage n'était pas son fort.

Elle le frappa de nouveau, lui brisant le nez. Le sang jaillit. Il s'était redressé dans le lit. Ses larmes rosissaient presque le sang qui coulait dans sa bouche ouverte. Il ne savait pas s'il devait protéger sa tête, son nez ou son bas-ventre. (Mais elle n'aurait jamais martyrisé ses parties génitales tremblotantes. Elle n'est pas du genre à frapper un homme sous la ceinture.)

Les choses ne se passaient pas très bien pour Timothy. Timothy était dans un état de profonde confusion. Et Bella, parce qu'elle empathise, parce qu'elle est une personne sensible dont les terminaisons nerveuses frémissent au moindre contact, comprenait la terreur cosmique qui avait dû s'emparer de lui.

Elle comprenait la peur qui devait lui nouer les tripes. Elle comprenait la panique vomitive qui devait bouillonner en lui. Elle comprenait parce qu'elle était passée par là, elle avait suivi cette route, elle avait traversé ce tunnel avant de ressortir de l'autre côté.

Mais ce qu'elle ne comprenait pas, ce qu'elle ne parvenait pas à saisir, c'était pourquoi il n'avait pas tenté de lui arracher le marteau des mains. Ce qui l'intriguait, c'était pourquoi il restait assis là, émasculé, dans sa petite mare d'immondices.

Il ne disait rien. C'était curieux de le voir sangloter et saigner ainsi sans rien dire. Curieux et pourtant familier. Comme si, ne pouvant rien y changer, il devait le supporter.

Pendant un instant, Bella se demanda quelle suite d'événements avait entraîné Timothy dans un tel pétrin. Peut-être que sa mère lui répétait qu'il était beau, en le nourrissant de mouillettes. Peut-être lui disait-elle qu'aucune femme ne serait jamais assez bien pour son garçon, et peut-être le croyait-il.

Ou peut-être qu'elle appartenait à l'autre catégorie de mères. La mère qui n'a pas choisi la maternité. Peut-être qu'elle avait eu une crampe d'estomac, elle était allée aux toilettes et hop, il était sorti, figurez-vous ! Rose, tout fripé et suintant de tous les orifices.

Et peut-être que ce n'était pas son truc, tout simplement, cette lactescence. Peut-être qu'elle l'enfermait dans la remise à charbon, qu'elle le battait avec un tampon à récurer, qu'elle parlait de ses sous-vêtements avec les voisines, ou qu'elle s'était occupée de ses affaires le jour de ses seize ans.

Quelle que soit la façon de voir les choses, la faute incombe à maman.

Pauvre petit Timothy. Pauvre petit Tim. Ce n'est absolument pas sa faute. Ce n'est vraiment pas sa faute. On voit sans cesse de pauvres petits Timmy à la télé. Les détenus des quartiers spécialisés. Les condamnés à perpète qui ont détruit des vies.

Vous les voyez sur l'écran, essayant de réprimer un sourire moqueur, dans leur tenue fraîchement lavée. Ils débitent tout leur baratin. Avec leur ton geignard, ils vous parlent de la thérapie qu'ils ont suivie, comment ils ont réussi à en parler, comment ils sont parvenus à assumer leur acte. Et sous tout ce discours, bouillonnant sous la surface, on perçoit les pleurnicheries du violeur impénitent qui veut se justifier.

En purgeant leur peine, ils pensent avoir payé leur dette à la société. Sauf qu'ils n'ont pas pris la société comme victime. Pas toute la société. Pas la partie importante. Ils n'ont pas fait de mal à la société. Ils n'ont pas effrayé la société au point qu'elle n'ose plus marcher dans la rue. Ce n'est pas à la société qu'ils ont fait peur.

Si vous les entendez dire qu'ils regrettent, ne les croyez pas. Ils ne regrettent jamais, et d'ailleurs ça ne changerait absolument rien. Mais s'ils le disent, si jamais ils osent le dire, ne les croyez pas. Ce sont des salauds et des menteurs pour qui la castration est la plus douce des punitions.

Le moment est donc venu d'expédier Timothy. Il est temps d'envoyer Timmy vers cette vanne dans le ciel. Elle saisit le marteau à deux mains et le brandit au-dessus de sa tête.

« Prépare-toi à rencontrer ton Créateur, mais d'abord l'Exécuteur. » Après cette brève oraison, ces quelques paroles de circonstance, ce court poème que la toujours poétique, toujours créative Bella invente de temps à autre, elle abaissa le marteau, elle frappa de toutes ses forces.

Le marteau s'abattit sur le dessus du crâne ; le corps se contracta, un faible gémissement s'échappa d'entre les lèvres. Une substance aqueuse éclaboussa les mains de Bella. Des taches noires constellèrent le mur, s'étalant comme de l'encre sur du papier buvard.

Elle frappa de nouveau, et ce fut comme si elle fendait un œuf, comme si elle heurtait la coquille avec une cuillère, comme si elle prenait un petit déjeuner très matinal à Brighton. Elle ressortit l'arrache-clou fiché dans le crâne, se mordilla la lèvre et se mit à le marteler. Elle fit entrer son message dans le crâne de la seule manière possible. Elle le matraqua de la part de toutes ses sœurs muettes. Elle brisa les os qui protégeaient le cerveau, et elle était sur le point de pleurer tandis qu'il était sur le point de mourir.

Sa main tenait le marteau et le marteau s'abattit. Elle réduisit la tête en bouillie. Elle le pulvérisa. Elle pulvérisa les morceaux qui se trouvaient à l'intérieur. Elle entendit un ultime râle étouffé. Il cessa de tressaillir. La vie de Timothy s'acheva dans un bruit violent et un soupir. Le dernier coup mit fin pour toujours à ce cycle personnel de manques.

Il existe certaines lois de la nature, songea-t-elle, certaines lois immuables que vous bafouez à vos risques et périls. Les gens qui vivent dans des maisons de verre ne devraient pas jeter des pierres. Les hommes au crâne fragile ne devraient pas essayer d'inclure dans leurs fantasmes des femmes choisies au hasard.

Elle le regarda. Elle regarda l'état dans lequel elle l'avait mis, et l'état dans lequel il avait mis son lit. Si son âme n'avait pas déjà quitté son corps inerte, sans doute aurait-il eu un mouvement de recul devant ces substances fangeuses dans lesquelles il baignait. Ses draps étaient souillés de sécrétions nocturnes, c'était une crème bariolée de rouge comme un dessert à la framboise.

Elle toucha la peau. Elle était chaude sous ses doigts. Il paraissait surpris, à défaut d'être stupéfait. Il avait dans les vingt-cinq ans. Difficile à dire. Les gens prétendent que ce sont les meilleurs qui meurent jeunes, cela prouve bien qu'ils n'y connaissent rien. Pour finir, il brisa le marteau. La tête s'arracha. Bella aurait pu être blessée si elle ne l'avait pas vue venir.

Elle se laissa tomber au bord du lit. Elle n'avait plus de forces. Ce n'était pas facile ce qu'elle avait fait. Elle essayait de reprendre son souffle après cet effort soudain et inhabituel, déplaçant son genou gauche pour éviter qu'il ne se dérobe. Elle était fatiguée, faible, et elle avait faim. Il l'avait épuisée, comme elle s'y attendait.

Elle se pencha pour déposer le marteau sur la table de chevet. Le lit était mou. Le lit ressemblait à un hamac. Il gisait au creux du hamac, les yeux fixés sur sa garde-robe. Elle aurait aimé pouvoir regarder son visage qui commençait à se décomposer. Elle aurait voulu attendre qu'il s'effrite. Il suintait dans son hamac. Elle secoua la tête avec regret. Elle aurait dû lui demander comment il s'était procuré son numéro de téléphone.

La penderie était pleine de vêtements. Bourrée de veste. Elle promena ses doigts dans les poches, avec la dextérité d'une agente de la sécurité, et déposa toutes ses trouvailles sur le sol. Le petit tas de ses affaires personnelles grandissait sur la moquette comme une verrue. De l'argent liquide, des cartes de crédit, des clés. Un portefeuille en vachette. Elle l'ouvrit d'une pichenette. Il était plein de billets de banque. Elle ne put s'empêcher de les remarquer. Des liasses tentantes, de billets de vingt livres. Elle prit tout. C'était son butin de guerre, et elle prit tout.

Elle aimait bien la cuisine. Elle était plus jolie que la sienne. La sienne était éclairée par un néon, le genre de lumière crue qui vous met à nu. Sa cuisine à lui était une cuisine chaude. Confortable est le mot qu'elle aurait employé si elle avait voulu la décrire. Elle prit du pain dans le panier à pain. Le réfrigérateur était rempli, ça prouvait qu'il était prévoyant.

Elle ne toucha pas au demi-poulet rôti. Trop de bactéries dans la viande froide. Elle ouvrit un paquet de *cheddar*. Du *cheddar* affiné, ce n'était pas celui qu'elle préférait. Elle espérait que ça ne lui donnerait pas des cauchemars. Elle déchiqueta la salade transformée en glaçon et découpa deux tomates vertes en tranches. Elle déposa le pain, le fromage et la salade dans une assiette et s'installa à la table de la cuisine.

Elle mangea lentement et méthodiquement. Sa main lui faisait mal lorsqu'elle portait le pain à sa bouche. Elle avait la paume arrachée. On aurait dit une brûlure de corde. Le velours fin de ses gants n'avait servi à

rien. Elle n'avait rien à lire en mangeant, et personne à qui parler. Un repas solitaire.

Elle remplit la bouilloire et mit un sachet de thé dans une tasse ocre, avant d'ajouter trois cuillerées de sucre. Qui épargne gagne, mais elle avait besoin de reprendre des forces. Elle versa l'eau bouillante et pressa le sachet de thé avec la cuillère jusqu'à ce que l'eau brunisse. Elle mit une goutte de lait et remua.

Timothy avait été, et il n'était plus. Timothy était désormais un *has been*. Elle leva sa tasse, comme pour le saluer, et elle sourit à la cuisinière. Aux *amiz absenz*. Elle porta un toast en l'honneur de son décès récent et involontaire.

Elle l'avait fait disparaître. Elle l'avait escamoté. Elle s'était introduite chez lui et l'avait frappé à coups de marteau. Debout près de son lit, elle l'avait regardé se vider de son sang. Elle sirota son thé en pensant à lui. Son corps disloqué et éclaté, le sang laiteux qui jaillissait à flots.

Ça l'effrayait de penser à lui. Elle n'éprouvait rien quand elle pensait à lui, et ça l'effrayait.

Gestes d'amour

Il m'arrive fréquemment d'être pris d'une rage incontrôlable et d'en venir à bourrer la télé de coups de poing pour ne pas céder à ma pulsion première qui serait d'arracher cette saleté du mur et de la balancer par la fenêtre sur les voitures. Ou alors je me prends à rêver tout éveillé que je trempe des flèches amazoniennes dans du « sang contaminé » puis les plante en plein dans la nuque de certains hommes politiques, des prédicateurs-nazis, des responsables de la santé publique ou des fanatiques qui se pavanent au Journal de 20 heures tandis qu'ils manifestent dans les banlieues huppées contre les cliniques pour malades du sida. Parfois la rage me colle au ventre comme une crise de panique et j'ai beau être horrifié d'éprouver de telles envies de meurtre, ça commence toujours par ce tamis de souvenirs qui mêle le passé au présent. Il filtre les visages et les corps de ceux que j'ai aimés et qui se sont battus pour rester en vie, ceux que j'ai aimés et qui pour moi changeaient la face du monde, ou tout au moins contrebalançaient les opinions et les images de çauz auxquels les médias servent la soupe chaque jour. Ça commence avec les tout premiers souvenirs, lorsque la sexualité s'éveille et bouillonne doucement sous la peau d'un être prisonnier d'une structure sociale qui ne manquera pas de le tuer psychiquement ou physiquement à la première occasion.

Je me souviens lorsque j'avais huit ans et demi, un gosse de dix-neuf ans me fit prendre l'ascenseur pour m'emmener sur les toits. Cette nuit d'été où il plaqua mon visage contre sa verge, je manquai m'évanouir devant la puissance des désirs tus qui affleuraient soudain et au cours de la semaine qui suivit le gamin de huit ans eut des envies de meurtre de peur que le jeune homme parle et que je sois coffré, envoyé à la D.A.S, ou reçoive des électrochocs et je me souviens encore de l'attention avec laquelle je scrutais chaque jour mon visage dans le miroir pour voir si ce que j'avais vécu s'y était inscrit et je me rappelle les affres dans lesquelles j'étais plongé lorsque je me demandais si j'étais devenu cette chose détestable — pourtant mon visage restait le même. Pendant les mois qui suivirent j'écumai la bibliothèque publique en quête d'informations sur ma « condition » et ne trouvai que de rares passages de romans à me mettre sous la dent ou quelques manuels qui me décrivaient comme un gobeur d'amphés assis sur la balançoire d'un jardin d'enfants à la tombée de la nuit, occupé à trouver de nouveaux mots pour dire pédé — « ... frégate, giton... » —, ou arguaient que les gens de mon espèce zézayaient en se fourrant des bouteilles dans le cul et se pavanaient en robe en faisant de grands gestes affectés de la main et tous les personnages de pédés finissaient par se tuer ou se foutre en l'air car ils savaient combien c'était mal d'éprouver du désir pour les hommes et j'avais l'impression que quand je serais grand je n'aurais d'autre choix que de me conformer à ces archétypes. J'ai vécu une existence schizophrène au sein d'une famille et d'une société dans laquelle la moindre pub dans les journaux, à la télé, et dans les magazines promouvait l'accouplement hétérosexuel de musclors bronzés avec des petites pépées en bikini. Et il y avait toujours un gamin dans une cour de récréation qui hurlait « PÉDÉ ! » pour se venger d'un autre et le cri me glaçait le sang — solitude instantanée, paroi vitrée d'un poumon d'acier invisible aux yeux des autres.

J'entends parler au journal télévisé de plein d'affaires de meurtre pour lesquelles l'accusé plaide la légitime défense sous prétexte qu'une sale pédale a tenté de le tripoter et se retrouve ainsi acquitté tandis que je reste allongé sur ce lit où Peter s'est battu contre une affreuse maladie, à regarder sur une autre chaîne une émission relative au coût du sida et j'observe un groupe de malades qui crèvent devant les caméras parce qu'ils ne peuvent pas se payer les médicaments qui leur permettraient de vivre un peu plus longtemps et au Texas on interviewe un gus de la sécu — je ne sais même plus de quoi il avait l'air car je me suis rué sur l'écran pour y enfoncer les mains et lui déchiqueter le visage — qui raconte :

« Si j'avais un dollar à investir dans le système de santé je préférerais que ça profite à un bébé ou une personne innocente

souffrant d'une maladie ou d'une tare dont elle ne serait pas responsable plutôt qu'à un malade du sida... »

et je me souviens de l'histoire qui était arrivée à Philip un jour où il se promenait à Tompkins Square et était tombé sur un vieux copain à moitié mort sur un banc parce qu'aucun hôpital ne voulait l'accepter sous prétexte qu'il avait le sida et pas de protection sociale et j'ai lu un article dans le journal au sujet d'un politicard texan qui a déclaré à la radio :

« pour endiguer l'épidémie de sida il suffirait de descendre les pédés... »

et dont l'attachée de presse, jurant ses grands dieux, a précisé que le gouverneur ignorait que le micro était branché mais cela dit ils ne pensaient pas que cette prise de position compromettrait ses chances de réélection. Et j'ai le souvenir de Peter deux mois avant sa mort qui mangeait tout seul au restaurant Chez Bruno à l'angle de la 2^e avenue et de la 12^e rue lorsque Bruno en personne était venu le voir dans le restaurant bondé pour lui demander :

« Vous pouvez payer l'addition ? »

Comme Peter s'étonnait « Oui, pourquoi ? » Bruno avait brandi un sachet en papier :

« Vous savez très bien pourquoi... Mettez l'argent là-dedans. »

Peter avait glissé les cinq dollars dans le sac et Bruno s'était retiré derrière le comptoir pour rapporter la monnaie dans un autre sachet qu'il avait jeté sur la table. Ça en dit long... Au début je voulais me pointer chez Bruno à l'heure d'affluence pour y déverser cinquante litres de sang de bœuf en lui disant :

« Vous savez très bien pourquoi. »

Mais c'est le genre de truc que j'aurais pu faire il y a dix ans. Je me suis contenté d'y passer à l'heure du déjeuner pour faire scandale et exiger des explications et chaque fois qu'une serveuse ou Bruno me demandaient de baisser le ton de mes cris et ma colère redoublaient, si bien que Bruno s'est replié en cuisine et que dans la salle on n'entendait plus une mouche voler. Mais même cela, ça n'a pas suffi à calmer ma rage. Lors d'une réunion confidentielle au sujet du logement des personnes défavorisées atteintes du sida, un ancien adjoint au maire responsable de la lutte contre le sida a déclaré :

« Ce qu'il nous faudrait, c'est un petit lopin de terre ; une île où l'on pourrait les mettre en quarantaine, comme ça ils pourraient se plomber les uns les autres bien gentiment. »

De tels propos ne sont pas rares dans les réunions politiques et la ville de New York renâcle à s'attaquer à la lutte contre la maladie à l'instar des autres villes et des autorités fédérales de ce pays — ils s'en contrefichent et se contentent de distribuer juste assez d'argent pour que ça fasse bien, enfin peut-être pas « bien » mais comme ça ils protègent leurs arrières, et si à l'avenir on venait leur demander des comptes ils pourraient s'écrier :

« Mais voyons, nous avons pris les mesures nécessaires ».

Non content de bloquer les crédits, le gouvernement bloque également l'information et les médicaments. Les malades du sida deviennent des éprouvettes ambulantes. Certains d'entre eux parviennent à glaner assez d'infos pour se faire passer pour des scientifiques auprès des organismes de recherche et obtiennent ainsi des renseignements jamais divulgués qui leur permettent de transformer leur cuisine en laboratoire et de trafiquer des produits chimiques qu'ils délivrent gracieusement à leurs amis comme aux inconnus, histoire de prolonger des vies humaines. D'autres se soumettent à d'étranges thérapies alternatives qui s'avèrent parfois dangereuses — inoculation de virus ou absorption de produits d'entretien —, tout cela pour rester en vie. En plus il faut se coltiner ces croix gammées ambulantes, ces pharisiens qui crient haut et fort que c'est la punition de dieu ; Buckley, dans un grand quotidien, exige que les sidéaïnes soient tatouées et LaRouche, en californie, prépare une proposition de loi pour parquer les malades du sida dans des camps et je suis horrifié lorsque j'ai des envies de meurtre je me dis que c'est fasciste de vouloir trucider ces gens-là et malgré l'horreur que m'inspirent mes pulsions je me surprends à les justifier en songeant mais puisque notre société considère que le meurtre d'une personne qui tente de nous assassiner est de la légitime défense pourquoi ne pas parler d'assassinats politiques dont nous serions victimes chaque jour sans que personne ou presque ne semble s'en formaliser... Même mes amis, pour la plupart, font comme si ça n'existait pas. J'apprends au journal de 20 heures que l'année passée, quarante et un pour cent des actes violents visaient des homosexuels alors pour me changer les idées je vais au ciné voir *Hollywood Shuffle*, un film sur les déboires des minorités dans l'industrie du cinéma et soudain au beau milieu du film je dois me taper une caricature de pédé qui n'a pour cerveau qu'une bite et un flacon de parfum et qui récite son texte la bouche en cœur, ça me fait vomir de penser que nous sommes censés faire notre nid bien gentiment bien poliment dans cette machine à tuer qu'on appelle les États-Unis et qu'il faut payer des impôts pour financer notre propre mise à mort, je suis sidéré que nous ne décimions pas les rues pris de folie meurtrière et qu'ayant passé toute notre vie à une pareille époque nous restions capables de gestes d'amour.

COUPS D'ÉTAT

L'école est finie

Don Quichotte se mit en route, à la recherche de torts à redresser. Elle aperçut un vieil homme qui battait un jeune homme. Le garçon était attaché à un arbre. Il devait avoir quatorze ans.

Don Quichotte s'écria :

« Arrêtez ! Dans ce monde qui est injuste, c'est injuste de battre les gens plus jeunes que soi. Je combats votre Culture. »

Se voyant découvert, le vieil homme, qui était très convenable, cessa de battre le garçon.

« Je battais ce garçon, répondit-il pour se justifier, parce que c'est un mauvais garnement. De bons coups de fouet, c'est ce qui le transformera en homme. Ce garçon s'est mis dans la tête que je lui dois de l'argent pour le travail qu'il fait à l'école. Il a exigé sa solde.

– Tu mens ! rétorqua Don Quichotte qui n'était pas tombée de la dernière pluie, et ton corps schlingue. Détache ce garçon ! »

Dès qu'il détacha le garçon, le garçon s'enfuit.

« Reviens immédiatement ici ! cria le vieux coquin au garçon. On saura comment prendre soin de toi.

– Je ne retournerai pas à l'école. Jamais. Je ne veux pas devenir un vieux bouc comme vous. Je serai heureux.

– Où vas-tu donc aller, petit ? »

Le garçon, manquant totalement de confiance en lui, se tourna vers Don Quichotte.

« S'il vous plaît dites-moi, m'dame, que je ne suis pas obligé de repartir avec lui. »

Don Quichotte réfléchissait.

« Tu dois le suivre, car ton professeur, au fond, veut te venir en aide ; il s'est juste trompé sur les moyens d'y parvenir. S'il ne tenait pas à toi, il ne voudrait pas te reprendre. »

Le vieil homme raccompagna le garçon à l'école, où il le fouetta encore plus sévèrement. Tout en le fouettant, le professeur dit :

« Il me vient l'envie de t'écorcher vif, comme tu le craignais. »

Le garçon s'efforçait de savourer les coups puisque son existence ne pouvait suivre un autre cours.

Traversée du Rubicon

« Aucan de çauz — je parle ici essentiellement des politiques, des générauz, des scientifiques et des journalistes — aucan de çauz qui travaillent à faire croître la menace nucléaire générale et préparent le meurtre de masse, qui menacent effectivement de nous tuer ou se contentent d'avoir la possibilité de le faire à l'aide des centrales nucléaires "pacifiques", aucan de çauz-là n'a plus le droit et ne doit plus pouvoir se sentir en sécurité. Du fait qu'als se sont donnæ pour programme et pour métier de nous maintenir dans la peur, c'est dorénavant à leur tour de vivre dans la peur. Çauz qui menacent nos vies doivent voir à leur tour leurs vies menacées par nous. Nous ne devons pas en rester à des menaces mais, en les mettant ici et là à exécution, nous devons les intimider, leur faire prendre conscience de la situation et les amener ainsi à faire machine arrière. Pour qu'au bout du compte, plus personne ne soit menacé, ni nous ni auz. Y réussirons-nous ? Pouvons-nous encore enrayer par nos menaces défensives le péril encouru par l'humanité ? Je ne le sais pas. Ce que je sais, en revanche, c'est que sans menaces défensives, nous n'y arriverons pas. »

On murmure que vous récusiez désormais la qualification de pacifiste. Vous comprendrez que cette rumeur nous a étonnés et déstabilisés. Elle nous a même effrayés.

Il n'y a pas de quoi être effrayé. Ce que j'ai voulu dire en refusant désormais d'être classé dans cette catégorie, c'est seulement que ce qui aujourd'hui encore se présente comme « pacifiste » semble sous-entendre par là, sans plus ample questionnement critique, qu'il serait aussi possible de parvenir à ses fins dans les luttes politiques pour la puissance à l'aide d'autres moyens que ceux auxquels ont recours les pacifistes. Ce n'est plus le cas de nos jours puisque toute guerre impliquant de grandes puissances, mais aussi de petits états assez « grands » pour posséder la bombe, se transformerait automatiquement et probablement dans les minutes suivant son

déclenchement en catastrophe générale. En outre et je l'ai déjà dit il y a trente ans¹, il n'y a plus d'objectif militaire qui ne serait lui-même anéanti par les effets des moyens mis en œuvre pour l'atteindre car tout effet dépasse ici de loin l'intention poursuivie. Voilà pourquoi il n'y a plus d'alternative au pacifisme. On devrait à l'heure actuelle remplacer la devise « La fin justifie les moyens » — qui, en soi, est fautive — par celle-ci : « Les moyens détruisent les fins ». Puisqu'il en est ainsi, il n'y a plus d'alternative au pacifisme. Voilà pourquoi je n'en suis plus un. Là où il n'y a plus d'alternative, on n'a plus besoin de spécifier sa position à l'aide d'un attribut comme « pacifiste ».

1. Voir Anders, *L'Obsolescence de l'homme*, Ivréa/Encyclopédie des nuisances, 2002, pp. 290.

Nous vous sommes très reconnaissant de cette mise au point. D'autant plus reconnaissant qu'étrangement on dit exactement le contraire de vous.

À savoir ?

Que vous vous — excusez-moi, je ne suis pour rien dans cette rumeur...

... quelle rumeur ?

On dit que vous vous seriez clairement prononcé contre l'idée de se limiter par principe à la non-violence.

Mais pourquoi en faire une rumeur ? C'est la pure vérité ! Notre refus de la non-violence est l'affirmation de notre droit à la légitime défense dans un état d'urgence.

La pure vérité ?

Votre étonnement me donne vraiment l'impression que vous croyiez que j'avais expressément fait mien une fois pour toutes le principe de non-violence — il n'en est, naturellement, pas question.

Vous qualifiez cette volte-face de « naturelle » ?

« Qualifiez » ? « Volte-face » ? Accorder un droit de légitime défense à des personnes menacées de mort, susceptibles d'être à chaque instant agressées est naturellement naturel ! Même le droit naturel...

Vous qualifiez le renoncement à la non-violence de « légitime défense » ?

Vous recommencez avec vos « qualifiez ». Il s'agit bel et bien de légitime défense. En outre, comme la menace est totale et l'anéantissement potentiel global, notre légitime défense doit également devenir totale et globale. Il s'agit d'une guerre défensive de toutes les personnes menacées. Ce qui signifie : de tous les êtres humains, ceux d'aujourd'hui et ceux de demain.

Comment et pourquoi votre point de vue a-t-il évolué dans une direction si étrange ?

« Étrange » ? Ce qui serait étrange et nécessiterait des explications, c'est que mon point de vue n'ait pas évolué dans ce sens.

Encore la même pirouette !

Soit. Toute personne de ma génération qui, depuis plus de soixante-dix ans, a vécu consciemment l'époque des guerres offensives et des dictatures...

Quoi ?

Oui, depuis août 1914. Toute personne qui a vécu consciemment cette époque, c'est-à-dire toute personne n'ayant détourné les yeux, n'ayant — à aucun moment de sa vie — pu détourner les yeux des atrocités contemporaines, quel que soit l'endroit où ces dernières se sont produites (car la distance n'allège en rien notre devoir moral) et toute personne n'ayant détourné les yeux ni dans les moments de joie, ni dans les moments de bonheur, car il faut toujours rester ouvert aux émotions contraires... (*L'interviewer montre sa totale incompréhension*). Il n'y avait pas de réel mérite à cela et il n'y en a toujours pas aujourd'hui. Cette attitude est peut-être même un défaut. Peu importe : toute personne ayant été contemporaine et de Verdun et d'Auschwitz et d'Hiroshima et des guerres d'Algérie et du Vietnam et de tant d'autres... les « et » s'accumulent... Si vous pouviez entendre la rumeur du monde — la plupart d'entre nous sont sourds — vous

seriez immédiatement obligé de vous boucher les oreilles, pour ne plus entendre ce cri qui s'élève sans discontinuer et nous provient simultanément des quatre points cardinaux. (*Horrifié, l'interviewer se bouche les oreilles.*) Dois-je m'arrêter là ? — Toute personne condamnée, hier et aujourd'hui encore à vivre cette époque qui, jour après jour, année après année, sans jamais discontinuer, hurle de douleur...

Eh bien ?

J'en viens à la conclusion, une conclusion à laquelle vous ne vous attendez pas...

Alors ?

Cette personne ne peut et n'a pas le droit d'être, de se faire ou de rester l'avocat de la non-violence à tout prix, car çauz qu'on opprime ou qu'on agresse ont le droit et même le devoir d'invoquer la légitime défense contre d'éventuelles violences et, à plus forte raison, contre des violences réelles. C'est quelque chose que reconnaît non seulement le droit international mais aussi le droit canon. En tant que militanz anti-nucléaires, nous sommes engagæs dans une lutte défensive contre des personnes qui nous font encourir des périls d'une gravité encore inédite. Nous avons donc parfaitement le droit d'avoir recours à une violence défensive, même si celle-ci ne s'appuie sur aucun pouvoir « officiel » ou « légal », c'est-à-dire sur aucun État. L'état d'urgence justifie la légitime défense, la morale l'emporte sur la légalité. Il est sans doute inutile, deux siècles après Kant, que je démontre la validité de cette maxime. Nous ne devons pas être troublæs de nous voir traitæs d'« agitateurs », même si ce discours est accompagné d'étouffants relents de bière : ils ne sont que le signe de l'analphabétisme moral de çauz qui nous collent cette étiquette. Comme nous savons qui a été le premier à avoir habilement recours à cette insulte et que le même homme nous a aussi traités, il y a quelques années, de « mouches à merde » et de « rats² », nous devrions accepter cette nouvelle désignation comme un honneur. C'est ce que je fais pour ma part.

2. Il s'agit de Franz Joseph Strauß, homme politique allemand (CDU).

Ils nous traitent donc d'« agitateurs », parce que nous ne leur reconnaissons pas le monopole d'un pouvoir reposant sur la violence (c'est-à-dire sur une force aussi bien dissuasive qu'offensive). Comme als font passer le pouvoir, leur pouvoir pour l'ordre, nous faisons *eo ipso* « désordre », nous devenons des fautaires de désordre et des « agitateurs » auxquels als reprochent essentiellement leurs coupes de cheveux. Dans les cheveux longs, qui allaient de soi aux époques de Dürer ou de Schiller, als voient une preuve de retour à l'état sauvage, donc de criminalité, donc d'allé-

geance aux Soviétiques. Une personne portant les cheveux longs (en réalité, le nombre de militanz anti-nucléaires chevelus est très peu nombreux) n'a manifestement pas le droit de défendre le droit de l'humanité à survivre. Cela a beau être inepte, les Strauß et les Zimmermann³ défendent le projet de construction d'une usine de retraitement nucléaire à Wackersdorf, en disant que les seulz qui s'opposent à l'armement nucléaire sont des gens qui ne se lavent pas et ont les cheveux longs⁴.

Alors que nous, qui défendons la paix et nous élevons contre les périls, nous faisons traiter de « casseurs » lorsque notre contestation sort des limites strictement verbales, les puissances véritablement agressives se qualifient elles-mêmes de « défensives ». Les empoisonnements consécutifs à l'épandage d'agent orange au Vietnam ou, tout récemment, le bombardement de Tripoli n'émanaient bien entendu pas d'un « *Department of Aggression* » mais d'un « *Department of Defense* », et ce bien que jamais, même en rêve, il ne serait venu à l'idée ni du Vietnam, ni de la Lybie — pays minuscule — d'attaquer les États-Unis, d'en formuler le projet ; ils n'en ont pas les moyens. Si les agressaires se qualifient eux-mêmes de défenseurs (et que, corrompuz par leur propre discours, als ne s'étonnent même plus de porter ni de revendiquer cette étiquette mensongère), nous ne devons pas nous étonner qu'als nous traitent ensuite, nous qui luttons pour la paix, de gens « agressifs » et utilisent contre nous, comme ce fut le cas à Wackersdorf, des armes qui sont indubitablement des armes de guerre. Ce sont leurs actions contre-révolutionnaires qui font de nous des révolutionnaires et créent une situation qui s'apparente vraiment à une guerre civile non déclarée. Si an citoyen est blessæ, cela prouve qu'al est an agressaire.

*Je suis obsédé par l'usage que vous faites de l'expression « légitime défense ».
Ne franchiriez-vous pas ici un... comment dirais-je... un Rubicon ?*

Un Rubicon ? Non, je franchis le Rubicon.

C'est ce que je veux dire.

Mais ce n'est pas moi qui le franchis. Cela fait belle lurette qu'il a été franchi. Par çauz qui nous menacent. À moins que les coupables soient à vos yeux çauz qui cherchent à se défendre ! Diriez-vous que nous cherchons défense⁵ ?

3. Pour le premier, voir la note précédente ; le second est Friedrich Zimmermann, homme politique allemand (CDU)

4. L'appel qu'als lancent aux cheveux courts (c'est-à-dire aux personnes bien propres sur elles) de tous les pays respire la bêtise et est d'autant plus risible que — chose dont ne peuvent se douter ces philistins — la mode des cheveux courts, auxquels als accordent tant d'importance, avait été introduite par les sans-culottes en signe de protestation contre la noblesse et ses perruques. Ici comme souvent, c'est à partir de l'ignorance qu'on — pas seulement les historienz mais aussi les actaires historiques — réécrit l'Histoire.

5. Jeux de mot : Anders remplace « Streit » [attaque] par « Verteidigung » [défense] dans l'expression « einen Streit vom Zaun brechen » [chercher querelle]. Ce qui donne quelque chose comme « chercher défense ».

Non, bien sûr que non.

Vous voyez. Du reste, il est inutile de faire des jeux de mots ici. Les fanfaronnades sur fond de culture humaniste seraient déplacées ici et seraient même une forme de lâcheté. Plus le sujet est grave, plus l'expression se doit d'être sobre.

Comment exprimeriez-vous tout cela, alors ?

Je l'ai déjà fait, mais je crains que vous ne refusiez de le comprendre. Ce que je veux dire, c'est que les déclarations solennelles étant inefficaces, elles sont par là même blâmables et immorales.

Mais on ne peut tout de même pas...

Si vous faites un bond dans le passé non pas le plus immédiat mais dans un passé un peu plus lointain, vous allez tout de suite comprendre comment on peut, comment on aurait pu ou on aurait dû pouvoir et vous serez obligé d'admettre qu'on peut.

Que voulez-vous dire ?

En quoi aurait consisté une lutte adéquate contre Hitler ? Pensez-vous que les rares tentatives qu'on a faites pour le mettre hors d'état de nuire — tentatives qui se sont malheureusement toutes soldées par de cuisants échecs — aient été immorales ? Aurait-il été moral de ne pas toucher à un seul de ses cheveux (il en a d'ailleurs été ainsi à quelques exceptions près) alors même qu'on savait qu'il allait sacrifier sans ciller des millions de gens dans ses desseins de malade mental ?

Comment pouvez-vous ainsi comparer la situation actuelle avec celle d'autrefois ?

Vous n'avez pas tout à fait tort avec votre objection ! Car ce qui a eu lieu autrefois n'a été, malgré soixante millions de morz, qu'une répétition générale de ce qui nous attend et défie toute comparaison.

Comment ça, « une répétition générale » ?

Parce que les Hitler d'aujourd'hui sont incomparablement plus dangereux qu'Hitler lui-même du fait que des armes qu'il ne faudrait plus qualifier d'armes leur sont tombées entre les mains. Je crains que vous ne jugiez dangereux que les Hitler du passé, des hommes qui ont effectivement été dangereux. Ceux du présent, par contre, vous préférez ne pas

les reconnaître comme tels et vous les sous-estimez. (*L'interviewer réfléchit*). Revenons donc au cœur de la question. De même qu'on n'a pas été en mesure de lutter contre les Hitler d'hier à l'aide de moyens non-violents, on ne peut pas et on n'a pas le droit de ne lutter contre ceux d'aujourd'hui qu'à l'aide du même genre de moyens. Les Hitler ne redoutent pas ces actions, ils s'en moquent même ouvertement. Non, ils ne s'en moquent même pas : elles leur semblent trop insignifiantes pour mériter leurs sarcasmes. Il en va de même pour toutes les « méthodes » consistant simplement à ne pas faire quelque chose. Il est hors de question d'y recourir dans le cadre de cette lutte. Je pense au jeûne, par exemple, qui ne fait de mal ni aux Hitler, ni aux Reagan, ni aux Strauß, mais seulement à çauz qui, adoptant cette attitude sacrificielle archaïque d'origine religieuse, veulent par leur renoncement exercer un chantage sur un human qui dispose d'une puissance supérieure à la leur. L'ascèse ou le mal qu'on peut se faire à soi-même n'ont jamais eu le moindre effet sur un human disposant d'une puissance supérieure ou sur Dieu. Bref : les happenings ne suffisent pas !

(L'interviewer ébranlé). Des happenings ? Cette comparaison dépasse dé-cidément...

Mais non, elle ne dépasse rien. Et il ne s'agit pas d'une comparaison. Les actes de contestation non-violents ne ressemblent pas seulement à des happenings. Ce sont des happenings.

Pourquoi sont-ils des happenings ?

Parce que les happenings sont des pseudo-actes joués. Ils relèvent du « comme si ». Ils font comme s'ils étaient beaucoup plus qu'ils ne sont, comme s'ils étaient de véritables actes ou du moins des bâtards d'être et de paraître, de sérieux et de jeu⁶.

6. Voir **Anders**, « Die Antiquiertheit des Ernstes. Über Happenings » 1968, dans *Die Antiquiertheit des Menschen*, Bd. II, Beck, Munich, pp. 355

Ça, je vous l'accorde. Mais...

Il n'y a pas de « mais » qui tienne ; il n'y a que des « et ». Et, jusqu'à il y a quelques mois, les manifestations contestataires ont été ce genre de « comme si », de pseudo-actes. (Depuis, la honte de seulement jouer la comédie semble s'être répandue.) En disant cela, je n'affirme pas qu'il n'y a aucune différence entre les happenings des années 1960 et ceux d'aujourd'hui. Les actaires et le public ne sont plus les mêmes. Le style et la dimension sociale des interventions non plus. Les happenings d'autrefois, il y a de cela vingt ans, étaient le fait d'individus prenant une pose prétentieuse, parfois spirituelle ou surréaliste devant un public perçu comme tel ; ceux d'aujourd'hui — les actions contestataires non-violentes — sont

des démonstrations de masse, dont les participantz ne songent jamais à faire quelque chose d'original ou de spirituel, n'ont jamais entendus le mot « surréalisme » et adoptent souvent une attitude empreinte d'une gravité petite-bourgeoise qui tient du recueillement et de la dévotion.

Certes, la différence de style et de signification sociale entre les happenings d'hier et ceux d'aujourd'hui est indéniable. Mais il s'agit toujours du même mélange trompeur d'être et de paraître, de sérieux et de jeu. Vous croyez peut-être que c'est seulement l'effet d'une coïncidence historique si ces deux « comme si », ces deux formes de pseudo-contestation ou de pseudo-révolution — les happenings et la non-violence — ont fait leur apparition dans le même quart de siècle ? Ne s'agit-il pas de deux symptômes d'une même maladie ? Ne sont-ils pas les derniers soubresauts d'un human rendu impuissant et par conséquent obsolète par la puissance supérieure des machines ?

Je n'avais jamais envisagé ce rapprochement.

Alors, il est urgent de le faire. Il ne s'agit dans les deux cas — celui des années 1960 et celui d'aujourd'hui — que d'innocents « comme si ». D'effroyablement innocents « comme si ».

Effroyablement innocents ?

Parfaitement. Car les pseudo-agents se vantent de leur « comme si ». Pompeusement, ils veulent faire passer le caractère innocent de leurs pseudo-actes pour de l'« humanité » ou une forme de respect de la vie humaine, voire pour l'esprit du sermon sur la montagne. Il n'y a du reste rien de pire que le fait que ces pseudo-agents osent se réclamer de Jésus pour justifier le caractère innocent de leurs pseudo-actes et le « courage de la lâcheté » dont ils font preuve.

Le « courage de la lâcheté » ? Jésus ? Je ne vois plus du tout de quoi vous parlez.

Je parle de tous ces pseudo-actes. Dans le meilleur des cas, il s'agit — mon « il » est impersonnel, car on ne peut parler ici d'« action » —, dans le meilleur des cas donc, il s'agit de contestataires qui restent non-violents parce qu'ils n'ont en réalité pas les moyens de s'opposer techniquement aux machines qui leur sont terriblement supérieures. Ce n'est pas par principe mais par nécessité qu'ils se satisfont du « comme si ». Le troisième tome de *L'Obsolescence de l'homme* devra, hélas, contenir un chapitre sur « l'obsolescence des révolutions », une obsolescence provoquée par la surpuissance des instruments et de ceux qui les possèdent. Ce diagnostic de « l'obsolescence des révolutions » ne doit pas nous empêcher de réfléchir.

chir aux nouvelles sortes de révolutions qu'il faut inventer et essayer. Ce n'est pas parce que la lutte est plus difficile qu'elle est moins nécessaire.

Vous avez donc construit vos thèses philosophiques de façon systématique, les unes par rapport aux autres ?

On ne « construit » pas des philosophies en rassemblant des thèses « de façon systématique ». Que voulez-vous dire par là ?

Eh bien, la thèse, que vous défendez depuis des décennies à propos de la supériorité des instruments que nous produisons sur nous, leurs productaires, votre critique de la non-violence et vos doutes vis-à-vis de la révolution s'articulent « de façon systématique ».

Je le répète : il est impropre de dire que j'aurais « construit des thèses de façon systématique ». C'est me faire un honneur que je ne mérite pas. Car je ne suis pour rien dans le fait qu'il existe un rapport entre les trois éléments que vous avez cités. Je n'ai aucun mérite ici. Ce rapport existe réellement, c'est tout. Il suffit de regarder.

Soit, mais dire que les happenings et le principe de non-violence c'est la même chose, est faux. Ce que Gandhi a fait se résume-t-il à des happenings ?

(Après un moment de réflexion). Du point de vue de l'histoire du monde, je crains bien que oui. Considérez-vous que Gandhi nu en train de tisser avec un métier manuel — une scène qui a été photographiée des millions de fois — soit autre chose qu'un happening comparable à ceux des brisaires de machines ? Il n'a réussi ni à empêcher le développement de l'industrie textile en Inde ni à toucher au terrible système des castes. Sérieusement, si Gandhi a appelé à « résister sans violence », c'est « faute de mieux ». Il n'en a probablement pas été fier. Peut-être même était-il, au contraire, profondément humilié de devoir se contenter de cela. Voilà ce qu'il voulait dire :

« Nous pouvons peut-être opposer quelque résistance même si ce faisant nous n'obtenons pas le pouvoir et, avec ce dernier, la puissance d'agir. »

C'est dire que l'important pour lui, ce n'était pas la non-violence en tant que telle (comme seule méthode, seul principe ou seule fin moralement autorisés), mais l'éventualité très faible de pouvoir aussi opposer une résistance même si l'on n'a pas d'armes. Ce qui est fondamental chez lui, ce n'est pas le « sans » (« sans armes ») mais le « même si » (« même si l'on n'a pas d'armes »).

Donc, pour résumer : vous êtes pour la violence ?

Pour la violence en situation de légitime défense.

Et ceci est valable une fois pour toutes, définitivement ?

Mais non, bien sûr que non ! Espérons que non. Cela ne vaudra qu'aus-
si longtemps que la légitime défense sera nécessaire pour répondre à un
état d'urgence. Nous ne recourrons à la légitime défense que dans le but
de rendre superflue la nécessité d'y recourir. C'est une « dialectique de la
violence », si vous voulez.

La violence pour dépasser dialectiquement la violence ?

C'est cela. Comme nous n'avons qu'un seul objectif, à savoir le main-
tien de la paix, nous espérons que nous n'aurons plus besoin de la vio-
lence après la victoire (si jamais nous la remportons, ce dont nous de-
vons douter en permanence). Nous ne devons jamais avoir recours à la
violence que comme à un moyen désespéré, une contre-violence, un ex-
pédient provisoire. Car elle n'a d'autre objectif que d'instaurer un état de
non-violence. Aussi longtemps que les puissances établies utiliseront la
violence contre nous (et du même coup contre les enfants que pourront
avoir, nous l'espérons, nos enfants), contre nous qui sommes dépourvus
de tout pouvoir, nous qu'elles ont à dessein privées de pouvoir — en me-
naçant de transformer les régions où nous vivons en champs de ruines
contaminés ou bien en y construisant des centrales nucléaires « inoffen-
sives » — ; aussi longtemps qu'elles chercheront à nous dominer, à exer-
cer une pression sur nous, à nous humilier ou à nous anéantir — ou tant
qu'elles se contenteront simplement d'avoir la possibilité de nous anéantir
(un tel « simplement » suffit bien !) — nous serons obligés de renoncer
à notre renoncement à la violence pour répondre à l'état d'urgence. Au-
trement dit : sous aucun prétexte nous n'avons le droit de faire un mau-
vais usage de notre amour de la paix et d'offrir ainsi l'opportunité à des
personnes sans scrupules de nous anéantir, nous et les enfants de nos en-
fants. Regarder ce danger bien en face sans ciller et rester les bras croisés
comme 99 % de nos contemporains, ce n'est pas une preuve de courage
ou de bravoure mais — excusez-moi — de soumission.

Que voulez-vous dire ?

Que face à des personnes dénuées de tous scrupules, il n'y a rien de pire
que la soumission.

Je vois, vous êtes vraiment pour la violence.

Je le répète : pour la contre-violence. Une contre-violence qui a pour nom « légitime défense ».

Ces louvoiements incessants entre violence et non-violence, votre « il y a violence et violence » — on a vraiment du mal à y croire. C'est presque aussi suspect que les paroles de Monsieur le Ministre Zimmermann.

Votre comparaison a au moins le mérite d'être originale. Tout comme vous, il a aboli la différence entre violence et non-violence. Voilà ce qu'il a déclaré dans Die Welt :

« La résistance non violente est aussi une forme de violence.
Pour la simple raison qu'il s'agit d'une résistance. »

Bref : la résistance en tant que telle est violence. La belle équation !

Oui.

Dites-moi donc ce que cette équation, cette formule qui résume les fondements de toutes les dictatures, a de commun avec ma maxime ? Elle dit tout le contraire ! Car ce que j'affirme — et vous savez combien je répugne à le faire — ce n'est pas que la non-violence est une forme de violence, mais tout le contraire, à savoir que le recours à la violence qui nous est imposé n'est légitime que parce que son objectif est l'instauration d'un état de non-violence. L'objectif est d'assurer la paix (qui est mise en péril par d'autres que nous). Rien d'autre. Et vous trouvez vraiment, sérieusement, que cette maxime est aussi moralement suspecte que l'équation de Zimmermann qui, elle, stigmatise toute liberté, toute opinion indépendante, toute contradiction comme autant de formes de sédition ? — (*L'interviewer reste coi.*) — Certes, ma maxime a aussi une signification négative. Elle veut aussi dire que nous resterons incapables de ramener à la raison les partisans des missiles et des surgénérateurs en leur adressant des discours pacifistes, en les caressant dans le sens du poil — comme on dit de façon répugnante — ou en utilisant des arguments rationnels.

Il est impossible qu'un héritier des Lumières et un rationaliste tel que vous se prononce ainsi contre la raison et les arguments.

C'est précisément parce que je suis un rationaliste que je le fais. Seuls les Schwärmer, les illuminés surestiment la force de la raison. La première tâche qui incombe au rationalisme, c'est de ne se faire aucune illusion sur la force de la raison, sur sa force de conviction. C'est pour cela que j'aboutis toujours à la même conclusion. La non-violence ne vaut rien contre la violence. Ça va qui préparent l'anéantissement de millions d'êtres hu-

mans d'aujourd'hui et de demain et par conséquent notre anéantissement définitif ou se contentent seulement d'avoir la possibilité de nous anéantir, çauz-là doivent disparaître. Il ne faut plus qu'il y ait de telz humans.

C'est-à-dire... ?

Dois-je encore le répéter ?

S'il vous plaît.

Ça ne rentre pas ?

Non.

C'est pareil pour moi, mais als n'y arriveront pas seulz.

Ce qui veut dire qu'il faut les anéantir ?

Ne vous faites pas passer pour plus bête que vous ne l'êtes. Vivre dans notre monde n'est pas tout rose, il faut l'admettre. Toute personne qui n'a pas le courage de passer à l'acte reste immature et...

Et ?

...immorale. (*L'interviewer incrédule hoche la tête. Il a l'air de souffrir.*) Je vous en prie, soyez raisonnable. À votre avis, qu'aurait-on dû faire, qu'aurait-il absolument fallu faire avec Hitler, Himmler & Co. à partir du moment où il n'y avait plus aucun doute possible — c'est-à-dire avant même la conférence de Wannsee —, sur le fait que ces... hommes n'hésiteraient pas un seul instant à brûler leurs contemporains, des millions d'entre auz, comme un vulgaire combustible ? Il est insupportable que ces mots doivent encore souiller aujourd'hui des bouches innocentes. Alors, qu'en pensez-vous ? Aurait-il fallu se contenter, dans ce cas, de manifestations pacifiques ? Avait-on le droit de s'en contenter ? Vous savez très bien vous-même ce qui s'est passé : on n'a même pas osé manifester pacifiquement. Et ne parlons pas de...

Je sais. On n'a même pas été capable de cela.

Exact. Parce que toute résistance, au sens que Zimmermann donne à ce mot, passait *eo ipso* pour de la violence.

[Les Allemanz de l'époque] sont donc absous.

Absolument pas. Car c'était encore bien pire que je ne viens de le dire.

Pourquoi ?

Parce qu'als ne se sont même pas émuz du fait, non, plus exactement, als ne se sont sans doute même pas aperçu qu'als ne pouvaient plus manifester ou qu'als n'en avaient plus le droit ou encore...

Ou ?

... ou encore qu'als n'en avaient plus envie. Au contraire ! Als ont crié leur joie ! En brandissant des flambeaux et en s'accompagnant de tambours et de trompettes, als ont crié leur joie de ne plus pouvoir protester. On s'est réjoui de ne plus avoir le droit de protester. On s'est réjoui de cette soumission totale [*Hörigkeit*] qui était en fait une appartenance totale [*Zugehörigkeit*]. Le négatif absolu était devenu le positif absolu. Ce n'est pas votre faute. C'est celle de vos parents.

Cela ne me console pas vraiment.

Je regrette. — Mais n'auraient-als pas dû détruire les destructeurs ?

Vraisemblablement, oui. — Et vous comparez maintenant les humans qui menacent aujourd'hui avec çauz qui menaçaient hier ?

Bien sûr. Et aussi çauz qui ne résistent pas aujourd'hui avec çauz qui n'ont pas résisté hier. La tâche qui nous incombe aujourd'hui n'est pas d'une moindre portée que celle qui leur incombait hier. Elle est peut-être plus importante et plus indispensable que celle d'hier. Parce que nous avons encore plus à perdre.

Je le sais.

J'en doute. Et pour revenir une dernière fois sur les propos scandaleux de Zimmermann, sa formule hostile au droit, sarcastique, haineuse, antidémocratique et antichrétienne selon laquelle toute résistance non-violente est violence parce qu'elle est une résistance, ce « parce que » est le plus méprisable que j'ai jamais entendu. Par cette formule, Zimmermann ne se contente pas de trahir le fait qu'il a une mentalité de dictateur, il la revendique haut et fort. Pareille formule aurait aussi bien pu sortir telle quelle de la bouche d'un Hitler éructant. Elle n'est qu'un écho de Hitler qui a mis cinquante ans à nous parvenir.

Vous croyez que l'heure est aussi grave ?

Ce n'est pas une question de croyance. Toute personne qui, comme Zimmermann, déclare que la résistance non-violente est violence parce qu'elle est résistance, dénie sa légitimité à toute contradiction qu'on pourrait lui opposer et fait ainsi de toute libre expression, de toute critique du pouvoir quelque chose de répréhensible. C'est la fin de toute liberté. On aurait beau adopter le ton le plus amène qui soit, toute mise en garde contre les joujoux guerriers serait soupçonnée d'être un coup de force portant atteinte sous son habillage « chrétien » ou « non-violent », aux « valeurs de la liberté ». Bien entendu, il y a de temps à autre des cas — c'est incontestable — dans lesquels des personnes amènes qui défendent sans détour des choses mal vues officiellement, voire carrément interdites remportent ainsi des succès provisoires. Mais aux yeux des Zimmermann, seulz çauz qui ont le pouvoir ont le droit de remporter de tels succès. Au fond, le seul moyen de remporter des succès est l'intimidation (qui est preuve de puissance et par conséquent de légitimité). Ce que peut la main de l'establishment qui se lève et frappe (ce qu'elle a le droit et même le devoir de faire) est interdit à la main qui caresse. Aux yeux des Zimmermann, la bonté qui cherche à agir (et parfois même triomphe) n'est qu'un truc. La douceur n'est pour eux qu'une forme de violence camouflée ; toute brebis n'est qu'un loup revêtu d'une peau de brebis. Pour les puissanz, pour çauz qui ne reconnaissent de légitimité qu'au pouvoir et à un pouvoir politique fondé sur la force, il n'existe pas de véritables brebis — ce qui bien sûr implique que touz les vraiz chrétiens ne sont *eo ipso* que des tartuffes. Les Zimmermann n'avoueront jamais cela, c'est dans leur nature. Il va de soi que les véritables loups (qui parce qu'ils ont le pouvoir ont aussi le monopole de la violence légitime) ne peuvent tolérer les loups revêtus de peaux de brebis qui se font passer pour des « non-violents ».

La méfiance à l'égard de la non-violence n'est-elle pas en partie fondée ? Est-il faux de dire que les puissanz et même les puissantes Églises — y compris celles qui incarnent la religion de l'amour — ont souvent pu se permettre de renoncer à la violence parce que, s'als parvenaient à leurs fins par la méthode douce, als savaient qu'als pouvaient aussi toujours et à tout moment avoir recours à la force ? Et parce qu'ils savaient que les faibles le savaient ?

C'est vrai. Mais vous parlez là de la non-violence que les puissanz peuvent s'autoriser en raison de leur force et parfois même, le cas échéant, pendant de longues périodes, une non-violence dont als peuvent aussi se servir comme moyen de pression. Mais ce n'est pas de cela que nous parlons. Nous parlons depuis le début de gens dépourvus de tout pouvoir, en état d'urgence et qui, s'ils veulent survivre, ne peuvent pas se permettre de renoncer à faire usage de la violence, de gens pour lesquels, par conséquent, la légitime défense ou du moins la tentative de sauver l'humanité en commettant des actes violents constitue un devoir.

On ne peut donc plus vous compter au nombre des pacifistes.

Si. Mais la paix n'est pas un moyen à mes yeux. C'est une fin. Elle ne peut être un moyen, parce qu'elle est la fin par excellence. Je ne supporte plus que nous restions là, les bras croisés alors que nos vies et celles de nos descendanz sont menacées par des personnes violentes ; je ne supporte plus que nous hésitions à répondre à la violence par la violence. Le vers de Hölderlin, si prisé par les beaux parleurs :

« Aux lieux du péril croît aussi ce qui sauve »

est tout simplement faux. Ce qui sauve n'a crû ni à Auschwitz ni à Hiroshima. Notre devoir est d'ajouter le principe suivant au nombre de ceux qui peuvent sauver : il faut détruire la menace en menaçant les destructeurs.

Vous avez tout dit ?

Non, j'aimerais ajouter une dernière phrase : il n'y aura personne pour pleurer sur nos tombes dans les cimetières où nous serons enterrés. Les morz ne peuvent pas pleurer les morz.

Mythes, droits, violences

La tâche d'une critique de la violence peut se définir en disant qu'elle doit décrire la relation de la violence au droit et à la justice. En effet, de quelque manière qu'une cause agisse, elle ne devient violence, au sens prégnant du terme, qu'à partir du moment où elle touche à des rapports moraux. Le domaine de ces rapports est caractérisé par les notions de droit et de justice. Pour ce qui est d'abord du premier, il est clair que le rapport fondamental le plus élémentaire de tout ordre de droit est celui de fin et de moyen. Et aussi que la violence ne peut se trouver d'abord que dans le domaine des moyens, non dans celui des fins. À une critique de la violence ces deux affirmations apportent plus, mais aussi autre chose, qu'il ne pourrait sembler. Car si la violence est moyen, un étalon pour sa critique paraîtrait par là même donné. Il s'impose lorsqu'on demande si, en des cas déterminés, la violence est moyen pour des fins justes ou injustes. Sa critique serait ainsi donnée, de façon implicite, dans un système de fins justes. Or il n'en est pas ainsi. Car, à supposer que ce que contiendrait un tel système fût à l'abri de toute contestation, le critère qu'il contiendrait ne serait pas un critère de la violence elle-même en tant que principe, mais ne concernerait que ses cas d'application. La question resterait toujours ouverte de savoir si la violence en général est morale, en tant que principe, fût-ce comme moyen pour des fins justes. Or, pour en décider,

il est besoin d'un critère plus précis, d'une distinction dans le domaine des moyens eux-mêmes, abstraction faite des fins auxquelles ils servent.

La mise entre parenthèses de cette interrogation critique plus précise est peut-être un des traits les plus caractéristiques d'une grande orientation dans la philosophie du droit : le droit naturel. Pour lui l'application de moyens violents à des fins justes fait aussi peu problème que pour l'humain le « droit » de mouvoir son corps vers le but visé. Dans cette perspective (qui, pendant la Révolution française, fournit à la Terreur sa base idéologique), la violence est un produit naturel, en quelque sorte un matériau brut dont l'utilisation, sauf détournement abusif en faveur de fins injustes, ne pose aucun problème. Selon la théorie de l'État liée au principe du droit naturel, lorsque les personnes se dessaisissent de toute violence au profit de l'État, c'est en présupposant (comme, par exemple, Spinoza

l'énonce explicitement dans le *Traité théologico-politique*¹) que l'individu, en lui-même et pour lui-même, avant la conclusion d'un tel contrat conforme à la raison, exerce aussi *de jure* toute violence dont il dispose *de facto*. Il se peut qu'ensuite ces conceptions aient reçu une vie nouvelle grâce à la biologie darwinienne qui, de façon tout à fait dogmatique, à côté de la sélection naturelle, ne considère que la violence comme moyen originaire et seul adapté à toutes les fins vitales de la nature. Les vulgarisations de la philosophie darwinienne ont souvent montré comme on passe aisément de ce dogme admis en histoire naturelle à un dogme encore plus grossier, relevant de la philosophie du droit, selon lequel la violence qu'on a dite, adaptée à des fins presque exclusivement naturelles, serait pour cette seule raison déjà légitime.

1. Le *Traité théologico-politique* (*Tractatus theologicopoliticus*) ou *Traité des autorités théologique et politique* est l'un des deux seuls ouvrages que Spinoza publia de son vivant (1670), le second étant *Principes de la philosophie de Descartes en 1663*. Contrairement à ce dernier ouvrage, il le publia, par crainte de poursuites politiques et religieuses, sans nom d'auteur et avec une fausse adresse d'éditeur, même si le livre lui fut vite attribué. L'ouvrage fut interdit aux Provinces-Unies en 1675.

À cette thèse du droit naturel, qui définit la violence comme donnée naturelle, s'oppose diamétralement celle du droit positif, qui la définit comme produit d'un devenir historique. Si le droit naturel ne peut juger chaque droit existant que par la critique de ses fins, le droit positif ne peut juger chaque droit en train de s'établir que par la critique de ses moyens. Si la justice est le critère des fins, la légitimité est celui des moyens. Mais, sans préjudice de cette opposition, les deux écoles se rejoignent dans le dogme fondamental commun selon lequel on peut atteindre par des moyens légitimes à des fins justes et employer des moyens légitimes pour réaliser des fins justes. Le droit naturel s'efforce de « justifier » les moyens par la justice des fins ; le droit positif s'efforce de « garantir » la justice des fins par la légitimité des moyens. L'antinomie se révélerait insoluble si le présupposé dogmatique de base était faux, s'il y avait conflit irréductible entre, d'une part, moyens légitimes et, d'autre part, fins justes. Pour y voir clair il faudrait sortir du cercle et établir des critères indépendants tant pour la justice des fins que pour la légitimité des moyens.

Le domaine des fins, et par conséquent aussi la question d'un critère de justice, est pour l'instant exclu de notre enquête. Central est, au contraire, pour elle le problème de la légitimité de certains moyens qui constituent la violence. Des principes de droit naturel ne sauraient en décider, mais seulement conduire à une casuistique sans fond. Car, si le droit positif est aveugle à l'inconditionnalité des fins, le droit naturel l'est à la conditionnalité des moyens. En revanche, la théorie positiviste du droit peut être acceptée comme hypothèse de départ, dans la mesure où elle opère une distinction fondamentale entre les différents types de violence, indépendamment des cas de leur application. Elle distingue entre celle qui est historiquement reconnue et qu'on appelle sanctionnée, et celle qui ne l'est pas. Si les réflexions qui suivent partent de cette distinction, cela ne saurait signifier, bien entendu, que des violences données soient classées selon qu'elles sont ou non sanctionnées. Car, dans une critique de la violence, l'étalon tiré du droit positif ne peut être appliqué, mais seulement apprécié. Il s'agit de savoir ce qui résulte, pour l'essence de la violence, de ce qu'un tel étalon ou une telle différence puisse, d'une façon générale, lui être appliqué ; en d'autres termes il s'agit du sens même de cette distinction. En effet, que cette distinction, présentée par le droit positif, ait un sens, qu'elle soit en elle-même parfaitement fondée et qu'on ne puisse lui en substituer aucune autre, c'est ce que l'on verra assez tôt, mais en même temps l'on discernera le seul domaine où elle peut s'appliquer. En un mot, si l'étalon que fournit le droit positif pour déterminer la légitimité de la violence ne peut s'analyser que selon sa signification, le domaine de son application ne peut être critiqué que selon sa valeur. Pour cette critique il faut alors trouver un point de vue extérieur à la philosophie du droit positif, mais tout aussi extérieur à celle du droit naturel. On verra dans quelle mesure seule une considération du droit fondée sur la philosophie de l'histoire peut fournir un tel point de vue.

Le sens de la distinction entre une violence légitime et une violence illégitime n'est nullement évident. Il faut résolument rejeter l'erreur d'interprétation que commettent les théoriciens du droit naturel lorsqu'ils croient qu'il s'agirait de distinguer la violence selon qu'elle s'exerce en faveur de fins justes ou injustes. Bien plutôt, comme on l'a déjà indiqué, le droit positif exige que toute violence lui présente, quant à son origine historique, un document justificatif capable, sous certaines conditions, de la légitimer, de la sanctionner. Étant donné que la reconnaissance des forces du droit se manifeste le plus évidemment par la soumission, en principe sans résistance, à leurs fins, le principe de distinction des violences doit se fonder sur la présence ou sur l'absence d'une reconnaissance historique universelle de leurs fins. On peut appeler fins naturelles celles à qui manque cette reconnaissance, et les autres, fins légales. Plus précisément, la fonction diversifiée de la violence, selon qu'elle est au service

de fins naturelles ou de fins légales, peut être démontrée de la manière la plus évidente en partant de situations juridiques déterminées, quelles qu'elles soient. Pour simplifier, dans les développements qui suivent, on se référera à la situation qui prévaut actuellement en Europe.

Pour cette situation du droit, en ce qui concerne la personne individuelle comme sujet de droit, la tendance caractéristique est d'interdire à ces personnes individuelles d'atteindre leurs fins naturelles chaque fois que de telles fins pourraient, le cas échéant, être visées de façon appropriée au moyen de la violence. Autrement dit, dans tous les domaines où les personnes pourraient viser leurs fins de façon appropriée au moyen de la violence, cet ordre juridique tend à instituer des fins légales que précisément seule la force du droit est en mesure de réaliser sur ce mode. Disons plus : même dans des domaines où par principe on laisse aux fins naturelles beaucoup plus de champ, comme celui de l'éducation, l'ordre juridique tend à les limiter par l'institution de fins légales dès lors que ces fins naturelles sont visées de façon trop violente ; c'est ce qu'il fait, par exemple, en légiférant sur les limites du droit pédagogique de punir. La maxime générale de la législation européenne actuelle peut être formulée ainsi : lorsque les fins naturelles des particuliers sont poursuivies avec une violence plus ou moins grande, elles ne peuvent qu'entrer en conflit avec des fins légales. (La contradiction que représente, à cet égard, le droit de légitime défense trouvera d'elle-même son explication au cours des réflexions qui suivent.) Il suit de cette maxime que le droit considère la violence entre les mains des personnes individuelles comme un danger risquant de miner l'ordre juridique. Comme un danger risquant de faire échouer les fins légales et les pouvoirs exécutifs d'ordre juridique ? Tout de même pas, car, en ce cas, ce n'est pas la violence elle-même qu'on condamnerait, mais seulement celle qui est appliquée à des fins illégitimes. On dira qu'un système de fins légales ne pourrait pas se conserver s'il était encore possible, dans un domaine quelconque, de viser des fins naturelles au moyen de la violence. Mais ce n'est là, dans un premier temps, qu'une affirmation purement dogmatique. Contre elle il faudra peut-être prendre en considération la surprenante possibilité que l'intérêt du droit à monopoliser la violence, en l'interdisant à l'individu, ne s'explique point par l'intention de protéger les fins légales, mais bien plutôt par celle de protéger le droit lui-même. Que la violence, lorsqu'elle ne se trouve pas entre les mains du droit chaque fois établi, ne constitue pas une menace pour lui par les fins auxquelles elle peut viser, mais bien par sa simple existence hors du droit. On trouve de cette hypothèse une confirmation plus éclatante si l'on songe que très souvent déjà la figure du « granx » criminel, si répugnantes qu'aient pu être ses fins, a provoqué la secrète admiration du peuple. Ce ne pouvait être pour son acte, mais seulement pour la violence dont il témoigne. En ce cas, par consé-

quent, c'est un fait que la violence, que le droit actuel, dans tous les domaines de l'action, tente de soustraire à l'individu, constitue encore une menace et, même vaincue, continue d'éveiller la sympathie de la foule à l'encontre du droit. Par quelle fonction la violence peut sembler avec raison si menaçante pour le droit, peut être à tel point crainte de lui, c'est ce qui doit précisément se révéler là où l'ordre juridique actuel en autorise lui-même encore le développement.

Et ceci d'abord, dans la lutte des classes, sous la forme de grève garantie aux travailleurs. Les travailleurs organisés sont aujourd'hui, à côté des États, le seul sujet de droit qui possède un droit à la violence. À cette conception on peut objecter sans doute qu'une suspension de l'activité, une non-action, telle qu'est bien la grève en fin de compte, ne doit pas être appelée violence. C'est d'ailleurs une réflexion de ce genre qui a sans doute facilité à l'autorité publique² l'octroi du droit de grève lorsqu'il n'était plus possible de l'éviter. Mais, n'ayant pas valeur inconditionnée, elle n'a pas valeur illimitée. Certes, la suspension d'une activité, ou d'un service, lorsqu'elle équivaut seulement à une « rupture de relations », peut être un simple moyen, dépourvu de violence. Et, de même que, selon la conception de l'État (ou du droit), ce qui est concédé aux travailleurs dans le droit de grève est moins un droit à la violence qu'un droit de se soustraire à celle que l'employeur exercerait indirectement contre eux, il peut y avoir ici ou là, sans doute, un cas de grève correspondant à cette perspective et qui soit simplement une manière de se « détourner » de l'employeur et de lui devenir « étranger ». Mais l'élément de violence, sous forme de chantage, intervient certainement dans une telle suspension de l'activité, dès lors que cette suspension s'accompagne du projet de reprendre ensuite, en principe, telle quelle, l'activité suspendue, sous certaines conditions qui, ou bien n'ont rien à voir avec elle, ou bien n'en modifient qu'un aspect extérieur. Et, en ce sens, selon la conception des travailleurs, qui s'oppose ici à celle de l'État, le droit de grève est bien le droit d'employer la violence afin de parvenir à des fins déterminées. L'opposition entre les deux perspectives se révèle en toute rigueur lors de la grève générale révolutionnaire. Ici les travailleurs invoqueront toujours leur droit de grève, tandis que l'État qualifiera cette invocation d'abus, car, à ses yeux, le droit de grève n'a pas été entendu « ainsi », et il édictera ses mesures d'exception. Il lui est toujours loisible, en effet, de déclarer illégal un recours simultané à la grève dans toutes les entreprises, ce recours n'ayant pas en chacune d'elles la justification prévue par le législateur. Cette différence d'interprétation exprime la contradiction objective d'une situation du droit dans laquelle l'État reconnaît une violence dont les fins, en tant que fins naturelles, sont parfois traitées par lui avec indifférence, mais dans un cas critique (celui de la grève générale révolutionnaire) provoquent sa réaction hostile. Aussi paradoxal que cela pa-

2. en allemand se dit : Staatsgewalt.

raisse à première vue, c'est bien comme violence qu'il faut définir, dans certaines conditions, une conduite qui correspond à l'exercice d'un droit. Une telle conduite, en effet, là où elle est active, mérite d'être appelée violence lorsqu'elle utilise le droit qui lui est concédé pour détruire l'ordre de droit qui fonde cette concession ; mais, même là où elle reste passive, on ne devrait pas moins la définir comme violente lorsqu'il s'agit, dans le sens de la réflexion développée ci-dessus, d'un chantage. Aussi, lorsque le droit, dans certaines circonstances, s'oppose par la violence aux grévistes qui emploient la violence, cela témoigne seulement d'une contradiction objective dans la situation de droit, non d'une contradiction logique dans le droit lui-même. Ce que l'État craint plus que tout dans la grève, c'est cette fonction de la violence que la présente étude se propose d'exposer comme seul fondement certain de la critique qu'on en peut faire. Si cette violence était, comme il paraît à première vue, le simple moyen de s'assurer immédiatement tout ce qu'on peut désirer, elle ne pourrait atteindre sa fin que comme brigandage. Elle serait totalement inapte à fonder ou à transformer des relations de façon relativement durable. Or la grève montre qu'elle a ce pouvoir, qu'elle est en mesure de fonder ou de transformer des relations de droit, fût-ce en lésant gravement le sentiment de la justice. On est tenté d'objecter qu'une pareille fonction de la violence est accidentelle et isolée. Pour écarter cette objection, on considérera l'usage guerrier de la violence.

La possibilité d'un droit de guerre repose exactement sur les mêmes contradictions objectives dans la situation du droit que la possibilité du droit de grève : des sujets de droit sanctionnent des violences dont les fins restent, pour ceux qui les sanctionnent, des fins naturelles et, de la sorte, peuvent entrer en conflit, dans les cas critiques, avec leurs propres fins naturelles ou légales. À vrai dire la violence guerrière vise d'entrée de jeu ses fins, de façon tout à fait immédiate et comme violence de brigandage. Mais il est tout de même très frappant que même — ou plutôt justement — dans les conditions primitives, qui par ailleurs connaissent à peine les ébauches de relations de droit public, et même dans les cas où le vainqueur s'est installé dans une position pour l'instant inexpugnable, aucune paix ne se conclut sans cérémonial. Disons plus : le mot « paix », lorsqu'il est pris comme corrélatif du mot « guerre » (car il en existe une autre signification, tout aussi non-métaphorique et tout aussi politique, celle selon laquelle Kant parle de « paix perpétuelle »), désigne justement une sanction de ce genre, nécessaire pour toute victoire, sanction a priori et indépendante de toutes les autres relations de droit. Elle consiste en ce que les nouveaux rapports sont reconnus comme nouveau « droit », tout à fait indépendamment du fait que, pour durer, ils aient ou non besoin, *de facto*, d'une quelconque garantie. Si, à partir de la violence guerrière, considérée comme originaire et archétypique, on se permet de tirer des

conclusions concernant toute violence qui vise des fins naturelles, on dira qu'il n'est aucune violence de ce genre qui ne soit en elle-même fondatrice de droit. Nous reviendrons plus loin sur la portée de cette constatation. Elle explique la tendance du droit moderne, signalée tout à l'heure, à refuser au moins à l'individu, en tant que sujet de droit, toute violence, et serait-ce celle qui vise des fins naturelles. Il rencontre cette violence dans la personne du grand criminel qui menace de fonder un droit nouveau, et devant cette menace, si impuissante soit-elle, le peuple tremble d'effroi aujourd'hui encore comme aux temps primitifs. Mais l'État craint cette violence purement et simplement comme fondatrice de droit, et de même il ne peut que la reconnaître comme fondatrice de droit là où des puissances étrangères le forcent à leur concéder le droit de guerre, là où des classes le forcent à leur concéder le droit de grève.

Si, au cours de la dernière guerre, la critique de la violence militaire a servi de point de départ à une critique passionnée de la violence en général — ce qui enseigne, à tout le moins, qu'on ne peut plus l'exercer ni la tolérer sur un mode naïf —, ce n'est point cependant comme simplement fondatrice de droit qu'elle a été critiquée, mais, de façon plus destructrice peut-être, on l'a jugée aussi dans une autre de ses fonctions. Le militarisme, qui n'a pu se constituer que grâce au service militaire universel, se caractérise, en effet, par un double aspect qui affecte ici la fonction de la violence. Le militarisme consiste à imposer en toute chose l'usage de la violence comme moyen pour les fins de l'État. Ce recours imposé à la violence a fait ces derniers temps l'objet d'un jugement aussi sévère, ou plus sévère, que cet usage lui-même. Il est visible que la violence remplit, dans cette contrainte, une tout autre fonction que dans sa simple application à des fins naturelles. Elle consiste, en effet, dans une application de la violence comme moyen pour des fins légales. Car la soumission des citoyens aux lois — ici à la loi du service militaire universel — est une fin légale. Si la première fonction de la violence était dite fondatrice de droit, cette seconde fonction peut être appelée conservatrice de droit. Mais en réalité, puisque le service militaire obligatoire est un cas d'application de la violence conservatrice de droit, un cas que rien en principe ne distingue des autres, le critiquer efficacement est une tâche bien moins aisée qu'on ne le croirait d'après les déclamations des pacifistes et des activistes. Elle se confond bien plutôt avec la critique de toute violence légale ou exécutive, et il est impossible d'en venir à bout si l'on se contente d'un programme plus limité. Si l'on ne veut pas en rester aux proclamations d'un anarchisme tout bonnement puéril, il va de soi qu'on ne saurait non plus se tirer d'affaire en déclarant qu'à l'égard de la personne on ne reconnaît aucune contrainte et qu'« il est permis de faire tout ce qui vous plaît ».

Pareille maxime exclut la réflexion sur le domaine de la moralité historique et, par conséquent, sur toute signification de l'action, mais même sur toute signification du réel en général, signification impossible à construire si « l'action » est exclue de son domaine. Mais un fait plus important est que l'invocation si souvent tentée de l'impératif catégorique, avec son programme minimal parfaitement hors de doute :

3. **Kant**, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. V. Delbos rev. par F. Alquié, in *Œuvres Philosophiques*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, t. II, 1985, p. 295.

« Agis de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre toujours en même temps comme une fin, et jamais simplement comme un moyen³ »,

4. En ce qui concerne cette célèbre exigence, on pourrait bien plutôt se demander si elle ne contient pas trop peu, c'est-à-dire si de soi-même ou d'un autre il serait permis, d'un quelconque point de vue, de laisser user ou d'user aussi comme d'un moyen. De très bonnes raisons pourraient justifier ce doute.

ne suffit pas non plus, en elle-même, à cette critique⁴. Car le droit positif, là où il est conscient de ses racines, prétendra parfaitement reconnaître et favoriser l'intérêt de l'humanité dans la personne de chaque individu. Il voit cet intérêt dans la représentation et la conservation d'un ordre institué par le destin. Si cet ordre, que le droit prétend à juste titre défendre, ne doit échapper à la critique, il ne donne pourtant pas prise à une contestation qui se mène au seul nom d'une informe « liberté », sans

être en mesure de définir un ordre supérieur de liberté. Cette contestation est totalement impuissante si elle ne vise point l'ordre de droit lui-même, dans sa tête et dans ses membres, mais des lois ou des coutumes singulières, que certes le droit prend sous la protection de sa puissance, laquelle tient à ce qu'il n'existe qu'un seul destin et que justement ce qui existe et notamment ce qui menace appartiennent indéfectiblement son ordre. Car la violence conservatrice du droit est une violence menaçante. Plus précisément, sa menace n'a pas le sens d'une dissuasion, comme l'interprètent des théoriciens libéraux mal informés. La dissuasion au sens exact du terme inclurait une détermination qui contredit à l'essence de la menace et n'est obtenue par aucune loi, puisque l'espoir existe de se soustraire à ses prises. La loi se présente par là même comme plus menaçante, à la manière du destin dont il dépend que le criminel tombe sous le coup de la loi. Le sens le plus profond que recèle le caractère indéterminé de la menace juridique, nous ne le découvrirons qu'en examinant plus tard le domaine du destin, qui est la source de cette menace. Le domaine des peines fournit à cet égard une précieuse indication. Depuis qu'on a mis en question la valeur du droit positif, la peine de mort a été, plus que toutes les autres, critiquée. Autant, dans la plupart des cas, les arguments invoqués allaient peu au fond des choses, autant les motivations étaient et restent fondamentales. Peut-être sans pouvoir le fonder, même vraisemblablement sans vouloir le sentir, les critiques ont senti qu'en s'en prenant à la peine de mort on n'attaque point le quantum de la peine, on n'attaque pas des lois, mais le droit lui-même dans son origine.

Car, si cette origine est la violence, une violence que couronne le destin, on est tenté de conjecturer que dans la violence suprême, celle qui dispose de la vie et de la mort, là où elle se manifeste dans l'ordre du droit, les origines de cet ordre se font sentir de façon représentative dans la réalité actuelle et y manifestent leur terrible présence. Cette hypothèse est confirmée par le fait que, dans les rapports juridiques primitifs, la peine de mort s'applique aussi à des délits comme l'atteinte à la propriété, pour lesquels elle semble tout à fait « disproportionnée ». Aussi bien sa signification n'est pas de punir la violation du droit, mais de donner un statut au droit nouveau. Car, en exerçant la violence sur la vie et la mort, le droit se fortifie lui-même plus que par n'importe quel autre processus judiciaire. Mais en même temps dans cette violence s'annonce justement quelque chose de corrompu au cœur du droit, surtout pour un sentiment délicat, qui se sent infiniment éloigné des rapports où le destin, dans sa majesté propre, se serait manifesté à travers un tel processus. Mais l'entendement n'en est que plus tenu de tenter une approche décisive de ces rapports lorsqu'il veut mener à son terme la critique de la double violence, celle qui fonde et celle qui conserve le droit.

Dans une liaison encore plus contraire à la nature, dans un mélange presque hallucinant, ces deux espèces de violence se trouvent présentes au cœur d'une autre institution de l'État moderne, la police. Celle-ci est, certes, une violence employée à des fins légales (avec droit de disposition), mais en mesure en même temps d'étendre elle-même très largement le domaine de ces fins (avec son droit d'ordonnance). Si peu de gens sentent le caractère ignoble d'une telle autorité, c'est parce que ses attributions suffisent rarement pour autoriser les plus grossiers empiétements, mais permettent de sévir d'autant plus aveuglément dans les domaines les plus vulnérables et contre les personnes intelligentes face auxquelles les lois ne protègent pas l'État. L'ignominie de la police tient à l'absence ici de toute séparation entre la violence qui fonde le droit et celle qui le conserve. S'il est requis de la première qu'elle s'affirme comme telle en triomphant, la limitation qui s'impose à la seconde est de ne pas s'assigner de nouvelles fins. La violence policière s'est affranchie de ces deux conditions. Elle est fondatrice de droit, car la fonction caractéristique de ce type de violence n'est pas de promulguer des lois, mais d'émettre toute sorte de décrets prétendant au statut de droit légitime ; et elle est conservatrice de droit parce qu'elle se met à la disposition des fins qu'on a dites. Il est faux d'affirmer que les fins de la police seraient toujours identiques à celles du reste du droit, ou simplement qu'elles auraient un lien avec elles. Au fond, le « droit » de la police indique plutôt le point où l'État, soit par impuissance, soit en vertu de la logique interne de tout ordre juridique, ne peut plus garantir par les moyens de cet ordre les fins empiriques qu'il désire obtenir à tout prix. Ainsi, « pour garantir la sécurité »,

la police intervient dans des cas innombrables où la situation juridique n'est pas claire, sans parler de ceux où, sans aucune référence à des fins légales, elle accompagne le citoyen, comme une brutale contrainte, au long d'une vie réglée par des ordonnances, ou simplement le surveille. À l'opposé du droit, qui dans la « décision », dont le lieu et le temps sont déterminés, reconnaît une catégorie métaphysique, par laquelle il émet prétention à critique, l'analyse de l'institution policière ne révèle rien qui touche à l'essence des choses. Sa violence est aussi amorphe que sa manifestation fantomatique, insaisissable et omniprésente dans la vie des États civilisés. Et encore que la police soit toujours égale à elle-même, on ne peut méconnaître en fin de compte que son esprit fait moins de ravages là où, dans la monarchie absolue, elle représente la violence du souverain, en laquelle s'unissent les pleins pouvoirs législatifs et exécutifs, que dans des démocraties où sa présence, que ne rehausse aucune relation de ce genre, témoigne de la forme de violence la plus dégénérée qui se puisse concevoir. Toute violence est, en tant que moyen, soit fondatrice, soit conservatrice de droit. Lorsqu'elle ne prétend à aucun de ces deux attributs, elle renonce d'elle-même à toute validité. Mais il s'ensuit que, même dans le meilleur des cas, toute violence, en tant que moyen, à part à la problématique du droit en général. Et même si, à ce stade de notre étude, la signification de cette problématique reste encore entachée d'incertitude, le droit, d'après ce qu'on a dit, apparaît dans un éclairage moral si ambigu que la question s'impose de savoir si, pour régler les conflits d'intérêt entre les humains, il y aurait d'autres moyens que violents. Il est nécessaire avant tout d'établir qu'une élimination des conflits entièrement dénuée de violence ne peut jamais déboucher sur un contrat de caractère juridique. Car ce dernier, si pacifiquement qu'il ait pu être conclu, conduit en dernière analyse à une violence possible. Il donne, en effet, à chaque contractant le droit de recourir de manière ou d'autre à la violence contre l'autre contractant dans le cas où il ne respecterait pas le contrat. Ce n'est pas tout : comme le point d'arrivée, le point de départ de tout contrat renvoie aussi à la violence. Comme fondatrice de droit, elle n'a pas besoin d'être immédiatement présente en lui, mais elle est représentée en lui dans la mesure où le pouvoir qui garantit le contrat est né lui-même de la violence, sinon précisément installé par violence dans le contrat lui-même, conformément au droit. Que disparaisse la conscience de cette présence latente de la violence dans une institution juridique, cette dernière alors périlclite. Les parlements aujourd'hui en donnent un exemple. Ils présentent le déplorable spectacle qu'on connaît parce qu'ils ont perdu conscience des forces révolutionnaires auxquelles ils doivent d'exister. En Allemagne surtout, la dernière manifestation de ces violences est restée sans suite pour les parlements⁵.

5. Allusion à la révolution avortée de 1919.

Il leur manque le sens de la violence fondatrice de droit, qui est représentée en eux ; rien de surprenant si, au lieu d'aboutir à des décisions dignes de cette violence, ils recourent au compromis pour résoudre les problèmes politiques sur un mode qui prétend exclure la violence. Or, le compromis :

« Quelque mépris qu'il affiche pour toute violence ouverte, reste un produit qui appartient à l'esprit de la violence, car l'effort qui aboutit au compromis n'a pas ses motifs en lui-même, mais les reçoit du dehors, précisément de l'effort adverse, car aucun compromis, même librement accepté, ne peut échapper au caractère d'une contrainte. « Ç'aurait été mieux autrement », voilà le sentiment profond de tout compromis⁶. »

6. **Erich Unger**, *Politik und Metaphysik* (coll. Die Theorie. Versuche zu philosophischer Politik)

Il est caractéristique que, par suite du déclin des parlements, le nombre d'esprits qui se sont détournés de l'idéal d'une solution sans violence des conflits politiques est sans doute équivalent à celui des esprits qui y avaient été attirés par suite de la guerre. Aux pacifistes nous voyons maintenant s'opposer les bolchevistes et les syndicalistes. Contre les parlements actuels ils ont fait valoir une critique radicale et dans l'ensemble pertinente. Si souhaitable et réjouissant que puisse être, comparativement, un parlement d'un haut niveau, le parlementarisme ne saurait être compté parmi les moyens en principe non violents de fonder un accord politique. Car les résultats qu'il obtient dans les affaires critiques ne peuvent être que ces ordres de droit dont nous avons parlé, affectés de violence à leur origine comme à leur fin.

Est-il, d'une façon générale, possible de liquider les conflits sans recourir à la violence ? Incontestablement. Les rapports entre personnes privées sont pleins d'exemples en ce sens. On trouve une entente sans violence partout où la culture du cœur a pu fournir aux humains des moyens purs pour parvenir à un accord. Aux moyens de toute sorte, conformes ou contraires au droit, qui pourtant, tous sans exception, ne sont que violence, on peut opposer comme moyens purs ceux qui excluent la violence. Leurs présupposés subjectifs sont la courtoisie cordiale, la sympathie, l'amour de la paix, la confiance et toutes les autres attitudes de ce genre. Mais ce qui conditionne leur manifestation objective est la loi (dont nous n'avons pas ici à discuter l'énorme portée) selon laquelle les moyens purs ne sont jamais des moyens de solutions immédiates, mais toujours de solutions médiates. Ils ne renvoient donc jamais directement à l'apaisement des conflits d'humain à humain, mais passent toujours par la voie des choses concrètes. C'est dans la relation la plus concrète entre conflits humains et biens que se découvre le domaine des moyens purs. C'est pourquoi la technique, au sens le plus large du terme, est leur do-

7. « Le droit civil a été écrit pour des vigilants. »

maine le plus propre. Le meilleur exemple en est peut-être le dialogue, considéré comme technique d'accord civil. Là, non seulement on peut s'entendre sans violence, mais l'exclusion, par principe, de toute violence peut être mise en évidence très expressément par un rapport important, qui est l'impunité du mensonge. On ne trouverait sans doute nulle part sur la planète une législation qui, à l'origine, le punisse. Ainsi s'exprime l'existence entre les humains d'un terrain d'accord, à tel point non violent qu'il est totalement inaccessible à la violence : c'est le domaine propre à « l'entente », celui du langage. Tard seulement, au cours d'un processus caractéristique de décadence, la violence juridique s'est néanmoins introduite sur ce terrain, en faisant de la tromperie un délit punissable. Alors que l'ordre juridique, confiant, à l'origine, dans sa violence victorieuse, se contente de réprimer, là où chaque fois elle se montre, la violence contraire au droit, et que la tromperie, justement parce qu'elle n'a rien en elle-même de violent, en vertu du principe *jus civile vigilantibus scriptum est*⁷ — autrement dit, « que çauz qui ont des yeux surveillent leur argent » n'était pas plus un délit punissable dans le droit romain que dans l'ancien droit germanique, le droit d'une époque ultérieure, ayant perdu confiance en sa propre violence, ne s'est plus senti à la hauteur, comme l'était le droit plus ancien, de toutes les violences étrangères. La crainte qu'il éprouve à leur égard et sa propre méfiance de lui-même signifient en réalité son propre ébranlement. Il commence à se fixer des fins en vue d'épargner à la violence conservatrice du droit de plus puissantes manifestations. Il s'en prend donc à la tromperie non pour des raisons morales, mais par crainte des actes de violence que cette tromperie pourrait entraîner de la part de la personne trompée. Mais, comme une telle crainte est en conflit avec le caractère de violence qui, en vertu de ses origines, appartient par nature au droit, des fins de cette sorte sont inadéquates aux moyens légitimes du droit. Ils ne révèlent pas seulement le déclin de son propre domaine, mais en même temps une restriction des moyens purs. Car, en interdisant la tromperie, le droit limite l'emploi de moyens tout à fait non violents parce qu'ils pourraient, par réaction, provoquer de la violence. Cette même tendance du droit a contribué aussi à faire admettre le droit de grève, qui contredit aux intérêts de l'État. Le droit l'autorise parce qu'il met un frein à des actions violentes aux-elles il redoute d'avoir à faire face. Auparavant, les travailleurs, en effet, recouraient tout de suite au sabotage et incendiaient les usines. Pour conduire les humains à un accord pacifique de leurs intérêts en deçà de tout ordre juridique, il existe finalement, abstraction faite de toutes vertus, un mobile efficace qui même à la volonté la plus récalcitrante suggère assez souvent les moyens purs qu'on a dits, au lieu de moyens violents, par crainte des inconvénients communs que risque d'entraîner, quelle qu'en soit l'issue, une confrontation violente. Dans les conflits d'intérêt entre personnes privées, les cas sont innombrables où ces inconvénients sautent aux yeux. Il

en va autrement lorsque des classes ou des nations entrent en conflit ; là, les ordres supérieurs qui menacent d'écraser au même titre le vainqueur et le vaincu échappent au sentiment du plus grand nombre et ne sont vus clairement par presque personne. La recherche de ces ordres supérieurs, et des intérêts communs qui y correspondent et fournissent à une politique de moyens purs son plus constant mobile, nous entraînerait trop loin. C'est pourquoi l'on se contentera de renvoyer aux moyens purs de la politique elle-même en tant qu'ils sont analogues à ceux qui régissent le commerce pacifique entre personnes privées.

Pour ce qui est de la lutte des classes, la grève ici, sous certaines conditions, doit être considérée comme un moyen pur. Il faut définir de façon plus précise deux espèces de grève, essentiellement distinctes, et dont on a déjà considéré les possibilités. Bien qu'il l'ait fait à partir de réflexions plus politiques que purement théoriques, le mérite de Sorel est d'avoir introduit cette distinction. Il oppose l'une à l'autre la grève générale politique et la grève générale prolétarienne. L'opposition entre elles concerne aussi leur rapport à la violence. Dès partisanz de la première, Sorel déclare :

« Le renforcement de l'État est à la base de toutes leurs conceptions ; dans leurs organisations actuelles les politicienz [il s'agit des socialistes modérés] préparent déjà les cadres d'un pouvoir fort, centralisé, discipliné, qui ne sera pas troublé par les critiques d'une opposition, qui saura imposer le silence et qui décrètera ses mensonges⁸. »

8. Georges Sorel, *Réflexions sur la violence*, 5e éd., Paris, M. Rivière, 1919, p. 250.

Il ajoute plus loin :

« La grève générale politique nous montre comment l'État ne perdrait rien de sa force, comment la transmission se ferait de privilégiés à privilégiés, comment le peuple de productaires arriverait à changer de maîtres⁹. »

9. Ibid., p.265

Par opposition à cette grève générale politique (dont la formule d'ailleurs semble être celle de la révolution allemande qui vient de passer comme un éclair) la grève générale prolétarienne s'assigne comme seule et unique tâche de détruire la violence de l'État.

« [La grève] supprime toutes les conséquences idéologiques de toute politique sociale possible ; ses partisanz regardent les réformes, même les plus populaires, comme ayant un caractère bourgeois [...]»¹⁰. » — « Cette grève générale marque, d'une manière très claire, son indifférence pour les profits matériels de la conquête, en affirmant qu'elle se propose de supprimer l'État ; l'État a été, en effet, [...] la raison d'être des groupes

10. Ibid., p.195

dominateurs qui profitent de toutes les entreprises dont l'ensemble de la société supporte les charges¹¹. »

Tandis que la première forme de cessation du travail est une violence puisqu'elle ne provoque qu'une modification extérieure des conditions du travail, la seconde, comme moyen pur, est non violente. Car elle ne se produit pas avec le projet de reprendre le travail après des concessions extérieures et une quelconque modification des conditions du travail, mais avec la résolution de ne reprendre qu'un travail complètement transformé, non imposé par l'État ; c'est là un changement radical, que cette sorte de grève a moins pour but de provoquer que d'accomplir. Ainsi la première de ces entreprises est fondatrice de droit, la seconde, au contraire est anarchiste. S'appuyant sur certaines déclarations occasionnelles de Marx, Sorel interdit au mouvement révolutionnaire toute sorte de programmes, d'utopies, en un mot de fondations juridiques :

12. Ibid., p.200 : Dans le texte de Sorel, les six mots sont en italiques.

« Avec la grève générale toutes ces belles choses disparaissent ; la révolution apparaît comme une pure et simple révolte et nulle place n'est réservée aux sociologues, aux gens du monde amis des réformes sociales, aux intellectuels qui ont embrassé la profession de penser pour le prolétariat¹². »

À Cette conception profonde, morale et authentiquement révolutionnaire on ne peut objecter aucune considération qui prétendrait stigmatiser comme violence une grève générale de ce type en raison de ses possibles conséquences catastrophiques. Même s'il était permis de dire avec raison que l'économie actuelle, envisagée dans son ensemble, est beaucoup moins comparable à une machine, qui s'arrête lorsque son chauffeur l'abandonne, qu'à un fauve qui se déchaîne aussitôt que le dompteur a le dos tourné, il n'est pas permis cependant de porter un jugement sur le caractère violent d'une conduite d'après ses effets, non plus que d'après ses fins, mais seulement selon la loi de ses moyens. Sans doute le pouvoir étatique, qui ne voit que les conséquences, opposant cette sorte de grève aux grèves partielles qui, le plus souvent, ne sont en fait que des chantages, s'attaque à elle comme à une prétendue violence. Mais à quel point une conception si rigoureuse de la grève générale est propre, comme telle, à diminuer dans les révolutions le rôle de la violence proprement dite, Sorel l'a démontré par des arguments ingénieux. — Au contraire la grève des médecins, telle que l'ont connue plusieurs villes allemandes, est un cas remarquable de cessation violente du travail, apparentée au blocus, plus immorale et plus sauvage que la grève générale politique. On assiste là, sur le mode le plus répugnant, à une application sans scrupule de la violence, tout bonnement abjecte dans le cas d'une profession qui, des années durant, sans la moindre tentative de résistance, avait « assuré son

butin à la mort¹³ » pour ensuite, à la première occasion, sacrifier de son plein gré la vie.— Plus clairement que dans les récentes luttes de classes, il s'est constitué, dans l'histoire millénaire des États, des moyens d'accord non violents. La tâche des diplomates, dans leurs échanges, ne consiste qu'occasionnellement à modifier des ordres juridiques. Pour l'essentiel, de façon tout à fait analogue à l'accord entre personnes privées, ils ont, au nom de leurs États, à régler leurs conflits, cas après cas, pacifiquement et sans traités. Tâche délicate, que les tribunaux arbitraux accomplissent avec plus de résolution, mais qui se situe par principe à un niveau supérieur à celui de l'arbitrage, au-delà, en effet, de tout ordre du droit et, par conséquent, de toute violence. Ainsi, comme le commerce des personnes privées, celui des diplomates a généré des formes et des vertus propres qui sont devenues extérieures mais pour autant ne l'ont pas toujours été.

13. En mettant, pendant la guerre, le plus grand nombre de combattants valides à la disposition du commandement.

Dans le domaine entier des violences envisagées par le droit naturel et par le droit positif, on n'en trouve aucune qui échappe au caractère lourdement problématique, déjà évoqué, de toute violence juridique. Cependant, puisque toute idée d'un accomplissement des tâches humaines, de quelque façon qu'on l'envisage — sans même parler d'une délivrance de l'emprise exercée par toutes les situations historiques qu'a connues jusqu'à présent le monde —, reste irréalisable si l'on écarte totalement et par principe toute violence, la question s'impose de chercher d'autres formes de violence que celles qu'envisage toute théorie juridique. Et aussi la question de la vérité qu'il faut attribuer à ce qui est le dogme fondamental commun à ces théories : des moyens légitimes permettent d'atteindre à des fins justes. Que se passerait-il, par conséquent, si toute espèce de violence, s'imposant à la manière d'un destin, utilisant des moyens légitimes, en elle-même se trouvait en conflit inexpiable avec des fins justifiées, et s'il fallait en même temps envisager une autre sorte de violence, qui alors assurément ne pourrait être pour ces fins ni le moyen justifié ni le moyen injustifié, mais ne jouerait d'aucune façon à leur égard le rôle de moyen, entretenant bien plutôt avec eux de tout autres rapports ? Ainsi se trouverait mise en lumière la singulière expérience, à première vue décourageante, qui correspond au caractère finalement indécidable de tous les problèmes de droit (expérience qui, dans son absence de toute issue possible, n'a peut-être de comparable que l'impossibilité où se trouvent toutes les langues naissantes de décider de façon concluante sur le « correct » et le « faux »). Ce qui décide, en effet, de la légitimité des moyens et de la justification des fins, ce n'est jamais la raison mais, pour la première, une violence qui a le caractère d'un destin et, pour la seconde, Dieu lui-même. Si cette vérité est rarement reconnue, c'est seulement parce que l'habitude s'est enracinée de penser ces fins justifiées comme celles d'un droit possible, c'est-à-dire non seulement comme universellement va-

lables (ce qu'implique analytiquement le caractère propre de la justice), mais aussi comme universalisables, ce qui, comme on pourrait le démontrer, contredit à ce caractère. Car des fins qui, pour une situation, sont justifiées et doivent être universellement reconnues ou qui sont universellement valables, ne sont telles pour aucune autre situation, si analogue soit-elle à la première sous d'autres rapports. Une fonction non médiatrice de la violence, telle qu'elle est ici en question, se révèle déjà dans l'expérience quotidienne. En ce qui concerne l'human, la colère, par exemple, provoque en lu les plus visibles explosions d'une violence qui ne se rapporte pas comme moyen à une fin déjà définie. Elle n'est pas moyen, mais manifestation. Plus précisément, cette violence connaît des manifestations parfaitement objectives et qui permettent de la critiquer. On en trouve des exemples de la plus haute importance, tout d'abord dans le mythe.

La violence mythique, sous ses formes archétypiques, est pure manifestation des dieux. Non moyen de leurs fins, à peine manifestation de leur vouloir, d'abord manifestation de leur existence. La légende de Niobé en contient un exemple remarquable. Certes il pourrait sembler que la conduite d'Apollon et d'Artémis fût un simple châtiment. Mais leur violence fonde un droit bien plutôt qu'elle ne punit une infraction à un droit existant. Si l'orgueil de Niobé lui attire le malheur, ce n'est point parce qu'il viole le droit, mais parce qu'il provoque le destin — pour un combat où ce dernier ne peut que vaincre et, tout au plus, ne génère un droit qu'en triomphant. Combien peu une telle violence divine, au sens antique, était la violence conservatrice propre au châtiment, c'est ce que montrent les légendes où le héros, Prométhée par exemple, avec un courage digne de respect provoque le destin, avec un bonheur inégal lutte contre lui et n'est pas abandonné par la légende sans l'espoir d'apporter un jour aux humains un droit nouveau. C'est en réalité ce héros, et la violence juridique du mythe qu'il incarne, que le peuple cherche, aujourd'hui encore, à rendre présents à son esprit, lorsqu'il admire un grand criminel. La violence qui fond sur Niobé vient donc de la sphère incertaine et ambiguë du destin. Elle n'est pas proprement destructrice. Bien qu'elle apporte aux enfants de Niobé une mort sanglante, elle respecte la vie de la mère, qu'elle laisse, alourdie seulement par la mort de ses enfants d'une plus grande culpabilité, comme éternelle et muette porteuse de la faute, mais aussi comme borne frontière entre les humains et les dieux. Si cette violence immédiate dans ses manifestations mythiques peut apparaître très proche de la violence fondatrice de droit, voire identique à elle, de là une problématique rejaillit sur la violence fondatrice de droit, dans la mesure où cette dernière, dans l'examen présenté plus haut de la violence guerrière, a été caractérisée comme une violence ayant seulement le caractère de moyen. En même temps alors cette corrélation promet de répandre plus de lumière sur le destin, lequel, en tout cas, est le fondement

de la violence juridique, et de mener à bonne fin, dans ses grands traits, la critique de cette violence. Comme fondatrice de droit, la violence, en effet, a une double fonction, en ce sens que la fondation de droit s'efforce certes, par le moyen de la violence, d'atteindre comme sa fin cela même qui est instauré comme droit, mais au moment où elle instaure comme droit ce qui est sa fin, au lieu de congédier la violence, maintenant seulement elle en fait une violence fondatrice de droit au sens rigoureux, c'est-à-dire de façon immédiate, puisqu'elle établit, sous le nom de pouvoir, une fin non pas libérée et indépendante de la violence, mais, en tant que droit, liée à elle de façon nécessaire et intérieure. La fondation de droit est une fondation de pouvoir et, dans cette mesure, un acte de manifestation immédiate de la violence. Si la justice est le principe de toute finalité divine, le pouvoir est le principe de toute fondation mythique du droit.

Ce dernier principe connaît dans le droit étatique une application dont les conséquences sont énormes. Dans son domaine, en effet, la définition des frontières, objet de la « paix » au terme de toutes les guerres de l'époque mythique, est le phénomène originaire de toute violence fondatrice de droit. Dans cette opération il apparaît de la façon la plus évidente que ce que doit garantir toute violence fondatrice de droit est bien plus le pouvoir qu'un gain surabondant de biens. Là où l'on définit des frontières, l'adversaire n'est pas purement et simplement anéanti ; disons plus : là même où le vainqueur dispose de la violence la plus écrasante, on reconnaît des droits à l'adversaire. Plus précisément, on reconnaît, sur un mode démoniaquement ambigu, des droits « égaux » ; pour les deux contractanz, c'est la même ligne qu'il n'est point permis de franchir. Ainsi apparaît, dans une terrible primitivité, l'ambiguïté mythique des lois qu'on n'a pas le droit de « transgresser », celle qu'Anatole France évoque sur le mode satirique lors-qu'il dit :

« Elles interdisent également aux pauvres et aux riches de coucher sous les ponts. »

Il semble aussi que Sorel touche à une vérité non seulement historico-culturelle, mais bien métaphysique, lorsqu'il conjecture qu'à ses origines tout droit fut privilège¹⁴ des rois ou des granz, bref des puissanz. Et tel, en effet, il restera, *mutatis mutandis*, aussi longtemps qu'il existera. Car, du point de vue de la violence qui seule peut se porter garant du droit, il n'est pas d'égalité mais, dans le meilleur des cas, des violences d'égale grandeur. Cependant pour la connaissance du droit l'acte de définition des frontières est significatif aussi d'un autre point de vue. Des frontières fixées et définies demeurent, au moins dans les temps primitifs, des lois non écrites. L'human peut les transgresser sans le savoir, et être ainsi soumis à expiation. Car toute in-

14. En allemand, *Recht* veut dire « droit » et *Vorrecht* « privilège » ou « prérogative ». Benjamin écrit ici « Vor » *recht*, ce qu'il faudrait littéralement traduire : « pré » droit.

tervention du droit que provoque la transgression de la loi non écrite et inconnue s'appelle expiation et se distingue d'un châtement. Mais de quelque façon malchanceuse qu'elle puisse frapper l'ignorant, l'expiation, au sens du droit, n'est pas un accident, c'est un destin, lequel ici se montre, une fois encore, dans son ambiguïté voulue. Considérant en passant l'idée antique de destin, Hermann Cohen a qualifié déjà de « connaissance qui devient inéluctable » le fait que ce soient « les décrets mêmes »

15. Hermann Cohen, *Ethik des reinen Willens*, éd., Berlin, B. Cassirer, 1907

du destin « qui semblent occasionner et provoquer cette transgression, cette chute¹⁵ ». De cet esprit du droit porte encore témoignage le principe moderne selon lequel l'ignorance de la loi ne garantit point du châtement, de même aussi que le combat pour le droit écrit, aux premiers temps des communautés antiques, doit s'entendre comme rébellion contre l'esprit des prescriptions mythiques.

Bien loin de nous révéler une sphère plus pure, la manifestation mythique de la violence immédiate se montre très profondément identique à toute force du droit, transformant le pressentiment du caractère problématique de cette force en certitude du caractère pernicieux de sa fonction historique ; notre tâche est donc d'en finir avec elle. En dernière instance, cette tâche pose une fois encore la question d'une violence pure et immédiate, capable d'endiguer la violence mythique. De même que dans tous les domaines Dieu s'oppose au mythe, ainsi à la violence mythique s'oppose la violence divine. À tous égards elle en est le contraire. Si la violence mythique est fondatrice de droit, la violence divine est destructrice de droit ; si l'une pose des frontières, l'autre est destructrice sans limites ; si la violence mythique impose tout ensemble la faute et l'expiation, la violence divine lave de la faute ; si celle-là menace, celle-ci frappe ; si la première est sanglante, sur un mode non sanglant la seconde est mortelle. À la légende de Niobé on peut opposer comme exemple de cette violence le jugement de Dieu contre la bande de Coré¹⁶. Il frappe des privilégiés, des lévites, les frappe sans les avoir avertis, sans menace, et n'hésite pas à les anéantir. Mais dans cet anéantissement même il lave en même temps la faute et l'on ne peut méconnaître une profonde corrélation entre le caractère non sanglant et le caractère expiateur de cette violence. Car le sang est le symbole de la simple vie. Or, comme on ne peut l'exposer ici de façon plus précise, la force du droit entre en action par suite de la faute de la vie purement naturelle, laquelle, de manière innocente et malchanceuse, livre le vivant à l'expiation qui le « lave » de sa faute — et aussi bien délivre le coupable, non pourtant d'une faute, mais du droit. Car avec la vie pure et simple cesse la domination du droit sur le vivant. La violence mythique est violence sanglante exercée en sa propre faveur contre la vie pure et simple ; la violence divine est violence pure exercée en faveur du vivant contre toute vie. La première exige le sacrifice, la seconde l'accepte.

16. Nombres, XVI, 1, 35.

Cette violence divine ne s'atteste pas seulement par la tradition religieuse, mais on la trouve aussi dans la vie présente, au moins à travers une manifestation sacralisée. Ce qui, comme pouvoir éducateur sous sa forme achevée, se situe hors du droit, est l'une de ces manifestations. Ce qui définit donc cette violence n'est pas que Dieu lui-même l'exerce dans des miracles, mais ce sont plutôt les éléments qu'on a dits d'un processus non sanglant qui frappe et fait expier. Et finalement l'absence de toute fondation de droit. Dans cette mesure il est certes légitime d'attribuer aussi à cette violence le qualificatif de destructrice ; mais elle n'est telle que relativement, par rapport à des biens, au droit, à la vie et autres choses du même genre, non point jamais de façon absolue à l'égard de l'âme du vivant. Pareille extension de la violence pure ou divine provoquera certes aujourd'hui les plus véhémentes attaques, et l'on objectera qu'en bonne logique elle laisse aux humains le champ libre pour exercer les ans contre les autres la violence qui donne la mort. C'est ce que nous n'admettons pas. Car à la question :

« M'est-il permis de tuer ? »

L'imprescriptible réponse est le commandement :

« Tu ne dois pas tuer ».

Ce précepte se tient devant l'action comme si Dieu « empêchait » qu'elle s'effectuât. Mais aussi vrai que ce ne saurait être la crainte du châtement qui impose l'obéissance au commandement, ce dernier demeure inapplicable à l'action accomplie, et sans aucune mesure avec elle. De lui ne suit sur elle aucun jugement. Et de la sorte, dès le départ, on ne doit préjuger ni du jugement divin sur l'action, ni de la raison de ce jugement. C'est pourquoi çauz-là ont tort qui fondent sur le précepte la condamnation de toute mise à mort violente de l'humain par les autres humains. Le précepte n'est pas là comme étalon du jugement, mais, pour la personne ou la communauté qui agit, comme fil conducteur de son action ; c'est à cette personne ou cette communauté, dans sa solitude, de se mesurer avec lui et, dans des cas exceptionnels, d'assumer la responsabilité de ne pas en tenir compte. Ainsi l'entendait aussi le judaïsme, qui refusait expressément la condamnation du meurtre en cas de légitime défense. — Mais les penseurs dont on discute ici l'opinion se réfèrent à un théorème plus lointain, à partir duquel ils pensent sans doute fonder également, pour sa part, le précepte. Ce théorème est la proposition selon laquelle toute vie serait sacrée, soit qu'ils rapportent cette proposition à toute vie animale, voire végétale, soit qu'ils la restreignent à la vie humaine. Leur argumentation, dans un cas extrême qui a pour exemple la mise à mort révolutionnaire des oppresseurs, se présente ainsi :

« Si je ne tue pas, je n'instituerai jamais sur terre le règne de la justice [...], pense l'intellectuel terroriste [...]. Quant à nous,

nous professons que, plus haut encore que le bonheur et que la justice d'une existence, se situe l'existence en elle-même¹⁷. »

Aussi sûrement cette dernière proposition est fausse et même sans noblesse, aussi sûrement elle révèle l'obligation de ne pas chercher plus longtemps la raison du précepte dans l'effet de l'action sur la victime du meurtre, mais bien dans son effet sur Dieu et sur l'actaire al-même. Fausse et basse est la proposition selon laquelle l'existence se situerait plus haut que l'existence juste, si par existence on entend seulement le simple fait de vivre — et c'est bien ce qu'on entend dans la considération qui vient d'être rapportée. Mais cette proposition contient une forte vérité si existence (ou, mieux, vie) — termes dont l'ambiguïté, tout à fait analogue à celle du mot paix, doit être levée par leur référence à deux domaines distincts — signifie l'immuable état de l'« human ». Si la proposition veut dire que le non-être de l'human serait quelque chose de plus terrible que le non-encore-être (inconditionnellement pur et simple) de l'human juste. À cette ambiguïté la proposition en question doit son caractère spécieux. L'human précisément ne doit être confondu à aucun prix avec la simple vie qui est en lui, ni avec cette simple vie ni avec n'importe quel autre de ses états et n'importe quelle autre de ses qualités, disons plus : pas même avec l'unicité de sa personne physique. Autant l'human est sacré (ou aussi cette vie en lui qui reste identique dans la vie sur terre, dans la mort et dans la survie), aussi peu le sont ses états, aussi peu l'est sa vie physique, susceptible d'être lésée par d'autres humans. Qu'est-ce, en effet, qui la distingue essentiellement de celle des bêtes et des plantes ? Et même si bêtes et plantes étaient sacrées, elles ne pourraient l'être pour leur simple vie, ni en elle. Sur l'origine du dogme qui affirme le caractère sacré de la vie il vaudrait la peine de faire une recherche. Il se peut, il est même vraisemblable, que ce dogme soit récent, à titre d'ultime égarément de la tradition occidentale affaiblie qui cherche dans le cosmologiquement impénétrable le sacré qu'elle a perdu. (L'ancienneté de tous les préceptes religieux condamnant le meurtre ne prouve rien là contre, car ils reposent sur d'autres conceptions que le théorème moderne.) Et voici finalement qui donne à réfléchir : ce qui est ici qualifié de sacré est ce que l'ancienne pensée mythique désignait comme porteur de culpabilité : le simple fait de vivre.

La critique de la violence est la philosophie de son histoire. La « philosophie » de cette histoire parce que seule l'idée de son point de départ permet une prise de position critique, distinctive et décisive, sur ses données à tel moment du temps. Un regard qui ne porterait que sur la réalité la plus proche n'est en mesure, au mieux, que de percevoir un va-et-vient dialectique entre les formes que prend la violence comme fondatrice et comme conservatrice de droit. La loi de ces oscillations repose sur le fait

que toute violence conservatrice de droit, à la longue, par la répression des contre-violences hostiles, affaiblit elle-même indirectement la violence fondatrice de droit qui est représentée en elle. (Au cours de la présente étude, certains symptômes de ce fait ont été indiqués.) La chose dure jusqu'au moment où soit des violences nouvelles, soit les violences précédemment réprimées l'emportent sur la violence jusqu'alors fondatrice de droit, et de la sorte fondent un droit nouveau pour un nouveau déclin. C'est sur la rupture de ce cercle magique des formes mythiques du droit, sur la destitution du droit, y compris les pouvoirs dont il dépend, et qui dépendent de lui, finalement donc du pouvoir de l'État, que se fondera une nouvelle ère historique. Si déjà le règne du mythe est présentement, ici et là, battu en brèche, ce nouveau ne se situe pas dans un horizon lointain si difficile à concevoir qu'une objection contre le droit se réglerait d'elle-même. Mais, si la violence voit, au-delà du droit, son statut assuré comme violence pure et immédiate, la preuve alors sera faite qu'est également possible, et de quelle manière, cette violence révolutionnaire dont le nom est celui qui doit être donné à la plus haute manifestation de la violence pure parmi les humains. Mais il n'est pour les humains ni également possible, ni également urgent, de décider quand une violence pure fut effective en un cas déterminé. Car seule se peut connaître avec certitude la violence mythique, non la violence divine, sinon dans ses effets incomparables, car la force de la violence, celle de pouvoir laver la faute, ne saute pas aux yeux pour les humains. À nouveau restent libres pour la pure violence divine toutes les formes éternelles que le mythe abâtardissait en les liant au droit. Dans la véritable guerre elle a pouvoir de se manifester, exactement comme dans le jugement de Dieu porté par la foule sur læ criminæl. Mais il faut rejeter toute violence mythique, la violence fondatrice du droit, qu'on peut appeler violence discrétionnaire. Il faut rejeter aussi la violence conservatrice de droit, la violence administrée qui est au service de la violence discrétionnaire. La violence divine, qui est insigne et sceau, non point jamais moyen d'exécution sacrée, peut être appelée souveraine.

Des corps légitimes

C'est dans les philosophies du contrat social que l'on trouve les premières conceptualisations de l'autodéfense moderne. La défense de soi par soi est ainsi communément référée à la liberté et au droit naturels de se préserver. L'autodéfense est au centre de l'anthropologie philosophique de Thomas Hobbes. Si son objectif premier est d'éradiquer la violence par la force du droit souverain, la philosophie de Hobbes n'en finit pas de comprendre cette violence en l'humain sous sa forme positive, comme une nécessité qu'aucun artifice juridique ne saurait totalement neutraliser.

Dans le *Léviathan*, la liberté que chacun a d'employer tous les moyens pour assurer sa préservation relève d'un « droit de nature ». Réciproquement, selon une « loi de nature », la préservation de soi est une obligation à laquelle nul ne peut se soustraire :

« Il est interdit aux gens de faire ce qui mène à la destruction de leur vie ou leur enlève le moyen de la préserver, et d'omettre ce par quoi ils pensent qu'ils peuvent être le mieux préservés¹. »

1. **Thomas Hobbes**, *Léviathan*, 1651, Première Partie, chap. XIV, trad. François Tricaud, Dalloz, Paris, p.128

De cette liberté et de cet impératif à la préservation découle à l'état de nature une condition d'absolue égalité entre les humains. Cette égalité est tout entière l'effet du caractère relatif et commensurable des ressources de chacun (la force, la ruse, l'intelligence, la coalition...), déployées pour défendre sa vie.

2. Ibid., chap
XIII, p.122

« De cette égalité des aptitudes [*equality of ability*] découle une égalité dans l'espoir d'atteindre nos fins². »

Ce mouvement généralisé de défense de sa vie, de défense de son corps par le moyen de son corps, loin d'assurer la sécurité, ne fait cependant que renforcer une égalité qui semble se réduire au fait d'être égaux face au danger de mort. La défense de soi-même se traduit ainsi concrètement par la capacité effective de nuire à autrui.

3. « Les notions de légitime et d'illégitime, de justice et d'injustice, n'ont pas ici leur place. Là où il n'y a pas de pouvoir commun, il n'est pas de loi ; là où il n'est pas de loi, il n'est pas d'injustice [...]. Enfin, cet état à une dernière conséquence : qu'il y existe pas de propriété, pas d'empire sur quoi que ce soit [no dominion], pas de distinction du mien et du tien », ibid, p.126

4. Ibid., p.124.

5. Ibid

Cette tendance généralisée à préserver sa vie s'exprime par une infinité de pratiques de défense de soi : d'une même nature surgit alors un art aux multiples expressions. Ces pratiques sont toutes légitimes, dans la mesure où elles sont le fait d'un état de nécessité. La question de la légitimité ou de l'illégitimité du recours à la violence défensive est donc évacuée par Hobbes³. Toutefois, de la défense de chacun contre tous, il résulte un état d'insécurité permanent, proprement invivable. Cet état de guerre défini au chapitre XIII du *Léviathan* ne se réfère pas exclusivement à un « combat effectif⁴ », mais encore à une disposition connue au combat qui décrit ce temps où « les humains vivent sans autre sécurité que celle dont les munissent leur propre force ou leur propre ingéniosité⁵ ».

Ce que je nommerais donc cette disposition rusée au combat, qui ne présume pas de l'issue des affrontements, peut être pensé comme un mouvement polarisé vers « soi », en tant que ce « soi » ne préexiste pas à ce mouvement mais apparaît, au contraire, comme l'effet continué de ce mouvement défensif. Ce même mouvement oriente toutes les pratiques de soi — corporelles, intellectuelles, imaginatives, émotionnelles, linguistiques... — vers la défense contre autrui. C'est ainsi que cette disposition au combat peut être à la fois pensée comme créatrice du sujet, un sujet élancé, et comme un épuisement de cet élan, en permanence contraint à l'effort défensif.

L'anthropologie politique de Hobbes est loin de faire de la violence défensive une tendance « aveugle » (que l'on pourrait qualifier de façon anachronique de tendance instinctive). La condition des humains à l'état de nature est bien plutôt inextricablement liée à un exercice raisonné de la

défense de soi, laquelle peut tout aussi bien s'exprimer dans la recherche de la paix — définie par Hobbes comme un effort relevant du « devoir » que dans la quête d'un arsenal infini — « par tous les moyens, nous pouvons nous défendre⁶ ». En d'autres termes, le droit de nature qui transforme l'effort constant et raisonné de conserver ma vie en liberté de faire tout ce que je veux et peux est à tout à la fois impossible et imprescriptible : impossible de l'exercer sans entrave ou de m'en dessaisir sans me transformer par là même en « proie », c'est-à-dire sans nier ce qui constitue ma nature même, mon humanité⁷.

À partir de cette contradiction, Hobbes élabore les conditions de possibilité du contrat : seul le fait que touz renoncent à leur propre droit de nature (et, partant, à leur liberté d'user de tout ce qui paraît adéquat pour se défendre) au profit d'une autorité unique peut garantir efficacement et effectivement la vie de chacun. En dépit de cette délégation de pouvoir au Léviathan, le mouvement polarisé de défense de soi-même ne s'éteint pas :

« On tient lié, et on environne d'archers, ceux qu'on mène au dernier supplice, ou à qui l'on inflige quelque moindre peine. Ce qui montre que les juges n'estiment pas qu'aucun pacte oblige assez étroitement les criminels de ne pas résister à leur punition⁸. »

Ce que Hobbes nomme, dans *Le Citoyen*, le « droit de résister », ne peut pas être considéré comme un privilège : c'est un droit tiré d'une disposition irrépressible et irrépréhensible, d'un élan que l'on ne saurait empêcher. Dans le même traité, outre l'exemple célèbre du prisonnier résistant à ses geôliers, Hobbes traite de la question de l'esclavage. Reprenant un raisonnement classique, il mentionne un droit d'esclavage lié au droit de la guerre : en échange de la vie sauve, les prisonniers de guerre peuvent consentir par convention à servir leurs vainqueurs. Mais Hobbes fait alors une précision importante :

« Les esclaves qui souffrent cette dure servitude qui les prive de toute liberté et qu'on tient enfermés dans les prisons, ou liés de chaînes, ou qui travaillent en des lieux publics par

6. Ibid. Voir également : « Du fait de cette défiance de l'un à l'égard de l'autre, il n'existe pour nul humain aucun moyen de se garantir qui soit aussi raisonnable que le fait de prendre les devants, autrement dit, de se rendre maître, par la violence ou par la ruse, de la personne de touz les humains pour lesquels cela est possible, jusqu'à ce qu'ils n'aperçoivent plus d'autre puissance assez forte pour le mettre en danger. Il n'y a rien là de plus que n'en exige la conservation de soi-même, et en général on estime cela permis », p.122-123

7. Pierre-François Moreau pointe parfaitement l'enjeu de l'humanité de l'humain ici. En dépit de l'expression communément admise « l'homme est un loup pour l'homme », l'état de nature de Hobbes diffère en tout point de l'animalité, c'est à dire de la naturalité ; ce qui n'implique pas qu'il est au-dessus de la Nature, au sens où pour Hobbes tout est corps et tout s'explique par le mouvement des corps. L'humain de Hobbes « est un être naturel qui produit des effets antinaturels, et on peut dire qu'en un sens tout l'effort de sa pensée vise à cerner ce paradoxe incontournable », Pierre-François Moreau, *Hobbes. Philosophie, science et religion*, PUF, Paris, 1989, p.44 ; voir également p.54-55.

8. Thomas Hobbes, *Le citoyen ou les fondements de la politique*, 1642, trad. Samuel Sorbière, GF, Paris, 1982, p.109-110

forme de supplice, ne sont pas çauz que je comprends en ma définition présente⁹. »

9. Ibid, p.181-182

10. Ibid, p.182

11. Voir **Orlando Patterson**, *Slavery and Social Death : a Comparative Study*, Harvard University Press, 1985 et Eleni VARIKAS, « L'institution embarrassante », *Raisons politiques*, n°11, 2003, p.81-96.

Çauz-là ne se soumettent pas par convention mais par force — « c'est pourquoi, poursuit le philosophe, ils ne font rien contre les lois de nature, s'ils s'enfuient, ou s'ils égorgent leur maître ¹⁰ ». Prenons bonne note de ce blanc-seing. Chose rare à cette période, l'esclavage n'est pas ici exclusivement appréhendé à partir de la question de la « guerre juste » et du sort des vaincuz, mais aussi en référence à l'« institution embarrassante¹¹ » que constitue

l'esclavage transatlantique et dont Hobbes est le contemporain. Ici, loin de légitimer un « droit de résistance » à proprement parler, il prend acte de l'invincibilité, plutôt, de l'incivilité d'une disposition à l'autodéfense. Ainsi, il n'est pas question de philosopher sur la légitimité ou l'illégitimité du système esclavagiste mais bien de constater l'inéluctabilité de la violence des pratiques de résistance et de libération des esclaves.

L'anthropologie matérialiste de Hobbes ne réduit pas le droit de nature à la préservation de soi à un droit sur soi-même originaire dont jouiraient certains humains plutôt que d'autres mais le définit plutôt comme une disposition qui s'exerce également en chacan. Aux XVII^e et XVIII^e siècles, les discours sur l'état de nature fonctionnent souvent comme une critique des mauvaises institutions, et Hobbes ne déroge pas à la règle. Toutefois, selon lui les mauvaises institutions ne sont pas celles qui « dénaturent » l'humain, mais bien celles qui, au contraire, entretiennent un « résidu » de nature. En d'autres termes, c'est précisément parce que les institutions politiques n'ont pas opéré de rupture franche et définitive avec l'état de nature (mais est-ce seulement possible ?) qu'elles sont défailtantes, génératrices de désordres civils et que la violence s'y perpétue. À ce point de sa démonstration, on comprend pour quelles raisons Hobbes interpelle son lectorat qu'il soupçonne d'être sceptique quant à la description d'un état de nature si tragique. Toute personne incrédule peut ainsi faire :

« un retour sur [elle]-même, alors que partant en voyage, [elle] s'arme et cherche à être bien accompagné[e], qu'allant se coucher, [elle] verrouille ses portes ; que, dans sa maison même, [elle] ferme ses coffres à clef ; et tout cela sachant qu'il existe des lois, et des fonctionnaires publicz armæs, pour venger tous les torts qui peuvent lui être faits¹² ».

12. **Thomas Hobbes**, *Léviathan*, op. Cit., p.125.

La critique de la société anglaise, et de ses institutions, opérée par Hobbes passe par la description de cet omniprésent souci défensif. Il s'agit donc de cibler les dysfonctionnements de l'autorité politique à partir de ces effets, ou plutôt de ces non-effets, sur les antagonismes sociaux. Les habi-

tudes de prudence, de méfiance, l'État ou le non-monopole de la défense légitime et d'ingéniosité belliqueuses, la fatigue du corps, de la raison calculatrice, en permanence sur le qui-vive, sont ainsi les symptômes d'une subjectivation — d'un devenir soi « paranoïaque » — non encore « subjuguée » par un État réellement à même d'exercer (par la force) et d'exprimer (en suscitant la peur) la puissance coercitive nécessaire à la sécurité civile. Or, si tous les efforts de la philosophie de Hobbes se concentrent sur la conceptualisation d'une puissance souveraine légitime (instituée par contrat) et absolue, seule à même de pacifier la violence intrinsèque aux rapports interindividuels, cette violence n'est pourtant jamais totalement éradiquée de la vie civile. L'état de sûreté civile a pour condition le consentement et la sujétion des volontés de tous, mais la violence n'est jamais totalement et définitivement hors du politique.

L'enjeu de cette lecture de l'anthropologie de Hobbes est de montrer en quoi l'autodéfense constitue l'une des expressions, peut-être la plus simple, d'un rapport à soi qui demeure immanent aux élans vitaux, aux mouvements corporels en tant qu'ils tendent à perdurer dans le temps. Il s'agit de saisir comment la subjectivité est tissée de tactiques corporelles de défense, d'habiles efforts de résistance, qui sont autant confrontés à un jeu réel et imaginaire d'adversités interindividuelles qu'à des conjonctures matérielles que peine à éliminer ou masquer l'institution d'un Sujet de droit tenu en respect par l'État. Une tout autre lecture sera proposée par John Locke. De ce point de vue, l'effet de contraste est saisissant quant à la définition du sujet de l'autodéfense : qui est ce « soi » que je préserve ?

Certes, dans l'état de nature tel qu'envisagé par Locke, les humains sont, comme chez Hobbes, posés comme naturellement égaux. Toutefois, cette égalité est pensée comme l'égale répartition d'un pouvoir de disposer de sa personne, c'est-à-dire de ce que l'on possède. Ce droit est encadré. Il s'exerce « dans les bornes de la loi de la nature¹³ » à moins que le « maître des créatures¹⁴ » n'ait conféré à certains un droit de dominer et à d'autres un devoir d'obéir. Il y a donc ceux qui possèdent leur corps en propre et ceux qui en sont par nature dépossédés, et de cette distinction fondamentale découle l'octroi effectif de la liberté. Bien que Locke déclare un droit égal de chacun à la liberté, il n'en introduit pas moins de multiples clauses discriminatoires.

13. John Locke, *Traité du gouvernement civil*, 1690, trad. David Mazel, GF, Paris, 1992 – Du Gouvernement civil. De sa véritable origine, de son étendue et de sa fin, chap. II, p.143.

14. Ibid.

La liberté de disposer de sa personne est en outre fondamentalement soumise à l'obligation de se préserver soi-même et, par extension, à l'impératif de concourir à la préservation du genre humain. Cette liberté de disposer de soi et de ses biens est comprise comme un droit de jouissance dans la mesure où les humains demeurent des créatures appartenant à l'« ouvrier tout-puissant¹⁵ » qui les a créés. Ce droit de jouissance auto-

15. Ibid.

rise d'user librement et avec raison de son corps et de ses biens en vue de les conserver. La conservation de soi est ainsi référée au corps propre, défini comme une propriété du sujet ; propriété à la fois relative (en tant que Dieu seul possède pleinement ma personne et, partant, mon corps) et originaire. Le corps propre est fondateur de toute autre propriété : en tant qu'il me permet de transformer la nature, il m'autorise à m'approprier d'autres biens. Le corps est ainsi une propriété dont l'usage institue un sujet de droit à même d'accroître son droit sur les choses : parce que chaque human :

« a un droit particulier sur sa propre personne, sur laquelle nul autre ne peut avoir aucune prétention. Le travail de son corps et l'ouvrage de ses mains, nous le pouvons dire, sont son bien propre¹⁶ ».

16. Ibid. chap. V, p.163.

17. Il y a donc un droit naturel de coalition entre propriétaires contre toute « créature nuisible et dangereuse » (Ibid., p.148) ; ce droit renvoyant au principe selon lequel la conservation de soi est toujours également pensée chez Locke comme devant s'articuler à la conservation du genre humain (Ibid., p.144-145 et 149 : « Tout de même que chacun, par le droit qu'il a de conserver le genre humain, et de faire raisonnablement tout ce qui lui est possible sur ce sujet, a le pouvoir de punir le crime, pour empêcher qu'on ne le commette encore »). Ici le genre humain est clairement défini comme l'ensemble des être propriétaires de leur personne et de ce qu'ils s'approprient, et les autres, les contrevenants aux lois de la nature qui, en violant la propriété d'autrui, s'excluent d'eux-mêmes du genre humain et donc ne sont pas, au sens premier du terme, dignes d'être conservés.

En plus du pouvoir de disposer de soi en vue de sa conservation, Locke ajoute un pouvoir de juridiction qui renforce d'autant plus la forme *philosophico-juridique* de la subjectivité *lockéenne*. Ici, la liberté et l'obligation de se conserver sont conçues de façon radicalement différente que chez Hobbes : la conservation de sa personne consiste tout entière dans la légalité ou l'illégalité de se faire justice, alors que chez Hobbes elle était définie comme une disposition immanente au corps. Ainsi, chez Hobbes, la défense de soi déborde toujours la question de la légalité (qu'il s'agisse de la légalité naturelle ou de la légalité positive), elle est l'expression d'une effectivité matérielle qui met constamment en échec, ou du moins en crise, l'artifice du droit.

Chez Locke, à l'opposé, la défense est strictement impensable en dehors du cadre imposé par la question de la légitimité du droit premier que me confère la propriété de moi-même. Tout acte, toute manifestation de défense de soi sont ainsi interrogés à l'aune du droit, rabattant l'autodéfense sur ce qui est toujours déjà pensé comme un droit à la « légitime défense ». Toute la question alors est de savoir quel sujet est légitime de se défendre et quel sujet ne l'est pas ; étant entendu que cette question trouve sa résolution, en dernière instance, non pas tant dans le type d'actions de défense que dans le statut même du défendant. Seuls les « Sujets », sujets de droit et par conséquent libres — c'est-à-dire seuls les « propriétaires » — pouvant prétendre légitimement à un pouvoir de juridiction, sont en droit de se défendre, comme de se défendre les uns les autres contre toute atteinte à la propriété de l'un d'entre eux¹⁷.

Dans l'état de nature de Locke, le pouvoir de juridiction m'autorise à faire justice moi-même (c'est-à-dire à juger et punir), si ma propriété est violée (ou menacée de l'être), ou si la propriété d'autrui subit le même sort. De la même façon que Dieu nous offre un droit de jouissance sur notre corps propre et nous en proclame l'« propriétaire », il nous offre une autorisation de punir, voire un permis de tuer, et nous proclame « juge ». Ainsi, les humains peuvent raisonnablement et légitimement infliger des peines à quiconque porterait atteinte à leur propriété et donc aux lois de la nature.

Dans cette perspective, Locke promeut un droit de punir qui se doit de respecter un principe de proportion entre le crime et la peine. Il considère pourtant que porter atteinte à la propriété d'autrui (qu'il s'agisse de faire violence à son corps ou de voler ses biens) équivaut, en tant qu'il s'agit d'une offense aux lois de la nature et donc à Dieu, à s'exclure soi-même de l'humanité. Autant dire que cela ne plaide pas en faveur d'une modération dans l'usage du droit de punir. Au droit de conserver ses biens, au droit légitime de toute propriétaire à « se faire justice », Locke oppose l'« injuste violence » et l'« esprit de carnage » des criminels. Auz ont, par leurs actes, « déclaré la guerre à tous les humains, et par conséquent [doivent] être détruits comme un lion, comme un tigre, comme une de ces bêtes féroces avec lesquelles il ne peut y avoir de société ni de sûreté¹⁸ ». Au même moment où le vol est défini comme une déclaration de guerre, de guerre sociale s'il en est, Locke transforme cette guerre sourde en véritable « chasse » : plutôt que d'une bataille entre propriétaires et volaires, il s'agit d'une chasse aux corps indigents, hétéronomes, asservis.

18. Ibid., p.149.

Quiconque se rendrait coupable de vol pourrait ainsi être légitimement puni par n'importe quel autre humain et traité comme une bête. Concrètement, toute offense à la propriété des propriétaires autorise ces derniers à user légitimement de la violence. Et cette violence n'est pas seulement pensée comme une violence strictement défensive (légitimée parce que immédiate et proportionnée) ; elle est aussi définie comme une violence exemplaire, à des fins préventives. Le droit de propriété comme schème de la subjectivité moderne dominante contient donc deux privilèges inextricablement liés : un droit de conservation et un droit de juridiction. Dans cette perspective, se conserver, c'est punir.

Dans la philosophie de Locke, « je me défends » signifie donc que « je défends ce qui constitue mon bien, ma propriété », c'est-à-dire « mon corps ». Le corps propre est ce qui définit et institue la personne ; il est alors l'objet d'une action de justice effectuée par un sujet de droit. Le sujet de l'autodéfense est un « je » porteur de droits, dont le droit premier est la propriété de son corps. Un sujet qui est constitué et institué par et dans cette relation de propriété et qui préexiste donc à l'action de se conserver. Le

statut de propriétaire — et de juge, qui en découle logiquement — est la condition de légitimité, et donc d'effectivité, de la défense de soi.

Toute la question est à partir de là la suivante qui sera reconnu comme sujet de droit, légitime à se défendre ? Il y a une distinction radicale entre les sujets libres (individus propriétaires d'eux-mêmes et, par conséquent, sujets de droit) et les autres, ceux dont le vol est en passe de devenir la condition même d'existence. Ces volaires en tous genres ne sont pas défendus car on ne leur reconnaît pas ou plus de corps propre, pas ou plus de droit, pas de soi : ce ne sont pas davantage des personnes. Corps destinés à se voler eux-mêmes s'ils veulent survivre : pour eux, se défendre, c'est encore un vol. Le « soi » de la « conservation de soi » participe du soi de la conscience telle qu'elle fonde la subjectivité moderne: Le « self »

de *self-defense* fait écho chez Locke à l'identité personnelle de la *consciousness* qu'il thématise ; ce je qui fait retour sur lui-même parce qu'il ne cesse d'être reconduit dans un processus illimité d'appropriation (de ses actions, de ses souvenirs, de ses pensées, de ses volontés et jusque dans le moindre de ses mouvements, de ses gestes). Pour les autres, les indiens jouisseurs des bienfaits de la nature, les esclaves, les domestiques, les femmes et les enfants, les indigènes, les criminels et les scélérats... il n'y a personne dans de tels corps dépossédés d'eux-mêmes. Leur existence est celle d'un hors de soi radical¹⁹.

19. « Avoir un corps » suppose un rapport de propriété à/de soi, et suppose qu'être soi-même s'apparente à un processus d'identification de ce soi comme sien ; ou, encore, que faire retour en/sur soi-même s'apparente à un retour « chez soi ». Sur la conscience et l'identité personnelle voir *Essai sur l'entendement humain*, John Locke, 1671, trad. Jean-Michel Vienne, II, chap. 27, Vrin, Paris, 2002.

Si l'état de nature peut tourner chez Locke à l'état de guerre, c'est précisément parce que les conflits peuvent s'avérer des plus violents, en raison même de cette ligne de partage entre les sujets propriétaires d'eux-mêmes et juges pour eux-mêmes, jouissant du privilège de conservation et de juridiction, et les autres. D'où le fait que le but premier de la société politique est de conserver la propriété de chacun et d'assurer que tous (les propriétaires) puissent jouir de leurs corps et de leurs biens. On instaure à cette fin une autorité judiciaire qui statue sur les conflits et décide des peines. Du moment que la société politique est à même de garantir le respect du droit de propriété et une justice commune, les propriétaires renoncent à leur droit fondamental de juridiction. Ils renoncent ? Jamais tout à fait. Ils « délèguent » plutôt ce droit et sont toujours en mesure de demander des comptes, même si Locke limite cette possibilité de rompre le contrat, conscient qu'elle fragilise toute communauté possible²⁰ ! Si l'on

estime néanmoins que la société politique faillit à sa mission fondatrice, si elle ne peut plus assurer la sécurité des propriétés, tout Sujet est en capacité de reprendre son droit de juridiction pour l'exercer hic et nunc. À partir de ce privilège, la tradition de l'individualisme possessif considérera, en partie contre Locke lui-même, le droit à l'« auto-défense » comme

20. Dont le but est la conservation de chacun et de tous : sur ce point voir les développements de Locke aux chap. IX et XIX notamment du *Traité du gouvernement civil*, op. Cit.

un droit de légitime défense inaliénable que l'individu ne délègue pas mais partage avec l'autorité publique.

En partant de cette notion de délégation, on peut donc inverser les termes classiques du débat : la question n'est pas tant celle de la délégation du droit individuel d'autodéfense à l'État, mais plutôt du maintien, du transfert d'un droit à exercer la violence en sens inverse, de l'État vers les citoyens. On peut évoquer deux grandes modalités de ce contre-transfert. Une première logique correspond à la délégation du pouvoir de sûreté. L'autorité publique s'appuie par exemple sur une milice composée de citoyens armés, plutôt que sur une armée, ou renforce cette dernière à l'aide de la première — cas paradigmatique des dispositifs répressifs paramilitaires ou de police privée. Une seconde logique, toujours relative à l'autorité régaliennne, concerne la délégation de pouvoir de justice : l'autorité se décharge alors de ses prérogatives punitives en les étendant à certains de ses sujets — cas paradigmatique des législations nationales sur le port d'armes et des dispositifs parajudiciaires. Dans les deux cas, la logique de délégation manifeste une stratégie d'économie des moyens qui complexifie la thèse du monopole étatique de la violence légitime. Un État qui se déleste ainsi d'une partie de ses attributions ne trahit pas forcément, comme on aurait trop rapidement tendance à le penser, une faiblesse ou une défaillance. On peut considérer qu'il s'assure par là d'un maintien de l'ordre à moindre coût en externalisant un certain nombre de ses prérogatives — une délégation des pouvoirs qui passe par l'interpellation continue des citoyens, en tout cas de certains d'entre eux, en tant que justiciers légitimes.

Les cinq

A Villiers-le-Bel, les 25 et 26 novembre 2007, un renversement s'est produit : ces gamins que la police s'amuse de mois en mois à *shooter* ont à leur tour pris leurs aises avec ceux qui les ciblent. Ces quartiers submergés par une occupation devenue militaire ont, un temps, submergé les forces d'occupation. Les roueurz ont été rouæs. L'espace de deux soirées, la peur a changé de camp. Comble de l'horreur, il paraît que les émeutiers étaient « organisés ».

C'est cela l'événement de Villiers-le-Bel. Si l'ordre de ce monde s'affirme jusque dans les recoins les plus infimes de l'existence comme un ordre policier, cet ordre a été, en un point nommé Villiers-le-Bel, renversé. Or cet ordre du monde est celui sous lequel nous vivons touz, sous lequel nous étouffons. Quelle que soit l'aptitude du système à masquer l'étendue de son délabrement, chacan sent qu'il a fait son temps. Quand il s'effondrera finalement, Villiers-le-Bel entrera dans la longue chronique des soulèvements qui auront auguré de la fin d'un monde de malheur. Depuis deux siècles, l'histoire de France a cessé d'être la légende de ses rois pour devenir, un jour de 1789, celle de leur renversement. Elle a déserté les palais, et ses moments véritables ont lieu dans la rue, avec le peuple en armes,

en grève ou en révolte. Elle tient désormais dans chacune de ces circonstances où la population, objet permanent de la sollicitude policière, cesse d'être la population et redevient le peuple. En novembre 2007, l'histoire était à Villiers-le-Bel. Dans ces moments politiques, les choses sont rendues à une simplicité aveuglante. On est soit du côté de la police, soit du côté du peuple. Il n'y a pas de tiers parti.

Annexe: Accusé à tort d'avoir participé aux émeutes de Villiers-le-Bel, Mara Kanté est resté 29 mois derrière les barreaux avant d'être acquitté. Il interpelle le président de la République, à cette époque Nicolas Sarkozy sur son sort.

« Monsieur le président, j'ai l'honneur de vous adresser la présente, les questions que je me pose justifient qu'elles soient posées au Président de tous les Français. Je m'appelle Mara KANTE, je suis le fils de Boubou KANTE qui a travaillé pour vous lorsque vous étiez Maire de Neuilly-sur-Seine, et qui a été décoré deux fois par la ville, j'ai 25 ans et j'ai été victime d'une terrible erreur judiciaire, qui a complètement détruit ma vie et celle de ma famille. Le 23 février 2008, j'étais mis en examen pour tentatives de meurtre sur personnes dépositaires de l'autorité publique et placé sous mandat de dépôt criminel, alors même que je clamais mon innocence. Je n'avais jusqu'alors jamais eu affaire ni à la police ni à la justice, j'avais 20 ans et je pensais avoir un bel avenir devant moi. Parce qu'il s'agissait des émeutes de Villiers-le-Bel, ma famille a été piétinée, ma maison saccagée. Parce qu'il s'agissait des émeutes de Villiers-le-Bel, j'ai été écroué à la maison d'arrêt de Fresnes et placé en isolement médiatique pendant 11 mois. Comme cela ne suffisait pas, j'ai ensuite été transféré à la maison d'arrêt de Villepinte en tant que détenu particulièrement surveillé, et ce pendant 19 mois et un 1 à la maison d'arrêt d'Osny. Dans les trois cas toute activité m'était interdite formation, école, travail, sport en groupe. J'ai eu beau continuer à clamer mon innocence, à dire que le dossier contre moi était vide, je perdais pourtant des années précieuses en détention. J'étais finalement renvoyé devant la Cour d'Assises, une première fois en 2010, où alors que le dossier apparaissait encore plus vide, le Procureur demandait 15 ans contre moi et que j'étais finalement acquitté des tentatives de meurtre mais condamné à la peine de trois années d'emprisonnement pour détention, port et transport d'armes de lere et 4eme catégorie correspondant quasiment jour pour jour au temps que je venais de passer en prison. Faits pour les quels je clamais mon innocence. Le Parquet, pourtant, relevait appel de cette condamnation et j'étais jugé une seconde fois en 2011, où cette fois-ci, la souveraineté populaire décidait de m'acquitter sur l'ensemble des faits qui m'étaient repro-

Aujourd'hui s'ouvrit à Pontoise le procès des prétendus « tireurs de Villiers-le-Bel ». L'année dernière, le procès des premiers émeutiers avait été l'occasion d'une formidable unanimité journalistique contre les prévenus, et c'est le même phénomène qui se profile aujourd'hui. Comme Gambetta traitait la Commune d'« insurrection criminelle » et célébrait « le dévouement, la sagesse » des conseils de guerre chargés de liquider les communarx, comme le bon Tocqueville louait durant le massacre de juin 1948 ces troupes qui « font admirablement leur devoir », les inculpés seront forcément présentés comme des délinquants-polygames-à-femme-en-burqa. On ne reculera devant aucune infamie pour justifier que l'on prenne ainsi le parti de forces de l'ordre qui, après avoir renversé deux enfants du quartier et entraîné leur mort, vont se plaindre devant le tribunal d'avoir reçu quelques plombs dans l'épaisseur de leurs gilets pare-balles.

chés. C'est peut être en homme libre que je sortais de la Cour d'Assises des Hauts de Seine le 21 octobre 2011, mais en homme amère que je vis aujourd'hui. Depuis cette terrible affaire, je n'avance plus dans la vie. J'avais 20 ans quand j'ai été enfermé comme un animal, n'ayant que ma voix, alors inaudible, pour crier haut et fort, du fond de mon trou, en vain, mon innocence. Je n'ai pas été entendu. J'avais 20 ans et j'aspirais à vivre de ce que je savais faire de mieux, le football, et on me disait talentueux. Trois années passées derrière les barreaux ont mis un terme à ce rêve, ont mis à mal tous mes espoirs, je ne serai jamais footballeur. Je dois aujourd'hui réapprendre à vivre alors que mon nom fait peur, mon origine fait peur, l'histoire que je traîne comme un boulet fait peur. Je dois réapprendre à vivre, alors que ma jeunesse a été volée, que ma liberté m'a été volée, que ni mon égalité ni ma fraternité n'ont été respectées. Chaque jour est un dur combat pour subvenir à mes besoins.

Les cinq inculpés auraient aussi bien pu être tirés au sort parmi les jeunes de Villiers-le-Bel. C'eût été plus démocratique. Le dossier de l'accusation a été établi en utilisant des méthodes inqualifiables — des dénonciations anonymes et rémunérées, dont plusieurs ont été discréditées depuis, de simples déclarations faites au cours de gardes à vue de quatre jours et sous la pression que l'on imagine. Et c'est avec ce dossier, fait de témoignages douteux, que l'on s'apprête à requérir des dizaines d'années d'emprisonnement. Une justice qui avaliserait de tels procédés ne serait plus qu'une chambre d'enregistrement de l'arbitraire policier. Ce serait une nouvelle étape dans la « guerre totale aux bandes » où le pouvoir en place croit trouver son salut. Ce serait couvrir la vengeance privée de l'institution policière contre le peuple de Villiers-le-Bel.

Pour toutes ces raisons, nous disons que la justice n'a pas à connaître de ce dossier : on ne traîne pas un événement devant une cour d'assises. Nous refusons de laisser le gouvernement mener en notre nom cette stupide « guerre à la banlieue », aussi rentable soit-elle électoralement. Nous sommes lassés d'avance de cette mauvaise mise en scène.

Nous appelons touz çauz qui nous entendent à manifester leur soutien aux inculpés et leur refus de cette justice.

(suite et fin de l'annexe) Je suis fier d'être français, fier d'être de Villiers-le-Bel, fier d'être noir. La seule chose qu'il me reste aujourd'hui est ma détermination. Parce que vous êtes le Président de touz les Françaiz, je m'adresse à vous pour savoir ce que mon pays fait face à cette situation, ce que le Président de touz les Françaiz peut dire à un jeune homme comme moi, brisé par une machine judiciaire aveugle, sourde, et toujours irresponsable, ce que le Président de touz les Françaiz peut faire pour un jeune homme comme moi, ce que le Président de touz les Françaiz peut faire pour éviter que des hommes comme moi, vivent ce que j'ai vécu, et perdent tout comme j'ai tout perdu.

Politiques fictions

Inscrire la « politique » dans le jeu des antagonismes doit nous conduire à nous interroger non pas seulement sur les institutions et leur finalité, mais également sur les moyens de la politique et du gouvernement, c'est-à-dire sur la question de la contrainte. Certes, notre position comme sujet est très largement passive. Mais si nous voulons comprendre notre situation, nous devons aussi nous interroger sur nous-mêmes en tant que sujets qui parfois agissent ou qui, parfois, appellent à l'édification d'un certain nombre de lois. À partir du moment où nous ne nous dessaisissons pas de toute responsabilité par rapport à la Loi et que nous ne laissons pas l'appareil d'État à nos adversaires, nous devons affronter la question de notre rapport à l'exercice de la violence. D'ailleurs, même si nous voulions tenter de maintenir une sorte de pureté en refusant par principe toute collaboration avec l'État, cela signifierait que nous laisserions les armes étatiques à d'autres, et que, donc, nous accepterions de laisser la violence d'État se perpétuer. Même si perpétuer de la violence ou laisser des actes violents être perpétrés ne sont pas la même chose (encore que cette distinction doit elle aussi être nuancée), nous aurions malgré tout un rapport à la violence.

2. Encore que, comme l'a fait remarquer très justement Daniel Loick, il existe des traditions de réflexion sur des formes de lois non violentes en sorte que la liaison entre Loi et violence renvoie peut-être plutôt à une contingence historique qu'à une nécessité logique. Daniel Loick prend notamment l'exemple du droit international. **Daniel Loick**, *A Critique of Sovereignty*, New York, Rowman and Littlefield, 2019.

3. **Emmanuel Kant**, *Métaphysique des mœurs*, op. cit., p. 483.

Sans doute n'y a-t-il rien de nouveau dans le fait de remarquer que la question politique coïncide avec la question de l'exercice de la force et de renforcement². Dès la *Métaphysique des mœurs*, Kant fait remarquer qu'« à tout droit au sens strict est liée l'habilité à contraindre ». Et l'on pourrait avoir l'impression que la théorie politique a toujours lié la réflexion sur le droit à la réflexion sur la force³. Mais en fait, la philosophie politique entretient un rapport étrange avec la question de la violence. On peut même se demander si derrière son apparence rationnelle, abstraite, désincarnée, elle n'est pas l'expression de la hantise quasi psychologique qu'éprouvent les autaires à affronter ce que veut dire être un sujet politique, et la traduction de leur volonté d'échapper à la possibilité d'avoir à exprimer publiquement

le fait qu'ils pourraient être favorables à l'exercice de la violence. Il y a une forme d'angoisse à la racine de la théorisation traditionnelle de politique. La philosophie politique apparaît encore une fois comme un gigantesque système destiné non pas à éclairer notre condition, mais à nous la cacher et c'est donc à l'écart de celle-ci qu'il faut se tenir pour construire une théorie et une éthique de la contrainte.

FAIRE FACE

Nier la violence d'État. Pour esquiver la question de la violence et faire diversion par rapport à elle, la théorie politique lui substitue souvent la thématique de la légitimité. Les autaires lient Loi et contrainte. Mais au lieu de réfléchir sur la violence, ils vont pratiquer une sorte d'*escapism* dans la légitimité afin de ne plus avoir à considérer les actions coercitives comme des problèmes. Il suffirait de définir les critères en vertu desquels

les institutions sont valables démocratiquement puisque, une fois qu'elles le sont, les actions menées pour en garantir le respect le seraient aussi. La théorie transforme alors la question, physique, de l'exercice corporel de la violence en une interrogation, abstraite, sur les normes de validité d'un ordre juridique⁴. Mais l'opération fondamentale qu'accomplit la théorie pour faire écran à une problématisation réaliste de la violence politique consiste à distinguer l'action de l'État des actions privées ou civiles pour affirmer que, au fond, lorsque l'État nous contraint, ce n'est pas violent. La philosophie politique associe l'élaboration du droit à des processus présentés comme à la fois rationnels et collectifs et elle garantit alors à cette instance une sorte d'immunité face à l'appréhension de sa dimension violente. Si l'ordre du droit est fondé, alors il y aurait quelque chose comme une non-violence de principe de l'État. L'idée de l'État suppose que l'État n'est pas

4. D'ailleurs, puisque les agents sociaux ne lisent pas de théorie politique, à quoi sert de dire que les institutions sont légitimes si ce n'est, en fait, à se donner bonne conscience, à justifier l'appareil des institutions sont légitimes si ce n'est, en fait, à se donner bonne conscience, à justifier l'appareil répressif d'État, à dire, au fond : je montre que la Loi est légitime, je montre qu'il faudrait y obéir, alors tant pis si certains agissent autrement que ne le dit la Loi, il est normal de les punir et je n'ai plus à me poser la question de l'exercice de la violence d'État ?

violent ; lorsqu'il agit en tant qu'État, lorsqu'il respecte les procédures et règlements qui le fondent ou qu'il édicte, cela ne saurait être de la violence. La violence ressortit au domaine du privé, de la société, de l'arbitraire — c'est-à-dire précisément la sphère par rapport à laquelle l'État se pose comme une sphère autonome. La violence — la vendetta, la vengeance, etc. — relève du pré-étatique, ou du sous-étatique. En sorte que tout autaire qui utilisera cette catégorie pour penser l'État se verra accuser d'être incapable de penser le politique dans sa spécificité. Cette opération de fétichisation et de promotion de l'État a trouvé son accomplissement dans la distinction que Hannah Arendt croit nécessaire de poser entre le « pouvoir » — ou l'« autorité » — et la « violence », le premier étant conçu comme une matérialisation de la volonté élaborée en commun à travers des opérations délibératives, quand la seconde renvoie à des mécanismes instrumentaux de domination, de sujétion et d'imposition⁵.

5. **Hannah Arendt**, *Du mensonge à la violence*, Paris, Pocket, 2002.

Parce qu'elles seraient fondées en droit, sur une forme d'intersubjectivité, sur un pacte fondamental d'assentiment, sur des procédures rationnelles, les actions entreprises par l'État ne seraient pas violentes : elles relèveraient de la force légitime, du pouvoir, de l'autorité, et être favorable à leurs déploiements ne voudraient pas dire être violent : les actions d'État pourraient presque s'interpréter comme un acte à travers lequel le sujet, en tant que sujet de droit, se gouverne lui-même, se punit lui-même, s'inflige à lui-même de la répression — c'est d'ailleurs, explicitement la thèse de Kant sur la peine de mort : la peine de mort n'est pas un assassinat, puisqu'elle est un acte juridique dont le sujet qui en est l'objet veut l'application en tant que sujet de droit à la différence de l'assassinat, action privée et sans fondement que ne veut pas subir ceal qui en est la victime. Le sujet politique est sujet rationnel, sujet contractant, sujet délibérant, il est colégislateur, en sorte que l'application de la Loi est un principe d'autogouvernement.

La tendance à ne pas coder comme « violent » ce qui est « légal » représente un présupposé extrêmement fort même chez des autaires qui ne partagent pas cette représentation de la Loi. Dans un texte intitulé « La police souveraine », Agamben aborde par exemple la question de la proximité entre le « souverain » et la « police ». Il affirme que ces deux entités se ressemblent car elles occupent des positions telles qu'elles peuvent s'affranchir du droit. La police ne se résume pas à une fonction administrative d'application de la Loi : elle peut toujours, en situation, l'interpréter, la remanier, la redéfinir⁶. Comme le souverain peut déroger l'état d'exception, la police peut s'émanciper de la Loi. Or pour caractériser cette situation, Agamben affirme que la propriété com-

6. Sur la police comme activité détentrice d'une capacité de création de droit, voir le chapitre « Qu'appelle-t-on violences policières ? » dans *Le Combat Adama*, op. cit.

mune du souverain et de la police serait leur capacité à brouiller la frontière entre « violence » et « droit » :

7. Giorgio Agamben, « La police souveraine », dans *Moyens sans fins*, Paris, Éditions Payot et Rivages, 2002, p. 116.

« Si l'État souverain, en effet, est celui qui, en proclamant l'état d'exception et en suspendant la validité de la Loi, marque le point de confusion entre violence et droit, la police évolue toujours pour ainsi dire, dans un tel « état d'exception ». « Les raisons d'ordre public » et de « sécurité » dont elle doit décider pour chaque cas représentent une forme d'indistinction entre violence et droit, parfaitement symétrique à celle de la souveraineté⁷. »

Mais comment peut-on ainsi opposer le droit et la violence ? En quoi une action policière conforme à la Loi serait-elle « non-violente » ? D'où vient cette idée que la violence serait ce qui est extra-légal, ce qui suspend le droit ? Dans *Force de Loi*, Jacques Derrida ratifie lui aussi cette analytique lorsqu'il cherche à établir une distinction entre la force légitime, qui serait non violente, et la violence qui, elle, serait illégitime et qu'il accepte alors de parler de « force non-violente ».

8. Jacques Derrida, *Force de loi*, op. cit.

« Quelle différence y a-t-il entre d'une part, la force qui peut être juste, en tout cas jugée légitime, et, d'autre part, la violence qu'on juge toujours injuste ? Qu'est-ce qu'une force juste ou une force non violente ?⁸ »

Angle. Mais il suffit de poser les questions à partir d'une autre perspective pour mettre en question la validité de toute entreprise qui distingue « force » de l'État et « violence ». Une description ontologiquement valable de l'État conduit à refuser les distinctions entre force et violence, entre pouvoir et violence, entre violence illégitime et violence légitime, entre droit et violence, comme si la violence d'État était d'une autre nature que la violence privée ou comme si la violence se situait toujours dans la suspension du droit. D'abord parce que ce qui est étatique ou légal n'est rien d'autre que de la volonté étatisée ou légalisée en sorte que notre soumission à l'ordre étatique relève de logiques identiques à toutes les autres contraintes que nous subissons. Mais surtout, l'opposition entre force et violence, entre pouvoir légitime et violence, vole en éclats dès que l'on se situe du côté de ce qui va être l'objet de l'action répressive : pour al en effet, être enlevé par la police ou par un gang ne contient strictement aucune différence ontologique : sans que je le veuille, sans que je l'accepte, sans que j'aie jamais consenti à être de ce monde et soumis à ces lois, des gens viennent, fracassent ma porte, et se donnent le pouvoir de m'imposer leur volonté.

Pour ceal qui la subit, cette intervention ressemble à n'importe quelle agression : quelqu'un utilise la force pour me contraindre à exécuter sa volonté. Il n'y a aucune différence de nature entre un groupe mafieux, un père, un policier, un juge. Lorsqu'un acte d'État est accompli, une volonté extérieure à moi emploie la contrainte pour me mouvoir : penser que la Loi n'est pas violente revient à oublier que, pour ceal qui la subit, une intervention étatique est une interaction comme une autre, c'est une relation entre deux volontés concurrentes qui se font face. C'est la raison pour laquelle j'ai avancé dans *Juger* qu'on ne peut comprendre ce que l'État fait qu'à condition d'affirmer une équivalence, ou, mieux, une identité entre les actions de l'État et les actions privées, ce qui implique d'utiliser les mêmes mots pour les nommer. Il faut accepter de dire de l'État non pas qu'il condamne à mort, mais qu'il assassine (ou, mieux encore, que celles et ceux qui occupent des positions dans l'État se servent des pouvoirs qui y sont disponibles pour assassiner d'autres individus) ; non pas qu'il arrête des individus, mais qu'il les enlève ; non pas qu'il les emprisonne, mais qu'il les séquestre ; non pas qu'il leur inflige des amendes, mais qu'il les dépouille, non pas qu'il les perquisitionne, mais qu'il les cambrie⁹.

9. Sur les mots qui cachent la réalité violente des actes d'État. Voir Nils Christie, *Limits to Pain*, op. cit.

Foucault dit quelque part que les juges sont obsédés par la question de l'aveu, ne cessent de demander aux accusés qu'ils ont devant eux de reconnaître ce qui leur est reproché et de se désigner eux-mêmes comme coupables parce qu'ils veulent s'épargner d'avoir à accomplir l'acte de juger et d'avoir à assumer la violence que cela représente. La façon dont la théorie politique rationalise l'action contraignante de l'État comme si la Loi était voulue par ceal qui ne la veut pas et la subit (pour de bonnes ou de mauvaises raisons) ressortit exactement à la même logique. Les théoriciens cherchent des instruments de légitimation du droit afin de ne pas avoir à assumer la dimension inextricablement violente de l'existence politique.

Étatisme. La tendance à déviolentiser l'État n'est pas le propre de la philosophie politique et du droit. Là encore, élaborations théoriques et expériences spontanées se rejoignent. Nous sommes tous victimes d'une sorte d'étatisme symbolique qui nous conduit à ne pas appréhender la violence de l'État et à ne pas la ressentir dans toute son intensité. Cela apparaît très clairement par exemple dans les discussions que nous avons à propos de la justice pénale. On oppose souvent la résolution violente des conflits au respect des procédures et de l'État de droit. Mais cette opposition suppose d'oublier qu'arrêter et mettre en prison sont des processus violents. Si je dis que si quelqu'un m'agresse je voudrais le séquestrer dans ma cave pendant dix ans, je serai immédiatement perçu comme un barbare. Mais si je vote des lois qui donnent du pouvoir à un juge pour

10. C'est pour la même raison que, dans *Le Combat Adama*, j'ai critiqué les catégories de « violences policières » ou de « brutalités policières ». Lorsque nous appelons « violences policières » les actions de la police qui nous semblent particulièrement brutales, ou se situent en dehors de la Loi, nous oublions que la police est par essence une institution violente. Autrement dit, soit il n'y a pas de « violence policière » car police égale violence, soit il n'y a que des violences policières. La catégorie de violences policières, qui suppose de découper un certain nombre de pratiques de la police comme étant violentes, comme si d'autres ne l'étaient pas, se fonde sur la perception fautive selon laquelle ce qui est légal ou perçu comme normal n'est pas violent. « Qu'appelle-t-on violences policières ? », dans **Geoffroy de Lagasnerie** et **Assa Traoré**, *Le Combat Adama*, op. cit., p. 131-136.

mettre cæt agresseur en prison pendant dix ans, on dira que je suis favorable à l'État de droit.

Nous passons notre temps à fonder nos débats sur une perception biaisée de ce que fait l'État. Pour qu'une discussion sereine soit possible, il faudrait sans doute rebarbariser l'État, c'est-à-dire reconnaître que ce que fait l'État est par principe violent pour ceal qui le subit. Cela ne veut pas dire que nous serons nécessairement contre cette action ni qu'elle ne pourrait pas être moins violente que des actions entreprises par des acteurs privés, mais que la discussion doit être fondée sur cette appréhension réaliste pour avoir du sens¹⁰.

LA POLITIQUE SANS LÉGITIMITÉ

Agir politiquement, c'est exercer de la violence contre d'autres individus avec qui nous cohabitons malgré nous et malgré eux et qui sont fondés à ne pas reconnaître la légitimité de nos volontés. Si nous ne nous retirons pas complètement du jeu politique, il faut alors accepter que nous sommes susceptibles de vouloir exercer de la violence sur des individus ou des groupes qui ne sont pas d'accord avec nous — ne serait-ce que parce que nous allons les condamner à vivre dans un monde qu'ils ne veulent pas.

La violence légitime : une catégorie autodestructrice. Assumer cette part *clivante* du droit implique de prendre une distance avec la définition *weberienne* de l'État et la notion de « violence légitime » qui constituent en un sens les derniers obstacles à l'édification d'un rapport honnête à la politique. Weber définit l'État comme un groupement dont la spécificité par rapport aux autres groupements qui se constituent dans la société serait qu'il parvienne à imposer le monopole de la violence physique légitime sur un territoire donné¹¹. Cette définition est devenue aujourd'hui l'une des plus classiques et l'association de l'État à l'idée de « violence légitime » représente un lieu commun de la réflexion sur la politique. Pourtant, l'idée de violence légitime est autodestructrice : elle relève d'une impossibilité logique. On pourrait dire les choses ainsi. Il n'y a que deux possibilités : si les individus reconnaissent l'ordre politique comme légitime, s'ils acceptent la rationalité ou la validité du droit et des institutions, alors ils agiront comme celui-ci le veut. John Rawls souligne lui-même qu'il n'intègre pas une réflexion sur la pénalité dans sa Théorie de la justice parce que dans un monde où les individus adhèrent aux institutions auxquelles ils participent, ils ne commettent pas de délits ni de crimes¹². S'il y a légitimité des institutions, il y a reconnaissance de la Loi et alors, il n'y a pas délin-

11. **Max Weber**, « La profession et la vocation de politique », dans *Le Savant et le Politique*, Paris, La Découverte, 2003, p. 118.

12. **Bertrand Guillelme**, *Penser la peine*, Paris, Presses universitaires de France, 2003. John Rawls, *Théorie de la Justice*, op. cit., p. 276-277.

quance et donc pas de violence d'État. S'il y a légitimité, il n'y a pas violence. Mais à l'inverse, lorsqu'il y a violence, il n'y a par définition plus légitimité. La violence d'État s'applique à un individu lorsque celui-ci a déployé un acte contraire à l'ordre juridique, c'est-à-dire à des volontés étrangères à lui et qui ont pris la forme de Loi. En produisant un acte qui l'expose à la réponse violente de ce groupement que Weber appelle l'État, l'individu a produit une sorte de déclaration d'indépendance par rapport à l'espace de la légitimité.

S'il y a reconnaissance des cadres formels de production de la Loi, acceptation des procédures, alors le sujet est doté d'une volonté conforme à celle de l'ordre juridique et il n'y a pas de violence. Mais si le sujet maintient son extériorité à cet ordre, alors il y a violence, confrontation, mais il n'y a pas, à ses yeux, légitimité.

L'idée de légitimité. Au fond, on peut se demander si ce n'est pas le concept même de légitimité, c'est-à-dire l'idée selon laquelle la domination politique s'exerce avec la reconnaissance de ceux qui y sont soumis, qui doit être interrogée. La notion de légitimité remplit un rôle essentiel dans le dispositif de la philosophie politique. L'intention fondamentale de cette discursivité de distinguer rapports politiques et rapports sociaux se caractérise aussi par le fait de poser que les rapports politiques ne sont pas des rapports de domination comme les autres mais perdurent parce qu'ils rencontrent l'assentiment de ceux qui y sont soumis. C'est un argument sans cesse repris, postulé comme une évidence. Un sujet politique ne cède pas à la force : il obéit à un ordre dont il reconnaît la légitimité. Dans son texte sur « Les trois types purs de la domination légitime », Max Weber affirme qu'il est nécessaire de recourir au concept de légitimité parce que l'explication du respect de la Loi par la coutume (l'incorporation des structures sociales et l'inertie des *habitus*) et le jeu des avantages et des inconvénients (l'anticipation de la répression) lui paraît insuffisante¹³. Un ordre politique serait « instable » s'il n'était considéré comme légitime par ceux qui y sont soumis. Tout ordre de domination serait lié à un système de légitimation et Weber va placer au centre de la question politique la question des modes de légitimation de l'autorité qui expliqueraient que les sujets agissent comme le demande celui qui l'ordonne¹⁴.

13. **Max Weber**, « Les trois types purs de la domination légitime (traduction d'Élisabeth Kauffmann) », *Sociologie*, vol. 5, n°3, 2014, p. 291-302.

14. *Ibid.*

Dans un texte sur la règle de la majorité, Hans Kelsen produit une affirmation semblable quoiqu'à partir d'un point de vue différent : la théorie politique doit prendre la forme d'une théorie de la légitimité parce que liberté naturelle et ordre juridique seraient incompatibles. Si nous définissons la liberté naturelle comme autonomie et affirmation de sa propre volonté, comme obéissance à ses inclinations personnelles, alors cette

15. Hans Kelsen et Philippe Ur-falino, « Les fondations de la démocratie. Extraits sur la règle de majorité », art. cité.

conception de la liberté semble rendre impossible la construction d'un ordre juridique, qui est par principe susceptible de devoir soumettre le sujet à une volonté qu'il ne veut pas. Si tout le monde fait ce qu'il veut, il n'y a plus d'ordre juridique. La théorie politique devrait placer au centre de ses réflexions les conditions qui assurent la légitimité de l'ordre juridique auprès de çauz qui lui sont assujettiz¹⁵.

16. Emmanuel Kant, *Métaphysique des amœurs*, op. cit., p. 605-606.

Cette idée selon laquelle l'ordre politique « tient » parce que les sujets y consentent est très largement ancrée. Au fond, c'est celle qui structure aussi la thèse d'Agamben lorsqu'il affirme qu'il faut mettre en place des processus de destitution de l'ordre juridico-politique comme si cet ordre se maintenait parce que les sujets y collaboraient, en sorte qu'il suffirait qu'ils le fuient subjectivement, qu'ils le déposent, pour qu'il s'écroule. Mais on pourrait dire qu'il n'y a rien à destituer car rien n'est constitué. Tout est déjà destitué, sans sens et sans consistance. La Politique, la Loi, l'État ne fonctionnent pas sur le mode de la constitution et de la légitimation fondamentales. Toute théorie qui affirme l'existence d'une légitimité des institutions se trouve d'abord en difficulté devant la simple existence de la délinquance, ne peut ni l'expliquer ni la comprendre, puisque celle-ci manifeste justement une illégitimité des normes juridiques pour au moins ces individus-là (si les lois sont reconnues comme légitimes, les individus leur obéissent). Ou alors il faut inventer comme Kant une théorie des « deux mois », qui permet de faire comme si chacan d'entre nous était traversé par un conflit entre un moi rationnel qui veut la Loi et un moi passionnel et affectif qui parfois veut le crime¹⁶.

En fait, c'est le présupposé même de toute pensée de la légitimité et de la reconnaissance qu'il faut défaire. Qu'un ordre politique suppose un mode de légitimation est souvent justifié depuis La Boétie dans son texte sur la servitude volontaire par un argument purement quantitatif, à savoir que le nombre des dominæ étant supérieur au nombre des dominanz, la force est du côté des assujettiz, en sorte que le respect de l'ordre ne peut venir que d'un acte d'automutilation des dominæ, qui acceptent les ordres qui émanent du souverain. Or ce raisonnement quantitativiste repose sur une vision intellectualiste qui inscrit dans la tête des individus qui vivent à l'état atomistique des raisonnements qui ne sont valables qu'à la suite d'un travail de rassemblement et lors d'une mobilisation. Il est évident que les moments révolutionnaires et de prise de pouvoir sont des moments où la constitution d'un groupe en fusion, pour reprendre les catégories de Sartre, permet que bascule un rapport de force et que les gouvernæ prennent ou du moins disputent le pouvoir à çauz qui l'exercent. Mais ce n'est pas du tout de cette manière que se déroule, concrètement, tous

les jours, quotidiennement, notre expérience de sujet politique et notre rapport à la Loi. Lorsque j'agis, la plupart du temps, je suis seul — ou nous sommes quelques-ans. La confrontation du sujet avec la Loi, que ce soit parce qu'il est en position de faire une action illégale ou parce qu'il voudrait défaire l'ordre du monde que la Loi institue, est un moment où le sujet est en position de faiblesse : il est seul devant un scooter à voler, un abattoir qui tue, une feuille d'impôt à payer, un policier violent... Et dans ce cadre-là, le rapport de force objectif, indéniable, massif, est à l'avantage de l'État et de l'appareil répressif d'État.

Hans Kelsen affirme que l'idée de légitimité lui apparaît incontournable parce qu'il lui semble évident que, pour qu'une société stable soit possible, les sujets doivent entretenir avec l'ordre juridique un rapport de reconnaissance qui les conduit à agir comme le veut la Loi. Mais peut-être peut-on poser la question ainsi, et, de cette manière, montrer le caractère fictif du raisonnement ici proposé : si nous nous posons à nous-mêmes objectivement la question, qui peut honnêtement prétendre qu'al a renoncé à une action illégale parce qu'al reconnaissait la légitimité de la règle de la majorité ou la validité rationnelle de ce qui se présente comme un État de droit ? Personne ne peut s'avancer, se présenter et dire honnêtement : je voulais accomplir une action différente de la Loi, mais j'y ai renoncé parce que je reconnais la légitimité du système légal rationnel ou la légitimité du principe de majorité. Seul un philosophe politique peut croire cela (et encore).

Le conformisme social et politique n'est pas la preuve d'une reconnaissance et d'une adhésion à la légitimité des institutions. Il n'est pas l'effet d'un raisonnement politique. Il peut bien sûr être le résultat du fait que nous sommes en accord avec la Loi pour des raisons éthiques ou d'intérêt et que par conséquent nous voulons ce que veut la Loi. Il peut aussi être le résultat et la traduction de l'inertie des *habitus*. Il peut enfin, en cas de désaccord avec la Loi, résulter de notre position de faiblesse dans le rapport de force avec l'appareil pénal. Le conflit que croit voir Kelsen entre liberté naturelle et ordre politique se dissout si l'on adopte une conception répressive de l'autorité politique : l'ordre juridique se maintient en raison de l'existence de la police, de la de l'appareil répressif d'État et des contraintes psychiques qu'ils exercent. Ce qu'on appelle « obéissance » constitue souvent simplement un acte de renoncement en raison de la potentialité de la répression. On ne saurait y voir un acte d'adhésion. C'est l'acte cynique d'un sujet qui, étant donné les coordonnées qui organisent le monde qu'il a devant lui, se conforme. Il est beaucoup plus pertinent de penser le processus par lequel une volonté en vient à s'aligner sur les volontés étatisées comme une conséquence de la peur de la répression plutôt que comme la manifestation d'un acte de reconnaissance. Sinon,

17. C'est pourquoi l'argument selon lequel il pourrait y avoir une dimension subversive dans le choix de s'abstenir lors des élections parce qu'une abstention massive pourrait produire une crise de la légitimité du système repose sur une représentation fantaisiste, comme si l'ordre politique se maintenait parce que les sujets y consentent.

d'ailleurs, pour « régler » le problème de la criminalité, les États investiraient plus dans la réforme des institutions (afin qu'elles apparaissent comme légitimes) que dans la police et la prison. Au fond, le concept de légitimité est une reformulation de l'idée

de contrat social : il place un consentement au principe d'un ordre politique qui repose sur la contrainte, l'arbitraire et la co-présence forcée¹⁷.

18. Max Weber, *La Domination*, traduction d'Isabelle Kalinowski, Paris, La Découverte, 2013, p. 59.

Autojustification. Cette réflexion ne serait néanmoins pas complète si l'on ne soulignait que, dans *La Domination*, Weber donne une signification différente au concept de légitimité. Il affirme que ceux qui occupent des positions privilégiées dans l'ordre social, même quand ce privilège est purement fortuit, éprouvent le besoin irréprouvable « de regarder le contraste qui joue en leur faveur comme légitime¹⁸ ». Ils ne veulent pas éprouver leur situation comme arbitraire. Ils veulent penser qu'elle est méritée. Dès lors, tout groupe fortement privilégié est conduit à inventer une « légende » afin de se convaincre lui-même de l'existence d'un fondement à sa supériorité. Les idéologies légitimatrices seraient avant tout des exercices d'auto-justification, des idéologies que se donnent les dominants à eux-mêmes pour se justifier à eux-mêmes de faire ce qu'ils font. Weber mentionne toujours dans ce texte l'idée selon laquelle l'ordre social est stable quand les couches non privilégiées en viendraient petit à petit à accepter cette légende. Mais ce qui est original ici est de définir la légitimité comme la manière dont les dominants se parlent à eux-mêmes et se donnent à eux-mêmes des raisons de dominer et d'exercer de la violence — un peu comme quand les gouvernements rédigent des avis juridiques pour se donner le droit de procéder à des exécutions extra-judicielles — et non comme les modalités à travers lesquelles les dominants raisonneraient pour se conduire de façon obéissante.

LA NON-PERTINENCE DE LA NON-VIOLENCE

Si nous admettons que le droit et l'État s'inscrivent dans le jeu des antagonismes sociaux, si nous sommes favorables à un certain nombre de réglementations, des individus et des groupes ne seront pas d'accord. Et nous devons accepter que nous allons exercer de la violence sur eux — ne serait-ce que parce que nous allons les condamner à vivre dans un monde qu'ils ne veulent pas. Et contrairement à ce que la philosophie politique tente de prétendre à travers les notions de corps politique, de volonté générale, de légitimité ou ses opérations rhétoriques de déviolentisation de l'État, nous ne pouvons attendre de voir dans leurs yeux un assentiment pour l'ordre que nous voulons. La question politique n'est pas la

question rousseau-kanto-habermassienne de savoir sur quelles bases autrui et moi pouvons nous mettre d'accord malgré nos désaccords, mais quel type d'ordre politique je veux et quels moyens je suis prêt à utiliser pour l'imposer...

Faire face à notre condition politique impose de modifier notre manière de faire fonctionner le concept de violence. Le terme « violence » est toujours utilisé, dans l'espace culturel et politique, comme un terme négatif. Un dispositif rhétorique est très largement présent dans le champ de la critique sociale qui consiste à tenir pour synonymes « ce qui ne va pas » et « ce qui est violent ». Il suffit de dire de quelque chose qu'il est violent pour que le propos que l'on tient soit vu comme critique à son sujet. Ce mode de formulation signifie que nous nous posons comme locutaires en nous situant du côté de la non-violence. Nous nous accordons le privilège de pouvoir renvoyer la violence aux autres, avec tous les profits symboliques qui en découlent. Mais cette position n'est ni honnête ni sincère. Et toutx théoricienx qui valorise trop la non-violence se fait plaisir et évite d'affronter directement les problèmes concrets. À partir du moment où nous prenons conscience que les rapports politiques sont des rapports sociaux et donc des rapports de force, et où, dans le même temps, nous ne nous dessaisissons pas de toute responsabilité par rapport à la Loi, alors nous ne pouvons pas échapper au fait d'être, éventuellement, favorable à l'exercice de la violence sur autrui, malgré lui, alors qu'il n'a rien demandé, juste parce que nous cohabitons dans un État. Toute pensée politique lucide fait face à ce problème éthique. Autrement dit, il ne suffit jamais de dire de quelque chose qu'il est « violent » pour le disqualifier. Car cela conduit à ne pas assumer le fait que nous pouvons, nous aussi, être du côté de la violence. La violence n'est pas une catégorie dotée de pertinence. Il faut toujours spécifier de quel type de violence on parle, dans quel but elle est exercée, en quel nom, avec quelles conséquences... Toute position qui se définit comme « non-violente » est fondamentalement traversée par une forme d'insincérité. Cela ne veut pas dire que les autaires qui aspirent à l'édification d'une société non violente ne sont pas honnêtes. Tout le monde voudrait l'abolition de la violence. Mais une position qui se présente comme non-violente, ou qui critique la violence des institutions à partir de l'utopie d'une société débarrassée de ses conflits, est problématique.

Peut-être faudrait-il ici employer la notion sartrienne d'inauthenticité. Car la position « non-violente » ne peut être tenue qu'à condition que des problèmes entiers soient comme refoulés par çauz qui la défendent. Lorsque, par exemple, des chercheurs ou des militanz s'affirment « non-violenx » et soutiennent le recours à des moyens d'action et de protestations présentés comme pacifiques, on pourrait faire valoir que, en fait, als ne sont

pas « non-violenz ». Als acceptent seulement de laisser le monopole de la violence à l'État, als acceptent que la police les déloge ou les frappe sans réagir, les expulse d'un bâtiment, peut-être même les emprisonne... Autrement dit, ce qui s'appelle non-violence se ramène souvent à l'acceptation sacrificielle de l'exposition de soi à la violence d'État et la conservation de la violence de l'État. D'un point de vue global, holiste, être non-violent, c'est accepter de conserver les cadres d'exercice de la violence tels qu'ils existent et tels qu'ils ont été historiquement constitués. Quelqu'un qui se dit non-violent devrait en fait dire : je suis favorable au monopole étatique de la violence et au sacrifice de soi.

Il est bien sûr légitime d'affirmer qu'il n'est pas identique de subir la violence et de l'exercer. Mais même à ce niveau-là, les choses ne sont pas si

19. **Robin Celikates**, « Rethinking civil disobedience as a practice of contestation — Beyond the liberal paradigm », *Constellations*, mars 2016, p. 37-45. Voir aussi **N. P. Adams**, *Uncivil disobedience: political commitment and violence*, Res Publica, vol. 24, nr 4, 2018, p. 475-491.

simples. D'abord parce qu'il est toujours difficile de savoir où commence et où finit la violence. En Allemagne, des cours fédérales ont soutenu que faire un sit-in dans la rue pouvait être caractérisé comme un moyen d'action violent étant donné son effet de contrainte sur les conducteurs¹⁹. Nous pouvons nous amuser d'une telle perception, mais nous pouvons aussi prendre au sérieux l'idée selon laquelle toute forme d'action et donc aussi celles que nous définissons comme non-violentes (la grève, l'occupation, la manifestation) sont solidaires de l'exercice de la contrainte sur ceux dont la vie est dérangée par elles. D'ailleurs, nos défilés, marches, rassemblements sont très souvent protégés par la police, ce qui montre que le déploiement d'actions dites non violentes a aussi pour condition l'exercice potentiel de la violence d'État contre ceux qui seraient tentés de les troubler. Il y a une autre dimension. Dire que l'on est « non-violent » mais, en même temps, se mobiliser pour un changement législatif ou de régime politique, c'est nécessairement savoir que d'autres individus ne sont pas d'accord avec l'ordre juridique ou politique que nous voulons voir advenir — sinon, nous n'aurions pas besoin de nous mobiliser... Autrement dit, si nous nous définissons comme non-violent mais que nous appelons à la transformation d'un certain nombre de lois, à l'édification d'un autre ordre juridique, nous soutenons des modifications qui supposent le recours à des moyens coercitifs pour s'imposer concrètement et qui imposeront à certains de vivre sous un ordre légal qu'ils ne veulent pas.

La situation des universitaires, des intellectuels qui se posent publiquement comme hostiles à la violence et notamment à la violence d'État mérite elle aussi d'être examinée. Le simple fait de pouvoir prononcer un discours qui se décrit comme non-violent, dans une université, suppose en effet, parce que l'on est payé par l'État, un système de prélèvement d'impôts, qui repose sur la coercition, la persécution des fraudeurs fiscaux,

et donc la violence d'État. Même aujourd'hui, l'utopie non-violente est en un sens rendue possible par la violence d'État, sponsorisée par elle, et ce qu'elle donne aussi comme possibilité pour créer des espaces de recherche, de publication et de création. La question de l'impôt est cruciale pour toute théorie politique. Walter Benjamin souligne dans *Critique de la violence* qu'un ordre juridique est violent non pas seulement quand il recourt effectivement à des moyens violents, mais aussi quand l'obéissance procède de la menace de la sanctions. Tant que l'on reste pris dans le système de la menace, on reste dans le système de la violence.

On réduit souvent la critique de la violence d'État à la critique de la police, de la prison, ou du système pénal. La mise en question de l'appareil répressif d'État s'appuie alors fréquemment sur un appel à la mise en place d'actions de transformation des structures sociales : pour lutter contre le crime, il faudrait mieux envisager des politiques de justice sociale que des politiques de punition et d'incarcération. Opposer l'État pénal et l'État social, les actions qui conservent les structures inégalitaires du monde et se contentent de punir les comportements qui en découlent d'un côté et, de l'autre, les programmes qui visent à plus d'égalité et à une amélioration des conditions de vie représente une polarité classique dans l'espace de la critique de la violence d'État²⁰. Mais même cette polarité est problématique ; car si nous voulons plus de justice sociale, plus d'écoles, plus de médecins, plus de professeurs, cela signifie aussi que nous voulons plus d'impôts : or prélever des impôts, c'est utiliser de la coercition sur ceux qui les paient et peut-être ne voudraient pas les payer. Appeler à plus de financement public de l'école, de l'hôpital ou de l'université, c'est appeler à l'exercice de la violence d'État, c'est être favorable à la violence d'État.

20. Voir **Andrea Beckmann, J. M. Moore et Azrini Wahidin** (dir.), *Penal Abolition*, Londres, EG Press, 2016.

Lorsque l'on reprend l'opposition de Pierre Bourdieu entre la main gauche de l'État et la main droite de l'État, entre les actions de l'État tournées vers la redistribution, l'éducation, la justice sociale et celles tournées vers la restriction budgétaire, la police, la répression, il ne faut jamais oublier que les mesures mises en œuvre par la main gauche supposent nécessairement l'intervention de la main droite ou la menace de celle-ci.

MOYENS

Comme je l'ai dit depuis le début, mon projet ici est de décrire la réalité de notre expérience et de construire un nouveau langage. Même s'il est vrai que la théorie ne saurait se limiter à une entreprise de désarticulation du monde et qu'elle doit aussi prendre part à sa réarticulation, cet ouvrage se limite à chercher à énoncer de quelles manières les problèmes politiques se posent lorsqu'on les affronte directement. Et nous comprenons

au final qu'une théorie réaliste de notre situation finit par un renversement des perspectives. Toute réflexion sur la politique doit commencer non pas par une interrogation sur les fins et les finalités des institutions, mais sur les moyens. La question politique fondamentale est la question jusqu'où ? : jusqu'où suis-je prêt à exercer de la violence contre un autre et à lui imposer ma volonté ? Jusqu'où sommes-nous prêts à aller sachant qu'aucune procédure ne pourra éradiquer l'extériorité du sujet à la Loi qui la subit, le non-consentement et la violence de cette soumission ?

Walter Benjamin suggérait déjà que la réflexion sur la politique devait élaborer des critères pour parvenir à questionner les moyens indépendamment de toute considération portant sur les fins : interroger la forme prison, l'appareil répressif d'État ou les actions de la police en tant que telles, voire plaider pour leur abolition, en affirmant tout simplement l'existence d'une incompatibilité entre les modes de coercition

21. Voir sur ce point Daniel Loick, « Law without violence », dans **Christoph Menke** (dir.), *Law and Violence*, Manchester, Manchester University Press, 2018, p. 99.

qu'ils imposent et une éthique humaine. On pourrait alors imaginer, comme le propose Daniel Loick, renoncer à l'accomplissement de certaines fins que nous estimons justes parce que les moyens auxquels il faudrait recourir seraient inacceptables²¹. La conscience politique conduit à placer la question de la police, du système pénal et de la contrainte au centre de toute analyse de la pratique. Et toute théorie qui se présente comme « théorie politique » mais d'où est absente une réflexion sur la police, l'armée, la prison, l'arrestation, n'est pas une théorie politique mais une sorte de dissertation stérile.

Il est possible que ces problèmes soient insolubles et qu'ils nous entraînent dans des jeux d'esprit dont les philosophes spécialisés dans l'éthique sont amateurs. Mais peut-être une première étape pour aborder ces questions rationnellement et honnêtement consiste-t-elle à en modifier la formulation. Il y aura toujours un certain non-sens à élaborer les analyses politiques en termes généraux et abstraits, à aborder ces problèmes comme s'il se posait à un « nous », à un « je universel » ou à un « sujet-qui-veut-ce-que-tout-sujet-doit-rationnellement-vouloir » : ce mode d'énonciation présuppose la généralité là où il faut penser le clivage, la situation où j'impose quelque chose à un autre qui ne le veut pas. Le raisonnement abstrait de la théorie juridique et philosophique permet d'échapper à un face-à-face avec les problèmes. Nous devons nous poser les questions concrètement. Je ne dois pas dire : « quel droit pourrions-nous fonder ? », mais quel droit veux-je, et comment accepté-je de l'imposer ? Nous ne devons pas opposer violence et non-violence mais nous devons plutôt nous demander quel type de violence nous sommes personnellement prêts à exercer, contre qui et pourquoi. À quelles conditions suis-je d'accord pour utiliser l'appareil répressif d'État afin d'imposer ma volonté à quelqu'un qui n'en veut pas et à qui on n'aura jamais demandé son assentiment à y

être soumis ? Au raisonnement abstrait de la réflexion juridique, il faut substituer un questionnement situé qui nous met face à nos désirs et nos limites. Quand suis-je à l'aise avec l'exercice d'une violence — avec le fait de maintenir quelqu'un en prison (c'est-à-dire de le séquestrer), de le forcer à travailler pour lui prélever des impôts (c'est-à-dire en un sens de le voler), etc. ? Sur quelles bases puis-je moi, en tant que sujet, appuyer une action coercitive ? Le sujet qui accède à la conscience politique se trouve dans la situation impossible où il doit répondre à ces problèmes en s'interdisant d'invoquer tout raisonnement qui ferait comme si l'être qui subira la Loi voudra cette soumission. La politique, c'est un monologue. Et peut-être l'anarchisme n'est-il pas un courant de pensée parmi d'autres mais ce qui hante toute réflexion politique, ce à quoi toute conscience lucide aspire mais dont elle sait l'impossibilité.

COUPS D'ÉCLAT

Tabula rasa

M: Il me semble qu'il ne faut pas partir de la forme du tribunal, puis se demander comment et à quelle condition il peut y avoir un tribunal populaire, mais partir de la justice populaire, des actes de justice populaire, et se demander quelle place peut y occuper un tribunal. Il faut se demander si ces actes de justice populaire peuvent ou non s'ordonner à la forme d'un tribunal. Or mon hypothèse est que le tribunal n'est pas comme l'expression naturelle de la justice populaire, mais qu'il a plutôt pour fonction historique de la rattraper, de la maîtriser et de la juguler, en la réinscrivant à l'intérieur d'institutions caractéristiques de l'appareil d'État. Exemple en 1792, quand la guerre est déclenchée aux frontières et qu'on demande aux ouvriers de Paris de partir se faire tuer, ils répondent : « Nous ne partirons pas avant d'avoir fait justice de nos ennemis de l'intérieur. Pendant que nous nous exposons, les prisons où ils sont enfermés les protègent. Ils n'attendent que notre départ pour en sortir et rétablir l'ancien ordre des choses. De toute façon, ceux qui nous gouvernent aujourd'hui veulent utiliser contre nous, et pour nous faire rentrer dans l'ordre, la double pression des ennemis qui nous envahissent de l'extérieur et de ceux qui nous menacent à l'intérieur. Nous n'irons pas nous battre contre les premiers sans nous être d'abord débarrassés des derniers. »

Les exécutions de Septembre étaient à la fois un acte de guerre contre les ennemis intérieurs, un acte politique contre les manœuvres des hommes au pouvoir et un acte de vengeance contre les classes oppressives. Est-ce qu'au cours d'une période de lutte révolutionnaire violente ce n'était pas cela un acte de justice populaire, en première approximation, du moins : une réplique à l'oppression, stratégiquement utile et politiquement nécessaire ? Or les exécutions n'avaient pas plutôt commencé en Septembre que des personnes issues de la Commune de Paris, ou proches d'elle, sont intervenus et ont organisé la scène du tribunal : juges derrière une table, représentant une instance tierce entre le peuple qui « crie vengeance » et les accusés qui sont « coupables » ou « innocents » ; interrogatoires pour établir la « vérité » ou obtenir l'« aveu » ; délibérations pour savoir ce qui est « juste » ; instance qui est imposée à tous par voie autoritaire. Est-ce qu'on ne voit pas réapparaître là l'embryon même fragile d'un appareil d'État ? La possibilité d'une oppression de classe ? Est-ce que l'établissement d'une instance neutre entre le peuple et ses ennemis, et susceptible d'établir le partage entre le vrai et le faux, le coupable et l'innocent, le juste et l'injuste, n'est pas une manière de s'opposer à la justice populaire ? Une manière de la désarmer dans sa lutte réelle au profit d'un arbitrage idéal ? C'est pourquoi je me demande si le tribunal, au lieu d'être une forme de la justice populaire, n'en est pas la première déformation.

V: Oui, mais prends des exemples tirés non pas de la révolution bourgeoise, mais d'une révolution prolétarienne. Prends la Chine : la première étape, c'est la révolutionnarisation idéologique des masses, les villages qui se soulèvent, les actes justes des masses paysannes contre leurs ennemis : exécutions de despotes, ripostes de toutes sortes à toutes les exactions subies pendant des siècles, etc. Les exécutions d'ennemi du peuple se développent, et on sera d'accord pour dire que ce sont des actes de justice populaire. Tout cela, c'est bien : l'œil du paysan voit juste et tout va très bien dans les campagnes. Mais, quand arrive un stade ultérieur, au moment de la formation d'une Armée rouge, il n'y a plus simplement en présence les masses qui se soulèvent et leurs ennemis, mais il y a les masses, leurs ennemis et un instrument d'unification des masses qui est l'Armée rouge. À ce moment-là, tous les actes de justice populaire sont soutenus et disciplinés. Et il faut des juridictions pour que les différents actes possibles de vengeance soient conformes au droit, à un droit du peuple qui n'a plus rien à voir avec les vieilles juridictions féodales. Il faut être sûr que telle exécution, tel acte de vengeance ne seront pas un règlement de compte, donc purement et simplement la revanche d'un égoïsme sur tous les appareils d'oppression également fondés sur l'égoïsme. Dans cet exemple, il y a bien ce que tu appelles une instance tierce entre les masses et leurs oppresseurs directs. Est-ce que tu maintiendrais qu'à ce

moment-là le tribunal populaire non seulement n'est pas une forme de justice populaire, mais est une déformation de populaire ?

M: Es-tu sûr que dans ce cas une instance tierce est venue se glisser entre les masses et leurs oppresseurs ? Je ne pense pas : au contraire, je dirais que ce sont les masses elles-mêmes qui sont venues comme intermédiaire entre quelqu'un qui se serait détaché des masses, de leur volonté, pour assouvir une vengeance individuelle, et quelqu'un qui aurait bien été l'ennemi du peuple mais ne serait visé par l'autre qu'en tant qu'ennemi personnel... Dans le cas que je cite, le tribunal populaire, tel qu'il a fonctionné sous la Révolution, tendait à être une instance tierce d'ailleurs bien déterminée socialement ; elle représentait une frange entre la bourgeoisie au pouvoir et la plèbe parisienne, une petite bourgeoisie faite de petits propriétaires, petits commerçants, artisans. Als se sont placés en intermédiaires, als ont fait fonctionner un tribunal médiateur, et als se sont référés pour le faire fonctionner à une idéologie qui était jusqu'à un certain point l'idéologie de la classe dominante, à ce qu'il était « bien » et « pas bien » de faire ou d'être. C'est pourquoi, dans ce tribunal populaire, als n'ont pas seulement condamné des prêtres réfractaires ou des gens compromis dans l'affaire du 10 Août — en nombre assez limité — mais als ont tué des galériens, c'est-à-dire des gens condamnés par les tribunaux d'Ancien Régime, als ont tué des prostituées, etc, et on voit bien alors qu'ils ont repris la place « médiane » de l'instance judiciaire, telle qu'elle avait fonctionné sous l'Ancien Régime. Là où il y avait riposte des masses à ceux qui étaient leurs ennemis, ils ont substitué le fonctionnement d'un tribunal et une bonne part de son idéologie.

V: C'est pour cela qu'il est intéressant de comparer les exemples de tribunaux pendant la révolution bourgeoise avec des exemples de tribunaux pendant la révolution prolétarienne. Ce que tu as décrit, c'est simplement ceci : entre les masses fondamentales, la plèbe d'alors et puis leurs ennemis, il y avait une classe, la petite bourgeoisie (une tierce classe) qui s'est interposée, qui a pris à la plèbe quelque chose, à la classe qui devenait dominante quelque chose d'autre ; elle a ainsi joué son rôle de classe médiane, elle a fusionné ces deux éléments et ça a donné ce tribunal populaire qui est, au regard du mouvement de justice populaire qui se faisait par la plèbe, un élément de répression intérieure, donc une déformation de la justice populaire. Si donc tu as un élément tiers, cela ne vient pas du tribunal, cela vient de la classe qui dirigeait ces tribunaux, c'est-à-dire la petite bourgeoisie.

M: Je voudrais jeter un coup d'œil en arrière sur l'histoire de l'appareil d'État judiciaire. Au Moyen Âge, on est passé d'un tribunal arbitral (auquel on avait recours de consentement mutuel, pour mettre fin à un litige ou à une guerre privée, et qui, n'était en aucune manière un organisme

permanent de pouvoir) à un ensemble d'institutions stables, spécifiques, intervenant de manière autoritaire et dépendant du pouvoir politique (ou en tout cas contrôlé par lui). Cette transformation s'est faite en prenant appui sur deux processus. Le premier a été la fiscalisation de la justice : par le jeu des amendes, des confiscations, des saisies, des frais de justice, des ratifications de toutes sortes, rendre la justice était profitable ; après la dislocation de l'État carolingien, la justice est devenue entre les mains des seigneurs non seulement un instrument d'appropriation, un moyen de coercition, mais très directement une ressource ; elle produisait un revenu à côté de la rente féodale, ou plutôt qui faisait partie de la rente féodale. Les justices, c'étaient des ressources, c'étaient des propriétés. Elles faisaient des biens qu'on échangeait, qui circulaient, qu'on vendait ou dont on héritait, avec les fiefs ou parfois à côté d'eux. Les justices faisaient partie de la circulation des richesses et du prélèvement féodal. Du côté de ceux qui les possédaient, elles étaient un droit (à côté du cens, de la mainmorte, de la dime, du tonlieu, des banalités, etc.) ; et du côté des justiciables, elles prenaient l'allure d'une redevance non régulière, mais à laquelle, dans certains cas, il fallait bien se plier. Le fonctionnement archaïque de la justice s'inverse : il semble que plus anciennement la justice était un droit du côté des justiciables (droit de demander justice s'ils en sont d'accord), et un devoir du côté des arbitres (obligation de mettre en œuvre son prestige, son autorité, sa sagesse, son pouvoir politico-religieux) ; désormais, il va devenir droit (lucratif) du côté du pouvoir, obligation (coûteuse) du côté des subordonnés. On saisit là le croisement avec le second processus dont je parlais tout à l'heure : le lien croissant entre la justice et la force armée. Substituer aux guerres privées une justice obligatoire et lucrative, imposer une justice où on est à la fois juge, partie et fisc, à la place des transactions et compositions, imposer une justice qui assure, garantit et augmente dans des proportions notables le prélèvement sur le produit du travail implique qu'on dispose d'une force de contrainte. On ne peut l'imposer que par une coercition armée : là où le suzerain est militairement assez fort pour imposer sa « paix », il peut y avoir prélèvement fiscal et juridique. Devenues sources de revenus, les justices suivirent le mouvement de division des propriétés privées. Mais, appuyées sur la force armée, elles en suivirent la concentration progressive. Double mouvement qui a conduit au résultat « classique » lorsque au XIV^e siècle la féodalité a dû faire face aux grandes révoltes paysannes et urbaines, elle a cherché appui sur un pouvoir, une armée, une fiscalité centralisés ; et du coup sont apparus, avec le Parlement, les procureurs du roi, les poursuites d'office, la législation contre les mendians, vagabonds, oisifs, et bientôt les premiers rudiments de police, une justice centralisée : l'embryon d'un appareil d'État judiciaire, qui coiffait, doublait, contrôlait les justices féodales, avec leur fiscalité, mais leur permettait de fonctionner. Est apparu ainsi un ordre « judiciaire »

qui s'est présenté comme l'expression de la puissance publique : arbitre à la fois neutre et autoritaire, chargé en même temps de résoudre « justement » les litiges et d'assurer « autoritairement » l'ordre public. C'est sur ce fond de guerre sociale, de prélèvement fiscal et de concentration des forces armées que s'est établi l'appareil judiciaire. On comprend pourquoi en France et, je crois, dans l'Europe occidentale, l'acte de justice populaire est profondément anti-judiciaire et opposé à la forme même du tribunal. Dans les grandes séditions depuis le XIV^e siècle, on s'en prend régulièrement aux agenz de la justice, au même titre qu'aux agenz de la fiscalité et, d'une façon générale, aux agenz du pouvoir : on va ouvrir les prisons, chasser les juges et fermer le tribunal. La justice populaire reconnaît dans l'instance du judiciaire un appareil d'État représentant de la puissance publique, et instrument du pouvoir de classe. Je voudrais avancer une hypothèse, mais dont je ne suis pas sûr : il me semble qu'un certain nombre d'habitudes propres à la guerre privée, un certain nombre de vieux rites appartenant à la justice « préjudiciaire » se sont conservés dans les pratiques de justice populaire : c'était, par exemple, un vieux geste germanique que de planter sur un pieu, pour l'exposer en public, la tête d'un ennemi tué régulièrement, « juridiquement » au cours d'une guerre privée ; la destruction de la maison, ou du moins l'incendie de la charpente et le sac du mobilier, est un rite ancien corrélatif de la mise hors la loi ; or ce sont ces actes antérieurs à l'instauration du judiciaire qui revivent régulièrement dans les séditions populaires. Autour de la Bastille prise, on promène la tête de Delaunay ; autour du symbole de l'appareil répressif tourne, avec ses vieux rites ancestraux, une pratique populaire qui ne se reconnaît aucunement dans les instances judiciaires. Il me semble que l'histoire de la justice comme appareil d'État permet de comprendre pourquoi, en France du moins, les actes de justice réellement populaires tendent à échapper au tribunal ; et pourquoi, au contraire, chaque fois que la bourgeoisie a voulu imposer à la sédition du peuple la contrainte d'un appareil d'État, on a instauré un tribunal : une table, un président, des assesseurs ; en face, les deux adversaires. Ainsi, le judiciaire réapparaît. Voilà comment je vois les choses.

V: Oui, tu les vois jusqu'en 1789, mais ce qui m'intéresse, c'est la suite. Tu as décrit la naissance d'une idée de classe et comment cette idée de classe se matérialise dans des pratiques et des appareils. Je comprends parfaitement que, dans la Révolution française, le tribunal a pu être un instrument de déformation et de répression indirecte des actes de justice populaire de la plèbe. Si je le comprends, c'est, on le voit, qu'il y avait plusieurs classes sociales en jeu, d'un côté la plèbe, de l'autre les traîtres à la nation et à la révolution, et, entre les deux, une classe qui a essayé de jouer au maximum le rôle historique qu'elle pouvait jouer. Donc, ce que je peux tirer de cet exemple, ce ne sont pas des conclusions définitives

sur la forme du tribunal populaire — de toute façon, pour nous, il n'y a pas de formes au-dessus du devenir historique —, mais tout simplement comment la petite bourgeoisie en tant que classe a pris un petit bout d'idée à la plèbe, puis, dominée qu'elle est, surtout à cette époque, par les idées de la bourgeoisie, a écrasé les idées tirées de la plèbe par la forme des tribunaux de l'époque. De là, je ne peux rien conclure sur la question pratique actuelle des tribunaux populaires dans la révolution idéologique présente ou, à fortiori, dans la future révolution populaire armée. Voilà pourquoi j'aimerais qu'on compare cet exemple de la Révolution française avec l'exemple que je donnais tout à l'heure de la révolution populaire armée en Chine. Tu me disais dans cet exemple, il n'y a que deux termes, les masses et leurs ennemis. Mais les masses délèguent, d'une certaine manière, une partie de leur pouvoir à un élément qui leur est profondément lié, mais qui est pourtant distinct, l'Armée rouge populaire. Or cette constellation pouvoir militaire-pouvoir judiciaire que tu indiquais, tu la retrouves avec l'armée populaire, aidant les masses à organiser des jugements réguliers des ennemis de classe. Ce qui, pour moi, n'a rien d'étonnant dans la mesure où l'armée populaire est un appareil d'État. Alors, je te poserai la question : est-ce que tu ne rêves pas de la possibilité de passer de l'oppression actuelle au communisme sans une période de transition — ce qu'on appelle traditionnellement dictature du prolétariat — où tu as besoin d'appareils d'État d'un type nouveau, dont nous devons dégager le contenu. Est-ce que ce n'est pas cela qu'il y a derrière ton refus systématique de la forme du tribunal populaire ?

M : Es-tu sûr qu'il s'agisse de cette simple forme du tribunal ? Je ne sais pas comment cela se passe en Chine, mais regardons un peu méticuleusement ce que signifie la disposition spatiale du tribunal, la disposition des gens qui sont dans ou devant un tribunal. Cela implique à tout le moins une idéologie. Qu'est-ce que cette disposition ? Une table ; derrière cette table, qui les met à distance des deux plaideurs, des tiers qui sont les juges ; leur position indique premièrement qu'ils sont neutres par rapport à l'un et à l'autre ; deuxièmement, ça implique que leur jugement n'est pas déterminé par avance, qu'il va s'établir après enquête par l'audition des deux parties, en fonction d'une certaine norme de vérité et d'un certain nombre d'idées sur le juste et l'injuste, et, troisièmement, que leur décision aura force d'autorité. Voilà ce que veut dire, finalement, cette simple disposition spatiale. Or cette idée qu'il peut y avoir des gens qui sont neutres par rapport aux deux parties, qu'ils peuvent les juger en fonction d'idées de justice qui valent absolument, et que leurs décisions doivent être exécutées, je crois que ça va tout de même très loin et cela paraît très étranger à l'idée même d'une justice populaire. Dans le cas d'une justice populaire, tu n'as pas trois éléments, tu as les masses et leurs ennemis. Ensuite, les masses, quand elles reconnaissent en quelqu'un un ennemi, quand elles

décident de châtier cæt ennemix — ou de læ rééduquer — ne se réfèrent pas à une idée universelle abstraite de justice, elles se réfèrent seulement à leur propre expérience, celle des dommages qu'elles ont subis, de la manière dont elles ont été lésées, dont elles ont été opprimées ; et, enfin, leur décision n'est pas une décision d'autorité, c'est-à-dire qu'elles ne s'appuient pas sur un appareil d'État qui a la capacité de faire valoir des décisions, elles l'exécutent purement et simplement. Donc, j'ai tout à fait l'impression que l'organisation, en tout cas occidentale, du tribunal doit être étrangère à ce qu'est la pratique de la justice populaire.

V: Je ne suis pas d'accord. Autant tu es concret pour toutes les révolutions jusqu'à la révolution prolétarienne, autant tu deviens complètement abstrait pour les révolutions modernes, y compris occidentales. Voilà pourquoi je change de lieu, je vais revenir à la France. À la Libération tu as eu différents actes de justice populaire. Je prends à dessein un acte équivoque de justice populaire, un acte de justice populaire réel mais équivoque, c'est-à-dire un acte manipulé en fait par l'ennemi de classe ; on en tirera la leçon générale pour préciser la critique théorique que je fais. Je veux parler des filles que l'on rasait parce qu'elles avaient couché avec les Boches. D'une certaine manière, c'est un acte de justice populaire de fait, le commerce au sens le plus charnel du terme avec le Boche, c'est quelque chose qui blesse la sensibilité physique du patriotisme ; là, tu as vraiment un dommage physique et moral à l'égard du peuple. Pourtant, c'est un acte équivoque de justice populaire. Pourquoi ? Parce que, tout simplement, pendant qu'on amusait le peuple à tonsurer ces femmes, les vrais collabos, les véritables traîtres restaient en liberté. On a donc laissé manipuler ces actes de justice populaire par l'ennemix, non pas le vieil ennemi en désagrégation militaire, l'occupant nazi, mais le nouvel ennemi, c'est-à-dire la bourgeoisie française à l'exception de la petite minorité trop défigurée par l'Occupation et qui ne pouvait pas trop se montrer. Quelle leçon pouvons-nous tirer de cet acte de justice populaire ? Pas du tout la thèse que le mouvement de masse serait déraisonnable, puisqu'il y a eu une raison à cet acte de riposte à l'égard des filles qui avaient couché avec des officiers allemands, mais que, si le mouvement de masse n'est pas sous orientation unifiée prolétarienne, il peut être désagréé de l'intérieur, manipulé par l'ennemi de classe. Bref, tout ne passe pas par le mouvement de masse seul. Cela veut dire qu'il existe dans les masses des contradictions. Ces contradictions au sein du peuple en mouvement peuvent parfaitement faire dévier le cours de son développement, dans la mesure où l'ennemi s'appuie sur elles. Tu as donc besoin d'une instance qui normalise le cours de la justice populaire, qui lui donne une orientation. Et ça ne peut pas être les masses directement qui le font, puisque précisément il faut que ce soit une instance qui ait la capacité de résoudre les contradictions internes aux masses. Dans l'exemple de la révolution chinoise, l'instance qui a permis

de résoudre ces contradictions, et qui a encore joué ce rôle après la prise du pouvoir d'État, au moment de la Révolution culturelle, c'est l'Armée rouge ; or l'Armée rouge est distincte du peuple, même si elle lui est liée, que le peuple aime l'armée et que l'armée aime le peuple. Tous les chinois ne participaient pas et ne participent pas non plus aujourd'hui à l'Armée rouge. L'Armée rouge, c'est une délégation de pouvoir du peuple, ça n'est pas le peuple lui-même. C'est pourquoi aussi il y a toujours la possibilité d'une contradiction entre l'armée et le peuple, et il y aura toujours une possibilité de répression de cet appareil d'État sur les masses populaires, ce qui ouvre la possibilité et la nécessité de toute une série de révolutions culturelles précisément pour abolir les contradictions devenues antagoniques entre ces appareils d'État que sont l'armée, le parti ou l'appareil administratif et les masses populaires. Donc, je serais contre les tribunaux populaires, je les trouverais complètement inutiles si les masses étaient un tout homogène une fois qu'elles se mettaient en mouvement, donc, en clair, s'il n'y avait pas besoin, pour développer la révolution, d'instruments de discipline, de centralisation, d'unification des masses. Bref, je serais contre les tribunaux populaires, si je ne pensais pas que, pour faire la révolution, il fallait un parti, et, pour que la révolution se poursuive, un appareil d'État révolutionnaire. Quant à l'objection que tu as formulée à partir de l'analyse des dispositions spatiales du tribunal, j'y réponds de la manière suivante : d'une part, nous ne sommes contrainz par aucune forme au sens formel de disposition spatiale — d'aucun tribunal. L'un des meilleurs tribunaux de la Libération, c'est celui de Badin : des centaines de mineurs avaient décidé d'exécuter un « Boche », c'est-à-dire un collaborateur ; ils l'avaient mis sur la grande place pendant sept jours ; tous les jours, ils arrivaient, disaient : « On va l'exécuter », puis repartaient ; le gars était toujours là, on ne l'exécutait toujours pas ; à ce moment-là, il y a je ne sais trop quelle autorité branlante qui existait encore dans le coin, qui a dit : « Finissez-en, les gars, tuez-le ou libérez-le, ça ne peut plus durer comme ça », et ils ont dit « D'accord, allez-y camarades, on l'exécute » et ils l'ont mis en joue et ont tiré, et le collabo, avant de crever, a crié : « Heil Hitler ! », ce qui a permis à tous de dire que le jugement était juste... Dans ce cas, il n'y avait pas la disposition spatiale que tu décris. Quelles formes doit prendre la justice sous la dictature du prolétariat, c'est une question qui n'est pas réglée, même en Chine. On est encore à la phase d'expérimentation, et il y a une lutte de classe sur la question du judiciaire. Cela te montre qu'on ne va pas reprendre la table, les assesseurs, etc. Mais, là, j'en reste à l'aspect superficiel de la question. Ton exemple allait beaucoup plus loin. Il portait sur la question de la « neutralité » : dans la justice populaire, qu'advient-il de cet élément tiers, donc nécessairement neutre et qui serait détenteur d'une vérité différente de celle des masses populaires, constituant par là même un écran ?

M: J'ai dégagé trois éléments : 1° un élément tiers ; 2° la référence à une idée, une forme, une règle universelle de justice ; 3° une décision avec pouvoir exécutoire ; ce sont les trois caractères du tribunal que la table manifeste de façon anecdotique dans notre civilisation.

V: L'élément « tiers », dans le cas de la justice populaire, c'est un appareil d'État révolutionnaire — par exemple, l'Armée rouge au début de la Révolution chinoise. En quel sens c'est un élément tiers, détenteur d'un droit et d'une vérité, voilà ce qu'il faut expliciter. Il y a les masses, il y a cet appareil d'État révolutionnaire et il y a l'ennemi. Les masses vont exprimer leurs griefs et ouvrir le dossier de toutes les exactions, de tous les dommages causés par l'ennemi ; l'appareil d'État révolutionnaire va enregistrer ce dossier, l'ennemi va intervenir pour dire : je ne suis pas d'accord là-dessus. Or la vérité dans les faits peut être établie. Si l'ennemi a vendu trois patriotes et que toute la population de la commune est là, mobilisée pour le jugement, le fait doit pouvoir être établi. S'il ne l'est pas, c'est qu'il y a un problème, si on ne parvient pas à démontrer qu'il a commis telle ou telle exaction, le moins qu'on puisse dire, c'est que la volonté de l'exécuter n'est pas un acte de justice populaire, mais un règlement de comptes opposant une petite catégorie des masses avec des idées égoïstes à cet ennemi, ou ce prétendu ennemi. Une fois que cette vérité-là est établie, le rôle de l'appareil d'État révolutionnaire n'est pas terminé. Déjà, dans l'établissement de la vérité dans les faits, il a un rôle puisqu'il permet à toute la population mobilisée d'ouvrir le dossier des crimes de l'ennemi, mais son rôle ne s'arrête pas là, il peut encore apporter quelque chose dans la discrimination au niveau des condamnations ; soit la patronne d'une boîte moyenne : on peut établir la vérité dans les faits, à savoir qu'il a exploité les ouvriers abominablement, qu'il est responsable de pas mal d'accidents du travail ; va-t-on l'exécuter ? Supposons qu'on veuille rallier pour les besoins de la révolution cette bourgeoisie moyenne, qu'on dise qu'il ne faut exécuter que la toute petite poignée d'archicriminels ; en établissant pour cela des critères objectifs, on ne l'exécutera pas, alors que les ouvriers de la boîte dont les copains et copines ont été tués ont une haine formidable de leur patronne et voudraient peut-être l'exécuter. Cela peut constituer une politique tout à fait juste, comme, par exemple, pendant la Révolution chinoise, la limitation consciente des contradictions entre les ouvriers et la bourgeoisie nationale. Je ne sais pas si cela se passera comme cela ici, je vais te donner un exemple fictif : il est vraisemblable qu'on ne liquidera pas tous les patrons, surtout dans un pays comme la France où il y a beaucoup de petites et moyennes entreprises cela ferait trop de monde... Tout cela revient à dire que l'appareil d'État révolutionnaire apporte au nom des intérêts d'ensemble qui priment ceux de telle usine ou de tel village un critère objectif pour la sentence ; je reviens toujours à l'exemple des débuts de la Révolution chinoise. À un certain moment

il était juste de s'attaquer à touz les propriétaires fonciers, à d'autres moments, il y avait des propriétaires fonciers qui étaient patriotes, il ne fallait pas les toucher et il fallait éduquer les paysanz, donc aller contre leurs tendances naturelles à l'égard de ces propriétaires fonciers.

M: Le processus que tu as décrit me parait tout à fait étranger à la forme même du tribunal. Quel est le rôle de cet appareil d'État révolutionnaire représenté par l'armée chinoise ? Est-ce que son rôle, c'est, entre les masses qui représentent une certaine volonté, ou un certain intérêt, et un individu qui représente un autre intérêt, ou une autre volonté, de choisir entre les deux d'un côté plutôt que de l'autre ? Évidemment non, car il s'agit d'un appareil d'État qui, de toute façon, est issu des masses, qui est contrôlé par les masses et qui continue à l'être, qui a effectivement un rôle positif à jouer, non pas pour faire la décision entre les masses et leurs ennemiz, mais pour assurer l'éducation, la formation politique, l'élargissement de l'horizon et de l'expérience politique des masses. Et là, le travail de cet appareil d'État, sera-t-il d'imposer une sentence ? Pas du tout, mais d'éduquer les masses et la volonté des masses de manière que ce soient les masses elles-mêmes qui viennent dire : « En effet, nous ne pouvons pas tuer cæt human », ou : « En effet, nous devons læ tuer ». Tu vois bien que ce n'est pas du tout le fonctionnement du tribunal tel qu'il existe dans notre société actuelle en France, qui est d'un type entièrement différent, où ce n'est pas l'une des parties qui contrôle l'instance judiciaire et où l'instance judiciaire de toute façon n'éduque pas. Pour revenir à l'exemple que tu donnais, si les gens se sont précipités sur les femmes pour les tondre, c'est parce qu'on a subtilisé aux masses les collaborateurs qui auraient été les ennemiz naturels et sur lesquels on aurait exercé la justice populaire, on les a subtilisés en disant : « Oh, çauz-là sont trop coupables, nous allons les traduire devant un tribunal », on les a mis en prison et on les a traduits devant un tribunal, qui, bien entendu, les a acquittés. Dans ce cas-là, le tribunal a joué le rôle d'alibi par rapport à des actes de justice populaire. Maintenant, j'en viens au fond de ma thèse. Tu parles des contradictions au sein des masses et tu dis qu'il est besoin d'un appareil d'État révolutionnaire pour aider les masses à les résoudre. D'accord, je ne sais pas ce qui s'est passé en Chine ; peut-être l'appareil judiciaire était-il comme dans les États féodaux un appareil extrêmement souple, peu centralisé, etc. Dans les sociétés comme la nôtre, au contraire, l'appareil de justice a été un appareil d'État extrêmement important, dont l'histoire a toujours été masquée. On fait l'histoire du droit, on fait l'histoire de l'économie, mais l'histoire de la justice, de la pratique judiciaire, de ce qu'a été effectivement un système pénal, de ce qu'ont été les systèmes de répression, cela, on en parle rarement. Or je crois que la justice comme appareil d'État a eu une importance dans l'histoire absolument capitale. Le système pénal a eu pour fonction d'introduire un certain nombre de contradictions au sein

des masses et une contradiction majeure qui est celle-ci ; opposer les ans aux autres les plébéienz prolétarisæs et les plébéienz non prolétarisæs. À partir d'une certaine époque, le système pénal, qui avait essentiellement une fonction fiscale au Moyen Âge, s'est adonné à la lutte anti-séditieuse. La répression des révoltes populaires avait surtout été jusque-là une tâche militaire. Elle a été ensuite assurée, ou plutôt prévenue, par un système complexe justice-police-prison. C'est un système qui a, au fond, un triple rôle ; et, selon les époques, selon l'état des luttes et la conjoncture, c'est tantôt un aspect, tantôt l'autre qui l'emporte. D'une part, il est un facteur de « prolétarianisation » : il a pour rôle de contraindre le peuple à accepter son statut de prolétaire et les conditions d'exploitation du prolétariat. C'est parfaitement clair depuis la fin du Moyen Âge jusqu'au XVIII^e siècle ; toutes les lois contre les mendians, les vagabonds et les oisifs, tous les organes de police destinés à les chasser, les contraignaient — et c'était bien là leur rôle — à accepter, là où ils étaient, les conditions qu'on leur faisait et qui étaient extrêmement mauvaises. S'ils les refusaient, ils s'en allaient, s'ils mendiaient ou « ne faisaient rien », c'était l'emprisonnement et souvent le travail forcé. D'autre part, ce système pénal portait, d'une façon privilégiée, sur les éléments les plus mobiles, les plus agités, les « violents » de la plèbe ; ceux qui étaient les plus prêts à passer à l'action immédiate et armée ; entre le fermier endetté contraint de quitter sa terre, le paysan qui fuyait le fisc, l'ouvrier banni pour vol, le vagabond ou le mendiant qui refusait de curer les fossés de la ville, ceux qui vivaient de maraude dans les champs, les petits voleurs et les brigands de grand chemin, ceux qui, par groupes armés, s'attaquaient au fisc ou, d'une façon générale, aux agents de l'État, et ceux enfin qui, les jours d'émeute dans les villes ou dans les campagnes, portaient les armes et le feu, il y avait toute une concertation, tout un réseau de communications où les individus échangeaient leur rôle. C'étaient ces gens « dangereux » qu'il fallait mettre à part (en prison, à l'hôpital général, aux galères, aux colonies), pour qu'ils ne puissent servir de fer de lance aux mouvements de résistance populaire. Cette peur était grande au XVIII^e siècle, elle a été plus grande encore après la Révolution et au moment de toutes les secousses du XIX^e siècle. Troisième rôle du système pénal : faire apparaître, aux yeux du prolétariat, la plèbe non prolétarisée comme marginale, dangereuse, immorale, menaçante pour la société tout entière, la lie du peuple, le rebut, la « pègre » ; il s'agit pour la bourgeoisie d'imposer au prolétariat par la voie de la législation pénale, de la prison, mais aussi des journaux, de la « littérature », certaines catégories de la morale dite « universelle » qui serviront de barrière idéologique entre lui et la plèbe non prolétarisée ; toute la figuration littéraire, journalistique, médicale, sociologique, anthropologique du criminel (dont on a eu tout l'exemple dans la seconde moitié du XIX^e siècle et au début du XX^e siècle) joue ce rôle. Enfin, la séparation que le système pénal opère et maintient entre

le prolétariat et la plèbe non prolétarisée, tout le jeu des pressions qu'il exerce sur celle-ci permettent à la bourgeoisie de se servir de certains de ces éléments plébéiens contre le prolétariat ; elle fait appel à eux à titre de soldats, de policiers, de trafiquants, d'hommes de main et les utilise pour la surveillance et la répression du prolétariat (il n'y a pas que les fascismes qui en aient donné des exemples). À première vue, ce sont là au moins quelques-uns des modes selon lesquels fonctionne le système pénal, comme système anti-séditieux : autant de moyens pour opposer la plèbe prolétarisée et celle qui ne l'est pas, et introduire ainsi une contradiction maintenant bien ancrée. Voilà pourquoi la révolution ne peut que passer par l'élimination radicale de l'appareil de justice, et tout ce qui peut rappeler l'appareil pénal, tout ce qui peut en rappeler l'idéologie et permettre à cette idéologie de s'insinuer subrepticement dans les pratiques populaires doit être banni. C'est pourquoi le tribunal comme forme parfaitement exemplaire de cette justice me paraît être une occasion pour l'idéologie du système pénal de se réintroduire dans la pratique populaire. C'est pourquoi je pense qu'il ne faut pas s'appuyer sur un modèle comme celui-là.

V: Tu as subrepticement oublié un siècle, le XX^e. Je te pose donc la question : la contradiction majeure au sein des masses, c'est entre les prisonniers et les ouvriers ?

M: Pas entre les prisonniers et les ouvriers ; entre la plèbe non prolétarisée et les prolétaires, ça a été l'une des contradictions. L'une des contradictions importantes, dans laquelle la bourgeoisie a vu pendant longtemps, et surtout depuis la Révolution française, l'un de ses moyens de protection ; pour elle, le danger majeur contre lequel elle devait se prémunir, ce qu'il lui fallait à tout prix éviter, c'était la sédition, c'était le peuple armé, c'était les ouvriers dans la rue et la rue à l'assaut du pouvoir. Et elle pensait reconnaître, dans la plèbe non prolétarisée, dans les plébéiens qui refusaient le statut de prolétaires ou çaüz qui en étaient excluz, le fer de lance de l'émeute populaire. Elle s'était donc donné un certain nombre de procédés pour séparer la plèbe prolétarisée de la plèbe non prolétarisée. Et, aujourd'hui, ces moyens lui font défaut — lui ont été ou lui sont arrachés. Ces trois moyens, ce sont, c'étaient l'armée, la colonisation, la prison. (Bien sûr, la séparation plèbe/prolétariat et la prévention anti-séditieuse n'étaient que l'une de leurs fonctions). L'armée, avec son système des remplaçants, assurait un prélèvement notable, surtout dans la population paysanne qui était en surnombre à la campagne et qui ne trouvait pas de travail en ville, et c'était cette armée qu'on faisait donner le cas échéant contre les ouvriers. Entre l'armée et le prolétariat, la bourgeoisie a cherché à maintenir une opposition, qui a joué souvent, qui a été déjouée parfois, quand les soldats refusaient de marcher ou de tirer.

La colonisation a constitué un autre prélèvement, les gens qu'on envoyait là-bas n'y recevaient pas un statut de prolétaire ; ils servaient de cadres, d'agens d'administration, d'instruments de surveillance et de contrôle sur les colonisés. Et c'est sans doute pour éviter qu'entre ces « petits Blancs » et les colonisés se noue une alliance qui aurait été sur place aussi dangereuse que l'unité prolétarienne en Europe qu'on les dotait d'une solide idéologie raciste ; attention, vous allez chez les anthropophages. Quant au troisième prélèvement, il était opéré par la prison, et, autour d'elle et de ceux qui y vont ou qui en sortent, la bourgeoisie a construit une barrière idéologique (concernant le crime, le criminel, le vol, la pègre, les dégénérés, la sous-humanité) qui a partie liée avec le racisme. Seulement voilà, la colonisation n'est plus possible sous sa forme directe. L'armée ne peut plus jouer le même rôle qu'autrefois. Par conséquent, renforcement de la police, « surcharge » du système pénitentiaire qui doit à lui tout seul remplir toutes ces fonctions. Le quadrillage policier quotidien, les commissariats de police, les tribunaux (et singulièrement ceux de flagrant délit), les prisons, la surveillance post-pénale, toute la série des contrôles que constituent l'éducation surveillée, l'assistance sociale, les « foyers » doit jouer sur place l'un des rôles que jouaient l'armée et la colonisation en déplaçant les individus et en les expatriant. Dans cette histoire, la Résistance, la guerre d'Algérie, Mai 68 ont été des épisodes décisifs, c'était la réapparition, dans les luttes, de la clandestinité, des armes et de la rue ; c'était, d'autre part, la mise en place d'un appareil de combat contre la subversion intérieure (appareil renforcé à chaque épisode, adapté et perfectionné, mais bien sûr jamais épuré) ; appareil qui fonctionne « en continuité » depuis trente ans maintenant. Disons que les techniques utilisées jusqu'en 1940 s'appuyaient surtout sur la politique impérialiste (armée/colonie) ; celles qui sont utilisées depuis se rapprochent plus du modèle fasciste (police, quadrillage intérieur, enfermement).

V : Tu n'as cependant pas répondu à ma question qui était est-ce que c'est cela la contradiction majeure au sein du peuple ?

M : Je ne dis pas que c'est la contradiction majeure.

V : Tu ne le dis pas, mais l'histoire que tu fais est éloquente : la sédition vient de la fusion de la plèbe prolétarisée et de la plèbe non prolétarisée. Tu nous as décrit tous les mécanismes pour inscrire une ligne de partage entre la plèbe prolétarisée et la plèbe non prolétarisée. C'est clair, une fois qu'il y a cette ligne de partage, il n'y a pas sédition, une fois qu'il y a le rétablissement de la fusion, il y a sédition. Tu as beau dire que ce n'est pas pour toi la contradiction majeure, toute l'histoire que tu fais démontre que c'est la contradiction majeure. Je ne vais pas te répondre sur le XX^e siècle. Je vais rester dans le XIX^e, tout en apportant un petit

complément historique, un complément un peu contradictoire, tiré d'un texte d'Engels sur l'avènement de la grande industrie moderne². Engels disait que la première forme de révolte du prolétariat moderne contre la grande industrie, c'est la criminalité, c'est-à-dire les ouvriers qui tuaient les patrons. Il ne cherchait pas les présupposés et toutes les conditions de fonctionnement de cette criminalité, il ne faisait pas l'histoire de l'idée pénale ; il parlait du point de vue des masses, et non pas du point de vue des appareils d'État, et il disait : la criminalité, c'est une première forme de révolte, puis, très rapidement, il montrait qu'elle était très embryonnaire et pas très efficace ; la seconde forme, qui est déjà supérieure, c'est le bris des machines. Là non plus ça ne va pas très loin, car, une fois que tu as brisé les machines, tu en as d'autres. Cela touchait un aspect de l'ordre social, mais n'attaquait pas les causes. Là où la révolte prend une forme consciente, c'est lorsque se constitue l'association, le syndicalisme dans son sens originel. L'association, c'est la forme supérieure de la révolte du prolétariat moderne, parce que ça résout la contradiction majeure dans les masses qui est l'opposition des masses entre elles du fait du système social et de son cœur, le mode de production capitaliste. C'est, nous dit Engels, simplement la lutte contre la concurrence entre ouvriers, donc l'association, dans la mesure où elle réunit les ouvriers entre eux, qui permet de reporter la concurrence au niveau de la concurrence entre les patrons. C'est ici que se situent les premières descriptions qu'il fait des luttes syndicales pour le salaire ou pour la réduction de la journée de travail. Ce petit complément historique me conduit à dire que la contradiction majeure dans les masses oppose l'égoïsme au collectivisme, la concurrence à l'association, et c'est quand tu as l'association, c'est-à-dire la victoire du collectivisme sur la concurrence, que tu as la masse ouvrière, donc la plèbe prolétarisée qui entre en fusion, et qu'il y a un mouvement de masse. C'est à ce moment-là seulement que la première condition de possibilité de la subversion, de la sédition est réunie ; la seconde, c'est que cette masse s'empare de tous les sujets de révolte de tout le système social, et pas simplement de l'atelier ou de l'usine, pour occuper le terrain de la sédition, et c'est là que tu trouveras, de fait, la jonction avec la plèbe non prolétarisée, tu trouveras la fusion aussi avec d'autres classes sociales, les jeunes intellectuels ou la petite bourgeoisie laborieuse, les petits commerçants, dans les premières révolutions du XIX^e.

M : Je n'ai pas dit, je crois, que c'était la contradiction fondamentale. J'ai voulu dire que la bourgeoisie voyait dans la sédition le danger principal. C'est ainsi que la bourgeoisie voit les choses ; ce qui ne veut pas dire que les choses se passeront comme elle le redoute et que la jonction du prolétariat et d'une plèbe marginale allait provoquer la révolution. Ce que tu viens de rappeler à propos d'Engels, j'y souscrirai pour une grande part. Il semble bien, en effet, qu'à la fin du XVIII^e siècle et au début du XIX^e

siècle la criminalité ait été perçue, dans le prolétariat lui-même comme une forme de lutte sociale. Quand on en arrive à l'association comme forme de lutte, la criminalité n'a plus exactement ce rôle ; ou plutôt, la transgression des lois, ce renversement provisoire, individuel, de l'ordre et du pouvoir que constitue la criminalité, ne peut plus avoir la même signification ni la même fonction dans les luttes. Il faut remarquer que la bourgeoisie, obligée de reculer devant ces formes d'association du prolétariat, a fait tout ce qu'elle a pu pour détacher cette force nouvelle d'une fraction du peuple considérée comme violente, dangereuse, irrespectueuse de la légalité, prête par conséquent à la sédition. Parmi tous les moyens mis en œuvre, il y en a eu de très grands (comme la morale de l'école primaire, ce mouvement qui faisait passer toute une éthique dans l'alphabétisation, la loi sous la lettre) ; il y en a eu de tout petits, de minuscules et horribles machiavélismes (tant que les syndicats n'ont pas eu la personnalité juridique, le pouvoir s'ingéniait à les noyauter par des gens qui un beau jour s'en allaient avec la caisse ; il était impossible aux syndicats de porter plainte ; d'où réaction de haine contre les volaires, désir d'être protégé par la loi, etc.).

V: Je suis obligé d'apporter un correctif, pour préciser et dialectiser un peu ce concept de plèbe non prolétarisée. La rupture principale, majeure, qu'institue le syndicat, et qui va être la cause de sa dégénérescence, ce n'est pas entre la plèbe prolétarisée — au sens de prolétariat installé, institué — et le lumpenproletariat, c'est-à-dire, au sens strict, le prolétariat marginalisé, éjecté hors du prolétariat. La principale rupture, elle est entre une minorité ouvrière et la grande masse ouvrière, c'est-à-dire la plèbe qui se prolétarise : cette plèbe, c'est l'ouvrier qui vient de la campagne, ce n'est pas le voyou, le brigand, le bagarreur.

M: Je crois n'avoir jamais, dans ce que je viens de dire, essayé de montrer que c'était là une contradiction fondamentale. J'ai décrit un certain nombre de facteurs et d'effets, j'ai essayé de montrer comment ils s'enchaînaient et comment le prolétariat avait pu, jusqu'à un certain point, pactiser avec l'idéologie morale de la bourgeoisie.

V: Tu dis : c'est un facteur parmi d'autres, ce n'est pas la contradiction majeure. Mais tous tes exemples, toute l'histoire des mécanismes que tu décris tendent à valoriser cette contradiction. Pour toi, le premier pacte avec le diable du prolétariat, c'est d'avoir accepté les valeurs « morales » par lesquelles la bourgeoisie instaurait la séparation entre la plèbe non prolétarisée et le prolétariat, entre les voyous et les travailleurs honnêtes. Je réponds non. Le premier pacte avec le diable des associations ouvrières, c'est d'avoir mis comme condition d'adhésion le fait d'appartenir à un mé-

tier ; c'est cela qui a permis aux premiers syndicats d'être des corporations qui excluaient la masse des ouvriers non spécialisés.

M: La condition que tu rappelles est sans doute la plus fondamentale. Mais tu vois ce qu'elle implique comme conséquence : si les ouvriers non intégrés à un métier ne sont pas présents dans les syndicats, a fortiori ceux qui ne sont pas prolétaires. Donc, une fois encore, si nous posons le problème : comment a fonctionné l'appareil judiciaire et, d'une façon générale, le système pénal ? je réponds : il a toujours fonctionné de façon à introduire des contradictions au sein du peuple. Je ne veux pas dire — ce serait aberrant — que le système pénal a introduit les contradictions fondamentales, mais je m'oppose à l'idée que le système pénal soit une vague super-structure. Il a eu un rôle constitutif dans les divisions de la société actuelle.

G: Je me demande s'il n'y a pas deux plèbes dans cette histoire-là. Est-ce qu'on peut vraiment définir la plèbe comme ceux qui refusent d'être ouvriers, avec la conséquence notamment que la plèbe aurait plutôt le monopole de la violence et les ouvriers, les prolétaires, au sens propre, une tendance à la non-violence ? Est-ce que cela n'est pas le résultat d'une vision du monde bourgeoise, en ceci qu'elle classe les ouvriers comme un corps organisé dans l'État, de même pour les paysans, etc., quant au reste, ce serait la plèbe : le reste séditieux dans ce monde pacifié, organisé qui serait le monde bourgeois dont la justice a pour mission de faire respecter les frontières ? Mais la plèbe elle-même pourrait être parfaitement prisonnière de cette vision bourgeoise des choses, c'est-à-dire se constituer comme l'autre monde. Et je ne suis pas sûr que, étant prisonnière de cette vision, son autre monde ne soit pas la re-duplication du monde bourgeois. Bien sûr, pas complètement, parce qu'il y a des traditions, mais en partie. De plus, il y a encore un autre phénomène : ce monde bourgeois, stable avec séparations, où règne la justice qu'on connaît, il n'existe pas. Est-ce que, derrière l'opposition du prolétariat et d'une plèbe ayant le monopole de la violence, il n'y a pas la rencontre entre le prolétariat et la paysannerie, non pas la paysannerie « sage », mais la paysannerie en révolte latente. Est-ce que ce qui menace la bourgeoisie, ce n'est pas plutôt la rencontre des ouvriers et des paysans ?

M: Je suis tout à fait d'accord avec toi pour dire qu'il faut distinguer la plèbe telle que la voit la bourgeoisie et la plèbe qui existe réellement. Mais ce que nous avons essayé de voir, c'est comment fonctionne la justice. La justice pénale n'a été produite ni par la plèbe, ni par la paysannerie, ni par le prolétariat, mais bel et bien par la bourgeoisie, comme un instrument tactique important dans le jeu de divisions qu'elle voulait introduire. Que cet instrument tactique n'ait pas tenu compte des véritables possibilités

de la révolution, c'est un fait et c'est un fait heureux. Cela est d'ailleurs naturel, puisque, comme bourgeoisie, elle ne pouvait pas avoir conscience des rapports réels et des processus réels. Et, en effet, pour parler de la paysannerie, on peut dire que les rapports ouvriers-paysans n'ont pas du tout été l'objectif du système pénal occidental au XIX^e siècle, on a l'impression que la bourgeoisie, au XIX^e siècle, a eu relativement confiance dans ses paysans.

G: Si c'est ça, il est possible que la solution réelle du problème prolétariat/plèbe passe par la capacité de résoudre la question de l'unité populaire, c'est-à-dire la fusion des méthodes de lutte prolétariennes et des méthodes de la guerre paysanne.

V: Avec cela, tu n'as pas encore résolu la question de la fusion. Il y a aussi le problème des méthodes propres à çauz qui circulent. Tu ne règles la question que par une armée.

G: Ça signifie que la solution de l'opposition prolétariat/plèbe non prolétarienne, ça implique l'attaque de l'État, l'usurpation du pouvoir d'État. C'est aussi pourquoi on a besoin de tribunaux populaires.

M: Si ce qu'on a dit est vrai, la lutte contre l'appareil judiciaire est une lutte importante — je ne dis pas une lutte fondamentale, mais elle est aussi importante que l'a été cette justice dans la séparation que la bourgeoisie a introduite et maintenue entre prolétariat et plèbe. Cet appareil judiciaire a eu des effets idéologiques spécifiés sur chacune des classes dominées, et il y a en particulier une idéologie du prolétariat qui a été rendu perméable à un certain nombre d'idées bourgeoises concernant le juste et l'injuste, le vol, la propriété, le crime, læ criminæl. Ça ne veut pas dire pour autant que la plèbe non prolétarisée est restée pure et dure. Au contraire, à cette plèbe, pendant un siècle et demi, cette bourgeoisie a proposé les choix suivants ou tu vas en prison, ou tu vas à l'armée ; ou tu vas en prison, ou tu vas aux colonies ; ou tu vas en prison, ou tu entres dans la police. Alors, cette plèbe non prolétarisée, elle a été raciste quand elle a été colonisatrice ; elle a été nationaliste, chauvine quand elle a été armée. Elle a été fasciste quand elle a été policière. Ces effets idéologiques sur la plèbe ont été certains et profonds. Les effets sur le prolétariat sont aussi certains. Ce système, en un sens, est très subtil et tient relativement très bien, même si les rapports fondamentaux et le processus réel ne sont pas vus par la bourgeoisie.

V: De la discussion strictement historique, on retient que la lutte contre l'appareil pénal forme une unité relative et que tout ce que tu as décrit comme implantation de contradictions au sein du peuple ne représente

3. Lycéen arrêté lors d'une manifestation.

4. Rives-Henry était impliqué dans une affaire politico-financière de rénovation de quartiers populaires de Paris, rénovation assortie d'expulsions.

pas une contradiction majeure, mais une série de contradictions qui ont eu une grande importance, du point de vue de la bourgeoisie, dans la lutte contre la révolution. Mais avec ce que tu viens de dire, on est maintenant au coeur de la justice populaire qui dépasse largement la lutte contre l'appareil judiciaire : casser la gueule à un petit chef, ça n'a rien à voir avec la lutte contre le juge. De même pour le paysan qui exécute un propriétaire foncier. C'est ça la justice populaire et ça déborde largement la lutte contre l'appareil judiciaire. Si l'on prend même l'exemple de l'année écoulée, on voit que la pratique de la justice populaire est née avant les grandes luttes contre l'appareil judiciaire, que c'est elle qui les a préparées : c'est les premières séquestrations, les cassages de gueules de petits chefs qui ont préparé les esprits à la grande lutte contre l'injustice et contre l'appareil judiciaire, Guiot³, les prisons, etc. Dans l'après-Mai 68, c'est bien ça qui s'est passé. Tu dis, grosso modo : il y a une idéologie dans le prolétariat qui est une idéologie bourgeoise et reprend à son compte le système de valeurs bourgeois, l'opposition entre moral et immoral, le juste et l'injuste, l'honnête et le malhonnête, etc. Donc, il y aurait dégénérescence de l'idéologie au sein de la plèbe prolétarienne, et dégénérescence de l'idéologie de la plèbe non prolétarienne par tous les mécanismes d'intégration à divers instruments de répression anti-populaire. Or, très précisément, la formation de l'idée unificatrice, de l'étendard de la justice populaire, c'est la lutte contre l'aliénation des idées dans le prolétariat et ailleurs, donc aussi chez ces filles et fils du prolétariat « dévoyés ». Cherchons la formule pour illustrer cette lutte contre les aliénations, cette fusion des idées venues de toutes les parties du peuple — fusion des idées qui permet de réunifier les parties du peuple séparées, parce que ce n'est pas avec des idées qu'on fait avancer l'histoire, mais avec une force matérielle, celle du peuple qui se réunifie dans la rue. On peut prendre pour exemple le mot d'ordre qu'avait lancé le P.C. dans les premières années de l'Occupation, pour justifier le pillage des boutiques, rue de Buci notamment : « Ménagères, on a raison de voler les voleurs. » c'est parfait. Tu vois comment opère la fusion : tu as une démolition du système de valeurs bourgeois (les volaires et les gens honnêtes), mais une démolition d'un type particulier, parce que, dans l'affaire, il y a toujours des volaires. C'est un nouveau partage. Toute la plèbe se réunifie : c'est les non-volaires ; et c'est l'ennemi de classe qui est le volaire. Voilà pourquoi je n'hésite pas à dire par exemple « Rives-Henry⁴ en prison. » Si on voit les choses au fond, le processus révolutionnaire, c'est toujours la fusion de la sédition des classes constituées avec celle des classes décomposées. Mais cette fusion, elle se fait dans une direction très précise. Les « vagabonz », qui étaient des millions et des millions dans la Chine semi-coloniale et semi-féodale, ça a été la base de masse de la première Armée rouge. Les problèmes idéologiques qu'avait cette armée, ils tenaient précisément à l'idéologie mercenaire de ces « vagabonz ». Et

Mao, de sa base rouge où il était encerclé, envoyait des appels au Comité central du Parti, qui disaient à peu près ceci envoyez-moi seulement trois cadres venus d'une usine, pour contrebalancer un peu l'idéologie de tous mes « va-nu-pieds ». La discipline de la guerre contre l'ennemi, ça ne suffit pas. Il faut contrebalancer l'idéologie mercenaire par l'idéologie qui vient de l'usine. L'Armée rouge sous direction du Parti, c'est-à-dire la guerre paysanne sous direction du prolétariat, c'est le creuset qui a permis la fusion entre les classes paysannes en décomposition et la classe prolétarienne. Donc, pour que tu aies la subversion moderne, c'est-à-dire une révolte qui soit la première étape d'un processus de révolution continue, il faut que tu aies la fusion des éléments de sédition qui viennent de la plèbe non prolétarienne et de la plèbe prolétarienne, sous direction du prolétariat d'usine, de son idéologie. Tu as une intense lutte de classe entre les idées qui viennent de la plèbe non prolétarisée et celles qui viennent du prolétariat : les secondes doivent prendre la direction. Lu pillarx qui est devenu membre de l'Armée rouge, al ne pille plus. Au début, al était exécuté sur place s'al volait la moindre aiguille appartenant à un paysan. En d'autres termes, la fusion ne se développe que par l'établissement d'une norme, d'une dictature. J'en reviens à mon tout premier exemple les actes de justice populaire venus de toutes les couches populaires qui ont subi des dommages matériels ou spirituels de la part des ennemis de classe ne deviennent un ample mouvement, favorisant la révolution dans les esprits et dans la pratique, que s'ils sont normalisés ; et c'est alors un appareil d'État qui se forme, appareil issu des masses populaires, mais qui, d'une certaine manière, s'en détache (ça ne veut pas dire qu'il s'en coupe). Et cet appareil a, d'une certaine manière, un rôle d'arbitre, non pas entre les masses et l'ennemi de classe, mais entre des idées opposées dans les masses, en vue de la solution des contradictions au sein des masses, pour que le combat général contre l'ennemi de classe soit le plus efficace, le mieux centré possible. Donc, on en arrive toujours, à l'époque des révolutions prolétariennes, à ce qu'un appareil d'État de type révolutionnaire s'établisse, entre les masses et l'ennemi de classe, avec la possibilité, évidemment, que cet appareil devienne répressif par rapport aux masses. Aussi tu n'auras jamais de tribunaux populaires sans contrôle populaire de ces tribunaux, et donc possibilité, pour les masses, de les récuser.

M: Je voudrais te répondre sur deux points. Tu dis c'est sous le contrôle du prolétariat que la plèbe non prolétarisée entrera dans le combat révolutionnaire. Je suis absolument d'accord. Mais quand tu dis : c'est sous le contrôle de l'idéologie du prolétariat, là, je te demande ce que tu entends par l'idéologie du prolétariat

V: J'entends par là : la pensée de Mao Tsé-toung.

M: Bon. Mais tu m'accorderas que ce que pensent les prolétaires français dans leur masse, ce n'est pas la pensée de Mao Tsé-toung et ce n'est pas forcément une idéologie révolutionnaire pour normaliser cette unité nouvelle constituée par le prolétariat et la plèbe marginalisée. D'accord, mais tu m'accorderas aussi que les formes d'appareil d'État que l'appareil bourgeois nous a léguées ne peuvent, en aucun cas, servir de modèle pour les nouvelles formes d'organisation. Le tribunal, trainant avec lui l'idéologie de la justice bourgeoise et les formes de rapport entre juge et jugé, juge et partie, juge et plaignant, qui sont appliquées par la justice bourgeoise, me paraît avoir joué un rôle très important dans la domination de la classe bourgeoise. Qui dit tribunal dit que la lutte entre les forces en présence est, de gré ou de force, suspendue ; qu'en tout cas la décision prise ne sera pas le résultat de ce combat, mais de l'intervention d'un pouvoir qui leur sera, aux uns et aux autres, étranger et supérieur ; que ce pouvoir est en position de neutralité entre elles et qu'il peut par conséquent, qu'il devrait en tout cas reconnaître, dans la cause, de quel côté est la justice. Le tribunal implique aussi qu'il y ait des catégories communes aux parties en présence (catégories pénales comme le vol, l'escroquerie catégories morales comme l'honnête et le malhonnête) et que les parties en présence acceptent de s'y soumettre. Or, c'est tout cela que la bourgeoisie veut faire croire à propos de la justice, de sa justice. Toutes ces idées sont des armes dont la bourgeoisie s'est servie dans son exercice du pouvoir. C'est pourquoi me gêne l'idée d'un tribunal populaire. Surtout si les intellectuels doivent y jouer les rôles du procureur ou du juge, car c'est précisément par l'intermédiaire des intellectuels que la bourgeoisie a répandu et imposé les thèmes idéologiques dont je parle. Aussi cette justice doit-elle être la cible de la lutte idéologique du prolétariat et de la plèbe non prolétarienne ; aussi les formes de cette justice doivent-elles être l'objet de la plus grande méfiance pour le nouvel appareil d'État révolutionnaire. Il y a deux formes auxquelles cet appareil révolutionnaire ne devra obéir en aucun cas la bureaucratie et l'appareil judiciaire ; tout comme il ne doit pas y avoir de bureaucratie, il ne doit pas y avoir de tribunal ; le tribunal, c'est la bureaucratie de la justice. Si tu bureaucratises la justice populaire, tu lui donnes la forme du tribunal.

V: Comment la normalises-tu?

M: Je vais te répondre par une galéjade, sans doute c'est à inventer. Les masses — prolétaires ou plébéiennes — ont trop souffert de cette justice, pendant des siècles, pour qu'on leur impose encore sa vieille forme, même avec un nouveau contenu. Elles ont lutté depuis le fond du Moyen Âge contre cette justice. Après tout, la Révolution française était une révolte anti-judiciaire. La première chose qu'elle a fait sauter, ça a été l'appareil judiciaire. La Commune aussi était profondément anti-judiciaire. Les

masses trouveront une manière de régler le problème de leurs ennemis, de ceux qui, individuellement ou collectivement, leur ont fait subir des dommages, des méthodes de riposte qui iront du châtement à la rééducation, sans passer par la forme du tribunal qui — dans notre société, en tout cas ; en Chine, je ne sais pas — est à éviter. C'est pourquoi j'étais contre le tribunal populaire comme forme solennelle, synthétique, destinée à reprendre toutes les formes de lutte anti-judiciaire. Cela me paraissait réinvestir une forme qui draine avec elle trop de l'idéologie imposée par la bourgeoisie avec les divisions qu'elle entraîne entre prolétariat et plèbe non prolétarisée. C'est un instrument dangereux actuellement parce qu'il va fonctionner comme modèle, et dangereux plus tard, dans un appareil d'État révolutionnaire, parce que vont s'y glisser des formes de justice qui risquent de rétablir les divisions.

5. Pierre Dreyfus, alors à l'époque président directeur général de la Régie Renault.

V: Je vais te répondre d'une façon provocatrice : il est vraisemblable que le socialisme inventera autre chose que la chaîne. Donc, quand on dit : « Dreyfus⁵, à la chaîne », on fait une invention, parce que Dreyfus n'est pas à la chaîne, mais une invention fortement marquée du passé (la chaîne). La leçon, c'est la vieille idée de Marx : le nouveau naît à partir de l'ancien. Tu dis : les masses inventeront. Mais on a à résoudre une question pratique, à l'heure actuelle. Je suis d'accord pour que toutes les formes de la norme de la justice populaire soient renouvelées, qu'il n'y ait plus ni table ni robe. Reste une instance de normalisation. C'est ce qu'on appelle le tribunal populaire.

M: Si tu définis le tribunal populaire comme instance de normalisation — j'aimerais mieux dire : instance d'élucidation politique — à partir de quoi les actions de justice populaire peuvent s'intégrer à l'ensemble de la ligne politique du prolétariat, je suis tout à fait d'accord. Mais j'éprouve de la difficulté à appeler une telle instance « tribunal ». Je pense comme toi que l'acte de justice par quoi l'on répond à l'ennemi de classe ne peut pas être confié à une espèce de spontanéité instantanée, non réfléchie, non intégrée à une lutte d'ensemble. Ce besoin de riposte qui existe, en effet, chez les masses, il faut trouver les formes pour l'élaborer, par la discussion, l'information... En tout cas le tribunal avec sa tripartition entre les deux parties et l'instance neutre, décidant en fonction d'une justice qui existe en soi et pour soi, me paraît un modèle particulièrement néfaste pour l'élucidation, l'élaboration politique de la justice populaire.

V: Si demain on convoquait des états généraux où seraient représentés tous les groupes de citoyens qui luttent : comités de lutte, comités antiracistes, comités de contrôle des prisons, etc., bref, le peuple dans sa représentation actuelle, le peuple au sens marxiste du terme, tu serais contre parce que ça renverrait à un modèle ancien ?

M: Les états généraux ont assez souvent été au moins un instrument, non pas certes de la révolution prolétarienne mais de la révolution bourgeoise, et, dans le sillage de cette révolution bourgeoise, on sait bien qu'il y a eu des processus révolutionnaires. Après les états de 1357, tu as eu la Jacquerie ; après 1789, tu as eu 1793. Par conséquent, ce pourrait être un bon modèle. En revanche, il me semble que la justice bourgeoise a toujours fonctionné pour multiplier les oppositions entre prolétariat et plèbe non prolétarisée. C'est pour ça que c'est un mauvais instrument, pas parce qu'il est vieux. Dans la forme même du tribunal, il y a quand même ceci : on dit aux deux parties : Votre cause n'est pas juste ou injuste d'entrée de jeu. Elle ne le sera que le jour où je l'aurai dit, parce que j'aurai consulté les lois ou les registres de l'équité éternelle. C'est l'essence même du tribunal, et du point de vue de la justice populaire, c'est complètement contradictoire.

G: Le tribunal dit deux choses : « Il y a problème. » Et puis : « De ce problème, en tant que tiers, je décide, etc. » Le problème, c'est celui de la captation du pouvoir de rendre justice par l'anti-unité populaire ; d'où la nécessité de représenter cette unité populaire qui rend la justice.

6. Le 12 décembre 1970 se tint à Lens (Pas-de-Calais) un tribunal populaire, organisé par le Secours rouge, présidé par Eugénie Camphin et dont le procureur était Sartre. Après la catastrophe de Fouquières-Lens (14 morts), des militanz maoïstes avaient lancé des cocktails Molotov contre le siège local des Houillères. Des arrestations avaient eu lieu. Le tribunal populaire de Lens, qui siégea avant le procès judiciaire, conclut à la culpabilité des Houillères et de leurs ingénieurs, dans la catastrophe de Fouquières. La cour de sûreté de l'État acquittera ces militants maoïstes, sauf l'un d'entre eux, jugé par contumace. Le réquisitoire de J.-P. Sartre au tribunal populaire de Lens est reproduit dans *Situations VIII*, Jean-Paul Sartre, Gallimard, 1972, pp. 319 sq.

M: Tu veux dire que l'unité populaire doit représenter et manifester qu'elle s'est — provisoirement ou définitivement — emparée du pouvoir de juger ?

G: Je veux dire que la question du tribunal de Lens⁶, ça ne se réglait pas exclusivement entre les mineurs et les Houillères. Ça intéressait l'ensemble des classes populaires.

M: La nécessité d'affirmer l'unité n'a pas besoin de la forme du tribunal. Je dirais même — en forçant un peu — que par le tribunal, on reconstitue une espèce de division du travail. Il y a çauz qui jugent — ou qui font semblant de juger — en toute sérénité, sans être impliqués. Ça renforce l'idée que, pour qu'une justice soit juste, il faut qu'elle soit rendue par quelqu'un qui est hors du coup, par un intellectuel, un spécialiste de l'idéalité. Quand, par-dessus le marché, ce tribunal populaire est présidé ou organisé par des intellectuels qui viennent écouter ce que disent, d'une part, les ouvriers, de l'autre, le patronat, et dire « L'un est innocent, l'autre est coupable », tu as tout un idéalisme qui est drainé à travers tout ça. Quand on veut en faire un modèle général pour montrer ce qu'est la justice populaire, je crains qu'on ne choisisse le plus mauvais modèle.

V: Je voudrais qu'on fasse le bilan de la discussion. Premier acquis : est acte de justice populaire une action faite par les masses une partie homogène du peuple — contre leur ennemi direct subi comme tel...

M: ... en riposte à un dommage précis.

V: Le registre actuel des actes de justice populaire, c'est tous les actes de subversion que mènent à l'heure actuelle les différentes couches populaires. Deuxième acquis : le passage de la justice populaire à une forme supérieure suppose l'établissement d'une norme qui vise à résoudre les contradictions au sein du peuple, à distinguer ce qui est authentiquement juste de ce qui est règlement de comptes, manipulable par l'ennemi pour salir la justice populaire, introduire une cassure au sein des masses, donc contrecarrer le mouvement révolutionnaire. On est d'accord ?

M: Pas tout à fait sur le terme de norme. Je préférerais dire qu'un acte de justice populaire ne peut arriver à la plénitude de sa signification que s'il est politiquement élucidé, contrôlé par les masses elles-mêmes.

V: Les actions de justice populaire permettent au peuple de commencer à s'emparer du pouvoir, lorsqu'elles s'inscrivent dans un ensemble cohérent, c'est-à-dire lorsqu'elles sont dirigées politiquement, à charge pour cette direction qu'elle ne soit pas extérieure au mouvement de masse, que les masses populaires s'unifient autour d'elle. C'est ce que j'appelle l'établissement de normes, l'établissement d'appareils d'État nouveaux.

M: Supposons que, dans une usine quelconque, il y ait un conflit entre un ouvrier et un chef et que cet ouvrier propose à ses camarades une action de riposte. Ce ne sera véritablement un acte de justice populaire que si sa cible, ses résultats possibles sont intégrés à la lutte politique d'ensemble des ouvriers de cette usine...

V: Oui, mais, d'abord, il faut que cette action soit juste. Ça suppose que tous les ouvriers soient d'accord pour dire que le chef est un salaud.

M: Cela suppose discussion des ouvriers et décision prise en commun avant de passer à l'action. Je ne vois pas là d'embryon d'un appareil d'État, et pourtant on a transformé un besoin singulier de riposte en acte de justice populaire.

V: C'est une question de stade. Il y a d'abord la révolte, ensuite la subversion, enfin la révolution. Au premier stade, ce que tu dis est juste.

M: Il m'avait semblé que, pour toi, seule l'existence d'un appareil d'État pouvait transformer un désir de riposte en acte de justice populaire.

V: Au second stade. Au premier stade de la révolution idéologique, je suis pour le pillage, je suis pour les « excès ». Il faut tordre le bâton dans l'autre sens, et l'on ne peut pas renverser le monde sans casser des oeufs...

M: Il faut surtout casser le bâton...

V: Ça vient après. Au début, tu dis « Dreyfus, à la chaîne », après tu casses la chaîne. Au premier stade, tu peux avoir un acte de riposte contre un chef qui soit un acte de justice populaire, même si tout l'atelier n'est pas d'accord, parce qu'il y a les moucharz, les fayoz, voire une petite poignée d'ouvriers traumatisés par l'idée « c'est quand même le chef ». Même s'il y a des excès, si on l'envoie à l'hôpital pour trois mois, alors qu'il n'en mériterait que deux, c'est un acte de justice populaire. Mais quand toutes ces actions prennent la forme d'un mouvement de justice populaire en marche — ce qui pour moi n'a de sens que par la constitution d'une armée populaire —, tu as l'établissement d'une norme, d'un appareil d'État révolutionnaire.

M: Je le comprends parfaitement au stade de la lutte armée, mais je ne suis pas sûr qu'ensuite il soit absolument nécessaire, pour que le peuple fasse justice, qu'existe un appareil d'État judiciaire. Le danger, c'est qu'un appareil d'État judiciaire prenne en charge les actes de la justice populaire.

V: Ne nous posons que les questions qu'on a à résoudre maintenant. Ne parlons pas des tribunaux populaires en France pendant la lutte armée, mais de l'étape où on en est, celle de la révolution idéologique. L'une de ses caractéristiques, c'est qu'elle multiplie, à travers les révoltes, les actes de subversion et de justice, des contre-pouvoirs réels. Et ce sont des contre-pouvoirs au sens strict, c'est-à-dire que cela met l'endroit à l'envers, avec cette signification profondément subversive que c'est nous le véritable pouvoir, que c'est nous qui remettons les choses à l'endroit et que c'est le monde ainsi constitué qui est à l'envers. Je dis que l'une des opérations de contre-pouvoir parmi toutes les autres, c'est, contre les tribunaux bourgeois, de former des tribunaux populaires. Dans quel contexte cela se justifie-t-il ? Pas pour une opération de justice à l'intérieur d'un atelier où tu as l'opposition de la masse et de l'ennemi de classe direct ; à condition que les masses soient mobilisées pour lutter contre cet ennemi, la justice peut s'exercer directement. Tu as le jugement du chef, mais pas un tribunal. Il y a les deux partenaires, et ça se règle entre eux, mais avec une norme idéologique : on a le bon droit et lui c'est un salaud. Dire : c'est un salaud, c'est établir une norme qui, d'une certaine manière, reprend, mais pour la subvertir, le système de valeurs bourgeois : les voyous et les gens honnêtes. C'est comme ça que c'est perçu au niveau de la masse. Dans le contexte de la cité où tu as des masses hétérogènes et où il faut

qu'une idée — par exemple, juger la police — les unifie, où tu dois donc conquérir la vérité, conquérir l'unité du peuple, ce peut être une excellente opération de contre-pouvoir que d'établir un tribunal populaire contre la collusion constante entre la police et les tribunaux qui normalisent ses basses besognes.

M: Tu dis : c'est une victoire que d'exercer un contre-pouvoir en face de, à la place d'un pouvoir existant. Lorsque les ouvriers de Renault prennent un contremaître et le mettent sous une voiture, en lui disant : « Ce sera à toi de serrer les boulons », parfait. Ils exercent effectivement un contre-pouvoir. Dans le cas du tribunal, il faut se poser deux questions qu'est-ce que ce serait exactement que d'exercer un contre-pouvoir sur la justice ? Et quel est le pouvoir réel qu'on exerce dans un tribunal populaire comme celui de Lens ? À l'égard de la justice, la lutte peut prendre plusieurs formes. Premièrement, on peut la prendre à son propre jeu. On peut, par exemple, porter plainte contre la police. Ce n'est évidemment pas un acte de justice populaire, c'est la justice bourgeoise piégée. Deuxièmement, on peut mener des guérillas contre le pouvoir de justice et l'empêcher de s'exercer. Par exemple, échapper à la police, bafouer un tribunal, aller demander des comptes à un juge. Tout ça c'est la guérilla anti-judiciaire, mais ce n'est pas encore la contre-justice. La contre-justice, ce serait de pouvoir exercer, à l'égard d'un justiciable qui, d'ordinaire, échappe à la justice, un acte de type judiciaire, c'est-à-dire s'emparer de sa personne, le traduire devant un tribunal, susciter un juge qui le juge en se référant à certaines formes d'équité et le condamne réellement à une peine que l'autre serait obligé d'accomplir. Ainsi on prendrait exactement la place de la justice. Dans un tribunal comme celui de Lens, on n'exerce pas un pouvoir de contre-justice, mais tout d'abord un pouvoir d'information : on a arraché à la classe bourgeoise, à la direction des Houillères, aux ingénieurs des informations qu'ils refusaient aux masses. Deuxièmement, le pouvoir détenant les moyens de transmettre l'information, le tribunal populaire a permis de franchir ce monopole de l'information. On a donc exercé là deux pouvoirs importants, celui de savoir la vérité et celui de la diffuser. C'est très important, mais ce n'est pas un pouvoir de juger. La forme rituelle du tribunal ne représente pas réellement les pouvoirs qui ont été exercés. Or quand on exerce un pouvoir, il faut que la manière dont on l'exerce — et qui doit être visible, solennelle, symbolique — ne renvoie qu'au pouvoir qu'on exerce réellement, et non à un autre pouvoir qui n'est pas réellement exercé à ce moment-là.

V: Ton exemple de contre-justice est totalement idéaliste.

M: Précisément, je pense qu'il ne peut pas y avoir, au sens strict, de contre-justice. Parce que la justice, telle qu'elle fonctionne comme appareil

d'État, ne peut avoir pour fonction que de diviser les masses entre elles. Donc, l'idée d'une contre-justice prolétarienne, c'est contradictoire, ça ne peut pas exister.

V: Si tu prends le tribunal de Lens, le plus important, dans les faits, ce n'est pas le pouvoir arraché de savoir et de diffuser, c'est que l'idée « Houillères, assassins », devienne une idée-force, qu'elle prenne dans les esprits la place de l'idée « Les types qui ont lancé des cocktails sont coupables ». Je dis que ce pouvoir de prononcer une sentence inéxecutable est un réel pouvoir qui se traduit matériellement par un renversement idéologique dans l'esprit des gens auxquels il s'adressait. Ce n'est pas un pouvoir judiciaire, cela va de soi, c'est absurde d'imaginer une contre-justice, parce qu'il ne peut pas y avoir un contre-pouvoir judiciaire. Mais il y a un contre-tribunal qui fonctionne au niveau de la révolution dans les esprits.

M: Je reconnais que le tribunal de Lens représente une des formes de lutte anti-judiciaire. Il a joué un rôle important. En effet, il s'est déroulé au moment même où un autre procès avait lieu, où la bourgeoisie exerçait son pouvoir de juger, comme elle peut l'exercer. Au même moment, on a pu reprendre, mot à mot, fait par fait, tout ce qui était dit à ce tribunal pour faire apparaître l'autre face. Le tribunal de Lens était l'envers de ce qui était fait dans le tribunal bourgeois ; il faisait apparaître en blanc ce qui était noir là-bas. Cela me paraît une forme parfaitement ajustée pour savoir et faire connaître ce qui réellement se passe dans les usines, d'une part, dans les tribunaux, de l'autre. Excellent moyen d'information sur la manière dont la justice s'exerce à l'égard de la classe ouvrière.

V: Donc on est d'accord sur un troisième point : Est une opération de contre-pouvoir, une opération de contre-procès, de tribunal populaire, dans le sens très précis où il fonctionne comme envers du tribunal bourgeois, ce que les journaux bourgeois appellent « parodie de justice ».

M: Je ne pense pas que les trois thèses que tu as énoncées représentent tout à fait la discussion et les points sur lesquels on a été d'accord. Personnellement, l'idée que j'ai voulu introduire dans la discussion, c'est que l'appareil d'État bourgeois de justice dont la forme visible, symbolique est le tribunal avait pour fonction essentielle d'introduire et de multiplier des contradictions au sein des masses, principalement entre prolétariat et plèbe non prolétarisée, et que, de ce fait, les formes de cette justice et l'idéologie qui leur est liée doivent devenir la cible de notre lutte actuelle. Et, l'idéologie morale — car qu'est-ce que notre morale, sinon ce qui n'a pas cessé d'être reconduit et reconfirmé par les sentences des tribunaux —, cette idéologie morale tout comme les formes de justice

mises en œuvre par l'appareil bourgeois doivent être passées au crible de la critique la plus sévère...

V: Mais, à l'égard de la morale, tu fais aussi du contre-pouvoir : là volaire c'est pas ceal qu'on croit...

M: Là, le problème devient très difficile. C'est du point de vue de la propriété qu'il y a vol et volaire. Je dirai pour conclure que la réutilisation d'une forme comme celle du tribunal, avec tout ce qu'elle implique — position tierce du juge, référence à un droit ou une équité, sentence décisive —, doit aussi être filtrée pas une critique très sévère ; et je n'en vois, pour ma part, l'emploi valable que dans le cas où l'on peut, parallèlement à un procès bourgeois, faire un contre-procès qui fasse apparaître comme mensonge la vérité de l'autre et comme abus de pouvoir, ses décisions. En dehors de cette situation, je vois mille possibilités, d'une part, de guérilla judiciaire, d'autre part, d'actes de justice populaire, qui, ni les unes ni les autres, ne passent par la forme du tribunal.

V: Je crois qu'on est d'accord sur la systématisation de la pratique vivante. Maintenant, il est possible qu'on ne soit pas allés au fond d'un désaccord philosophique...

Palais vides

Que le pouvoir réside désormais dans les infrastructures. Occupation de la Kasbah à Tunis, de la place Syntagma à Athènes, siège de Westminster à Londres lors du mouvement étudiant de 2011, encerclement du parlement à Madrid le 25 septembre 2012 ou à Barcelone le 15 juin 2011, émeutes tout autour de la Chambre des députés à Rome le 14 décembre 2010, tentative le 15 octobre 2011 à Lisbonne d'envahir l'*Assembleia da República* : les lieux du pouvoir institutionnel exercent sur les révolutionnaires une attraction magnétique. Mais lorsque les insurgés parviennent à investir les parlements, les palais présidentiels et autres sièges des institutions, comme en Ukraine, en Libye ou dans le Wisconsin, c'est pour découvrir des lieux vides, vides de pouvoir, et meublés sans goût. Ce n'est pas pour empêcher le « peuple » de « prendre le pouvoir » qu'on lui défend si férocement de les envahir, mais pour l'empêcher de réaliser que le pouvoir ne réside plus dans les institutions. Il n'y a là que temples désertés, forteresses désaffectées, simples décors — mais véritables leurres à révolutionnaires. L'impulsion populaire d'envahir la scène pour découvrir ce qu'il se passe en coulisse a vocation à être déçue. Même les plus fervenz complotistes, s'ils y avaient accès, n'y découvriraient aucun ar-

cane ; la vérité, c'est que le pouvoir n'est tout simplement plus cette réalité théâtrale à quoi la modernité nous a accoutumés.

La vérité quant à la localisation effective du pouvoir n'est pourtant en rien cachée ; c'est seulement nous qui refusons de la voir tant cela viendrait doucher nos si confortables certitudes. Cette vérité, il suffit de se pencher sur les billets émis par l'Union européenne pour s'en aviser. Ni les marxistes ni les économistes néo-classiques n'ont jamais pu l'admettre, mais c'est un fait archéologiquement établi : la monnaie n'est pas un instrument économique, mais une réalité essentiellement politique. On n'a jamais vu de monnaie qu'adossée à un ordre politique à même de la garantir. C'est pourquoi, aussi, les devises des différents pays portent traditionnellement la figure personnelle des empereurs, des grandes femmes et hommes d'État, des pères fondateurs ou les allégories en chair et en os de la nation. Or qu'est-ce qui figure sur les billets en euros ? Non pas des figures humaines, non pas des insignes d'une souveraineté personnelle, mais des ponts, des aqueducs, des arches — des architectures impersonnelles dont le cœur est vide. La vérité quant à la nature présente du pouvoir, chaque européen en a un exemplaire imprimé dans sa poche. Elle se formule ainsi : le pouvoir réside désormais dans les infrastructures de ce monde. Le pouvoir contemporain est de nature architecturale et impersonnelle, et non représentative et personnelle. Le pouvoir traditionnel était de nature représentative : le pape était la représentation du Christ sur Terre, le roi, de Dieu, le Président, du peuple, et le Secrétaire Général du Parti, du prolétariat. Toute cette politique personnelle est morte, et c'est pourquoi les quelques tribuns qui survivent à la surface du globe amusent plus qu'ils ne gouvernent. Le personnel politique est effectivement composé de clowns de plus ou moins grand talent ; d'où la réussite foudroyante du misérable Beppe Grillo en Italie ou du sinistre Dieudonné en France. À tout prendre, eux au moins savent vous divertir. Aussi, reprocher aux politiciens de « ne pas nous représenter » ne fait qu'entretenir une nostalgie, en plus d'enfoncer une porte ouverte. Les politiciens ne sont pas là pour ça, ils sont là pour nous distraire, puisque le pouvoir est ailleurs. Et c'est cette intuition juste qui devient folle dans tous les conspirationismes contemporains. Le pouvoir est bien ailleurs, ailleurs que dans les institutions, mais il n'est pas pour autant caché. Ou s'il l'est, il l'est comme la *Lettre volée* de Poe. Nul ne le voit parce que chacun l'a, à tout moment, sous les yeux — sous la forme d'une ligne haute tension, d'une autoroute, d'un sens giratoire, d'un supermarché ou d'un programme informatique. Et s'il est caché, c'est comme un réseau d'égouts, un câble sous-marin, de la fibre optique courant le long d'une ligne de train ou un data center en pleine forêt. Le pouvoir, c'est l'organisation même de ce monde, ce monde ingénié, configuré, *designé*. Là est le secret, et c'est qu'il n'y en a pas.

Le pouvoir est désormais immanent à la vie telle qu'elle est organisée technologiquement et mercantilement. Il a l'apparence neutre des équipements ou de la page blanche de Google. Qui détermine l'agencement de l'espace, qui gouverne les milieux et les ambiances, qui administre les choses, qui gère les accès, qui gouverne les humains. Le pouvoir contemporain s'est fait l'héritier, d'un côté de la vieille science de la police, qui consiste à veiller « au bien-être et à la sécurité des citoyens », de l'autre de la science logistique des militaires, l'« art de mouvoir les armées » étant devenu art d'assurer la continuité des réseaux de communication, la mobilité stratégique. Tout à notre conception langagière de la chose publique, de la politique, nous avons continué à débattre tandis que les véritables décisions étaient exécutées sous nos yeux. C'est en structures d'acier que s'écrivent les lois contemporaines, et non avec des mots. Toute l'indignation des citoyens ne peut que venir heurter son front hébété contre le béton armé de ce monde. Le grand mérite de la lutte contre le TAV en Italie est d'avoir saisi avec tant de netteté tout ce qu'il se jouait de politique dans un simple chantier public. C'est, symétriquement, ce que ne peut admettre aucun politicien. Comme ce Bersani qui rétorquait un jour aux No TAV : « Après tout, il ne s'agit que d'une ligne de train, pas d'un bombardier. » « Un chantier vaut un bataillon », évaluait pourtant le maréchal Lyautey, qui n'avait pas son pareil pour « pacifier » les colonies. Si partout dans le monde, de la Roumanie au Brésil, se multiplient les luttes contre de grands projets d'équipement, c'est que cette intuition est elle même en train de s'imposer.

Qui veut entreprendre quoi que ce soit contre le monde existant doit partir de là : la véritable structure du pouvoir, c'est l'organisation matérielle, technologique, physique de ce monde. Le gouvernement n'est plus dans le gouvernement. La « vacance du pouvoir » qui a duré plus d'un an en Belgique en atteste sans équivoque : le pays a pu se passer de gouvernement, de représentants élus, de parlement, de débat politique, d'enjeu électoral, sans que rien de son fonctionnement normal n'en soit affecté. Identiquement, l'Italie va depuis des années maintenant, de « gouvernement technique » en « gouvernement technique » et nul ne s'émeut que cette expression remonte au Manifeste-programme du Parti politique futuriste de 1918, qui incuba les premiers fascistes.

Le pouvoir, désormais, est l'ordre des choses même, et la police chargée de le défendre. Il n'est pas simple de penser un pouvoir qui consiste dans des infrastructures, dans les moyens de les faire fonctionner, de les contrôler et de les bâtir. Comment contester un ordre qui ne se formule pas, qui se construit pas à pas et sans phrase. Un ordre qui s'est incorporé aux objets mêmes de la vie quotidienne. Un ordre dont la constitution politique est sa constitution matérielle. Un ordre qui se donne moins

dans les paroles du président que dans le silence du fonctionnement optimal. Du temps où le pouvoir se manifestait par édits, lois et règlements, il laissait prise à la critique. Mais on ne critique pas un mur, on le détruit ou on le tague. Un gouvernement qui dispose la vie par ses instruments et ses aménagements, dont les énoncés prennent la forme d'une rue bordée de plots et surplombée de caméras, n'appelle, le plus souvent, qu'une destruction elle-même sans phrases. S'attaquer au cadre de la vie quotidienne est devenu sacrilège : c'est quelque chose comme violer sa constitution. Le recours indiscriminé à la casse dans les émeutes urbaines dit à la fois la conscience de cet état de choses, et une relative impuissance face à lui. L'ordre mutique et inquestionnable que matérialise l'existence d'un abribus ne gît malheureusement pas en morceaux une fois celui-ci fracassé. Toutes les proclamations hypocrites sur le caractère sacré de l'« environnement », toute la sainte croisade pour sa défense, ne s'éclairent qu'à la lueur de cette nouveauté : le pouvoir est lui-même devenu environnemental, il s'est fondu dans le décor. C'est lui que l'on appelle à défendre dans tous les appels officiels à « préserver l'environnement », et non les petits poissons.

De la différence entre organiser et s'organiser. La vie quotidienne n'a pas toujours été organisée. Il a fallu pour cela, d'abord, démanteler la vie, en commençant par la ville. On a décomposé la vie et la ville en fonctions, selon les « besoins sociaux ». Le quartier de bureaux, le quartier d'usines, le quartier résidentiel, les espaces de détente, le quartier tendance où l'on se divertit, l'endroit où l'on bouffe, l'endroit où l'on bosse, l'endroit où l'on drague, et la bagnole ou le bus pour relier tout cela, sont le résultat d'un travail de mise en forme de la vie qui est le ravage de toute forme de vie. Il a été mené avec méthode, plus d'un siècle durant, par toute une caste d'organisateurs, toute une grise armada de managers. On a disséqué la vie et l'humain en un ensemble de besoins, puis on en a organisé la synthèse. Il importe peu que cette synthèse ait pris le nom de « planification socialiste » ou de « marché ». Il importe peu que cela ait abouti à l'échec des villes nouvelles ou au succès des quartiers branchés. Le résultat est le même : désert et anémie existentielle. Il ne reste rien d'une forme de vie une fois qu'on l'a décomposée en organes. De là provient, à l'inverse, la joie palpable qui débordait des places occupées de la Puerta del Sol, de Tahrir, de Gezi ou l'attraction exercée, malgré les infernales boues du bocage nantais, par l'occupation des terres à Notre-Dame-des-Landes. De là la joie qui s'attache à toute commune. Soudain, la vie cesse d'être découpée en tronçons connectés. Dormir, se battre, manger, se soigner, faire la fête, conspirer, débattre, relèvent d'un seul mouvement vital. Tout n'est pas organisé, tout s'organise. La différence est notable. L'un appelle la gestion, l'autre l'attention — dispositions hautement in-

compatibles. Rapportant les soulèvements aymara du début des années 2000 en Bolivie, Raul Zibechi, un activiste uruguayen, écrit :

« Dans ces mouvements, l'organisation n'est pas détachée de la vie quotidienne, c'est la vie quotidienne elle-même qui est déployée dans l'action insurrectionnelle. »

Il constate que dans les quartiers d'El Alto, en 2003,

« un éthos communal a remplacé l'ancien éthos syndical ».

Voilà qui éclaire en quoi consiste la lutte contre le pouvoir infrastructur-
rel. Qui dit infrastructure dit que la vie a été détachée de ses conditions.
Que l'on a mis des conditions à la vie. Que celle-ci dépend de facteurs sur
quoi elle n'a plus de prise. Qu'elle a perdu pied. Les infrastructures orga-
nisent une vie sans monde, suspendue, sacrificable, à la merci de qui les
gère. Le nihilisme métropolitain n'est qu'une façon bravache de ne pas
se l'avouer. À l'inverse, voilà qui éclaire ce qui se cherche dans les expé-
rimentations en cours dans tant de quartiers et de villages du monde en-
tier, et les écueils inévitables. Non un retour à la terre, mais un retour
sur terre. Ce qui fait la force de frappe des insurrections, leur capacité à
durablement ravager l'infrastructure de l'adversaire, c'est justement leur
niveau d'auto-organisation de la vie commune. Que l'un des premiers
réflexes d'Occupy Wall Street ait été d'aller bloquer le pont de Brook-
lyn ou que la Commune d'Oakland ait entrepris d'aller paralyser à plu-
sieurs milliers le port de la ville lors de la grève générale du 12 décembre
2011 témoignent du lien intuitif entre auto-organisation et blocage. La
fragilité de l'auto-organisation qui s'esquissait à peine dans ces occupa-
tions ne devait pas permettre de pousser ces tentatives plus loin. Inver-
sement, les places Tahrir et Taksim sont des nœuds centraux de la circu-
lation automobile du Caire et d'Istanbul. Bloquer ces flux, c'était ouvrir
la situation. L'occupation était immédiatement blocage. D'où sa capacité
à désarticuler le règne de la normalité dans une métropole tout entière.
À un tout autre niveau, il est difficile de ne pas faire le lien entre le fait
que les zapatistes se proposent à présent de lier entre elles 29 luttes de dé-
fense contre des projets de mines, de routes, de centrales électriques, de
barrages impliquant différents peuples indigènes de tout le Mexique, et
qu'ils aient eux-mêmes passés les dix dernières années à se doter de tous
les moyens possibles de leur autonomie par rapport aux pouvoirs fédé-
raux comme économiques.

Du blocage. Une affiche du mouvement contre le CPE en 2006, en France,
disait « *C'est par les flux que ce monde se maintient. Bloquons tout !* ». Ce mot
d'ordre porté, à l'époque, par une minorité d'un mouvement lui-même

minoritaire, même s'il fut « victorieux », a depuis lors connu une fortune notable. En 2009, le mouvement contre la « pwofitasyon » qui a paralysé toute la Guadeloupe l'a appliqué en grand. Puis on a vu la pratique du blocage, lors du mouvement français contre la réforme des retraites à l'automne 2010, devenir la pratique de lutte élémentaire, s'appliquant pareillement à un dépôt de carburant, un centre commercial, une gare ou un site de production. Voilà qui révèle un certain état du monde.

Que le mouvement français contre la réforme des retraites ait eu pour cœur le blocage des raffineries n'est pas un fait politiquement négligeable. Les raffineries furent dès la fin des années 1970 l'avant-garde de ce que l'on appelait alors les « industries de *process* », les industries « de flux ». On peut dire que le fonctionnement de la raffinerie a servi de modèle à la restructuration de la plupart des usines depuis lors. Au reste, il ne faut plus parler d'usines, mais de sites, de sites de production. La différence entre l'usine et le site, c'est qu'une usine est une concentration d'ouvriers, de savoir-faire, de matières premières, de stocks ; un site n'est qu'un nœud sur une carte de flux productifs. Leur seul trait commun étant que ce qui sort de l'une comme de l'autre a subi, au regard de ce qui y est entré, une certaine transformation. La raffinerie est le lieu où s'est renversé en premier le rapport entre travail et production. L'ouvrier, ou plutôt l'opérateur, n'y a pas même pour tâche l'entretien et la réparation des machines, qui sont généralement confiés à des intérimaires, mais simplement de déployer une certaine vigilance autour d'un processus de production totalement automatisé. C'est un voyant qui s'allume et qui ne le devrait pas. C'est un glouglou anormal dans une canalisation. C'est une fumée qui s'échappe bizarrement, ou qui n'a pas l'allure qu'il faudrait. L'ouvrier de raffinerie est une sorte de vigile des machines, une figure désœuvrée de la concentration nerveuse. Et il en va ainsi, en tendance, de bon nombre des secteurs de l'industrie en Occident désormais. L'ouvrier classique s'assimilait glorieusement au productaire : ici le rapport entre travail et production est tout simplement inversé. Il n'y a de travail que lorsque la production s'arrête, lorsqu'un dysfonctionnement l'entrave et qu'il faut y remédier. Les marxistes peuvent se rhabiller : le processus de valorisation de la marchandise, de l'extraction à la pompe, coïncide avec le processus de circulation, qui lui-même coïncide avec le processus de production, qui dépend d'ailleurs en temps réel des fluctuations finales du marché. Dire que la valeur de la marchandise cristallise le temps de travail de l'ouvrier fut une opération politique aussi fructueuse que fallacieuse. Dans une raffinerie comme dans toute usine parfaitement automatisée, c'est devenu une marque d'ironie blessante. Donnez encore dix ans à la Chine, dix ans de grèves et de revendications ouvrières, et il en ira de même. On ne tiendra évidemment pas pour négligeable le fait que les ouvriers des raffineries soient de longtemps parmi les mieux payés

de l'industrie, et que ce soit dans ce secteur que fut d'abord expérimenté, en France tout au moins, ce que l'on appelle par euphémisme la « fluidification des rapports sociaux », notamment syndicaux.

Si la plupart des dépôts de carburant de France ont été bloqués non par leurs quelques ouvriers, mais par des professeurs, des étudiants, des chauffeurs, des cheminots, des postiers, des chômeurs, des lycéens, ce n'est pas parce que ces ouvriers n'en avaient pas le droit. C'est seulement parce que dans un monde où l'organisation de la production est décentralisée, circulante et largement automatisée, où chaque machine n'est plus qu'un maillon dans un système intégré de machines qui la subsume, où ce système-monde de machines, de machines qui produisent des machines, tend à s'unifier cybernétiquement, chaque flux particulier est un moment de la reproduction d'ensemble de la société du capital. Il n'y a plus de « sphère de la reproduction », de la force de travail ou des rapports sociaux, qui serait distincte de la « sphère de la production ». Cette dernière n'est d'ailleurs plus une sphère, mais plutôt la trame du monde et de tous les rapports. Attaquer physiquement ces flux, en n'importe quel point, c'est donc attaquer politiquement le système dans sa totalité. Si le sujet de la grève était la classe ouvrière, celui du blocage est parfaitement quelconque. C'est n'importe qui, n'importe qui décide de bloquer — et prend ainsi parti contre la présente organisation du monde.

C'est souvent au moment où elles atteignent leur degré de sophistication maximal que les civilisations s'effondrent. Chaque chaîne de production s'allonge jusqu'à un tel niveau de spécialisation pour un tel nombre d'intermédiaires qu'il suffit qu'un seul disparaisse et l'ensemble de la chaîne s'en trouve paralysée, voire détruite. Les usines Honda au Japon ont connu il y a trois ans les plus longues périodes de chômage technique depuis les années 1960, simplement parce que le fournisseur d'une puce particulière avait disparu dans le tremblement de terre de mars 2011, et que nul autre n'était susceptible de la produire. Dans cette manie de tout bloquer qui accompagne désormais chaque mouvement d'ampleur, il faut lire un retournement net du rapport au temps. Nous regardons l'avenir comme l'Ange de l'Histoire de Walter Benjamin regardait le passé.

« Là où nous apparaît une chaîne d'événements, il ne voit, lui, qu'une seule et unique catastrophe, qui sans cesse amoncelle ruines sur ruines et les précipite à ses pieds. »

Le temps qui passe n'est plus perçu que comme une lente progression vers une fin probablement épouvantable. Chaque décennie à venir est appréhendée comme un pas de plus vers le chaos climatique dont chacun a bien compris qu'il était la vérité du mièvre « réchauffement climatique ». Les

métaux lourds continueront, chaque jour, de s'accumuler dans la chaîne alimentaire, comme s'accumulent les nucléides radioactifs et tant d'autres polluants invisibles mais fatals. Aussi faut-il voir chaque tentative de bloquer le système global, chaque mouvement, chaque révolte, chaque soulèvement, comme une tentative verticale d'arrêter le temps, et de bifurquer dans une direction moins fatale.

De l'enquête. Ce n'est pas la faiblesse des luttes qui explique l'évanouissement de toute perspective révolutionnaire ; c'est l'absence de perspective révolutionnaire crédible qui explique la faiblesse des luttes. Obsédés que nous sommes par une idée politique de la révolution, nous avons négligé sa dimension technique. Une perspective révolutionnaire ne porte plus sur la réorganisation institutionnelle de la société, mais sur la configuration technique des mondes. En tant que telle, c'est une ligne tracée dans le présent, non une image flottant dans l'avenir. Si nous voulons recouvrer une perspective, il nous faudra coupler le constat diffus que ce monde ne peut plus durer avec le désir d'en bâtir un meilleur. Car si ce monde se maintient, c'est d'abord par la dépendance matérielle où chacun est, pour sa simple survie, vis-à-vis du bon fonctionnement général de la machine sociale. Il nous faut disposer d'une connaissance technique approfondie de l'organisation de ce monde ; une connaissance qui permette à la fois de mettre hors d'usage les structures dominantes et de nous réserver le temps nécessaire à l'organisation d'un décrochage matériel et politique par rapport au cours général de la catastrophe, décrochage qui ne soit pas hanté par le spectre de la pénurie, par l'urgence de la survie. Pour dire cela platement : tant que nous ne saurons pas comment nous passer des centrales nucléaires et que les démanteler sera un business pour ceux qui les veulent éternelles, aspirer à l'abolition de l'État continuera de faire sourire ; tant que la perspective d'un soulèvement populaire signifiera pénurie certaine de soins, de nourriture ou d'énergie, il n'y aura pas de mouvement de masse décidé. En d'autres termes : il nous faut reprendre un travail méticuleux d'enquête. Il nous faut aller à la rencontre, dans tous les secteurs, sur tous les territoires où nous habitons, de ceux qui disposent des savoirs techniques stratégiques. C'est seulement à partir de là que des mouvements oseront véritablement « tout bloquer ». C'est seulement à partir de là que se libérera la passion de l'expérimentation d'une autre vie, passion technique dans une large mesure qui est comme le retournement de la mise sous dépendance technologique de tous. Ce processus d'accumulation de savoir, d'établissement de compétences en tous domaines, est la condition d'un retour sérieux et massif de la question révolutionnaire.

« Le mouvement ouvrier n'a pas été vaincu par le capitalisme, mais par la démocratie »

disait Mario Tronti. Il a aussi été vaincu pour n'avoir pas réussi à s'approprier l'essentiel de la puissance ouvrière. Ce qui fait l'ouvrier, ce n'est pas son exploitation par un patron, qu'il partage avec n'importe quel autre salarié. Ce qui fait positivement l'ouvrier, c'est sa maîtrise technique, incarnée, d'un monde de production particulier. Il y a là une inclination à la fois savante et populaire, une connaissance passionnée qui faisait la richesse propre du monde ouvrier avant que le capital, s'avisant du danger contenu là et non sans avoir préalablement sucé toute cette connaissance, ne décide de faire des ouvriers des opératoires, des surveillants et des agents d'entretien des machines. Mais même là, la puissance ouvrière demeure : qui sait faire fonctionner un système sait aussi le saboter efficacement. Or nul ne peut individuellement maîtriser l'ensemble des techniques qui permettent au système actuel de se reproduire. Cela seule une force collective le peut. Construire une force révolutionnaire, aujourd'hui, c'est justement cela : articuler tous les mondes et toutes les techniques révolutionnairement nécessaires, agréger toute l'intelligence technique en une force historique et non en un système de gouvernement.

L'échec du mouvement français de lutte contre la réforme des retraites de l'automne 2010 nous en aura administré l'âpre leçon : si la CGT a eu la haute main sur toute la lutte, c'est en vertu de notre insuffisance sur ce plan-là. Il lui aura suffi de faire du blocage des raffineries, secteur où elle est hégémonique, le centre de gravité du mouvement. Il lui était par la suite loisible à tout moment de siffler la fin de partie, en rouvrant les vannes des raffineries et en desserrant ainsi toute pression sur le pays. Ce qui alors a manqué au mouvement, c'est justement une connaissance minimale du fonctionnement matériel de ce monde, connaissance qui se trouve dispersée entre les mains des ouvriers, concentrée dans le crâne d'œuf de quelques ingénieurs et certainement mise en commun, du côté adverse, dans quelque obscure instance militaire. Si l'on avait su briser l'approvisionnement en lacrymogènes de la police, ou si l'on avait su interrompre une journée la propagande télévisuelle, si l'on avait su priver les autorités d'électricité, on peut être sûr que les choses n'auraient pas fini si piteusement. Il faut au reste considérer que la principale défaite politique du mouvement aura été d'abandonner à l'État, sous la forme de réquisitions préfectorales, la prérogative stratégique de déterminer qui aurait de l'essence et qui en serait privé.

« Si aujourd'hui vous voulez vous débarrasser de quelqu'un, il faut vous en prendre à ses infrastructures »,

écrit fort justement un universitaire américain. Depuis la Seconde Guerre mondiale, l'armée de l'air américaine n'a cessé de développer l'idée de « guerre infrastructurelle », voyant dans les infrastructures civiles les

plus banales les meilleures cibles pour mettre à genoux ses adversaires. Cela explique d'ailleurs que les infrastructures stratégiques de ce monde soient entourées d'un secret grandissant. Pour une force révolutionnaire, il n'y a pas de sens à savoir bloquer l'infrastructure de l'adversaire si elle ne sait pas la faire fonctionner, le cas échéant, à son profit. Savoir détruire le système technologique suppose d'expérimenter et de mettre en œuvre dans le même temps les techniques qui le rendent superflu. Revenir sur terre, c'est, pour commencer, ne plus vivre dans l'ignorance des conditions de notre existence.

Carabine à l'italienne

« Désormais, un fusil Winchester doit avoir une place d'honneur dans chaque foyer noir¹ »

Cette formule, lancée en 1892 par Ida Wells, résume à elle seule l'esprit de mobilisations nouvelles². La problématique de l'autodéfense armée légitime contre la violence illégitime du racisme et l'appel aux armes du mouvement de lutte contre le système ségrégationniste sont au centre de l'histoire du nationalisme noir.

À la fin des années 1910 et tout au long des années vingt, nombre d'intellectuels, d'artistes et de journalistes participant au mouvement du Harlem Renaissance publient des tribunes en faveur de l'autodéfense proclamant que l'oncle Tom est mort. Marcus Garvey considère ainsi qu'il

1. **Amiri Baraka** (né Everett LeRoi Jones, 1934-2014), *Arm Yourself or Harm Yourself: A Message of Self-Defense to Black Man*, 1967 (pièce en un acte). Au milieu des années 1960, Amiri Baraka devient l'une des figures intellectuelles et artistiques les plus critiques des positions intégrationnistes et pacifistes du mouvement pour les droits civils et civiques et produit une poésie révolutionnaire qui en appelle à la violence – seul moyen de lutter contre les injustices de l'Amérique blanche –, comme en témoigne le poème *Black Art* (1965), devenu manifeste du *Blacks Arts Literary Movement*. Voir **Jerry Gapio watts**, *Amiri Baraka: The Politics and Art of Black Intellectual*, New York University Press, New York, 2001.

2. <http://www.archive.org/stream/southernhorror4975guth4975.txt>

3. **Marcus Garvey**, *Negro World*, Octobre 1919, in Theodore G. VINCENT (dir.), *Voices of a Black Nation*, Africa World Press, New Jersey, 1973, p.139.

faut prendre acte qu'une guerre raciste fait rage dans le pays comme dans le monde et que les Africains-Américains doivent entrer unis dans la bataille. Il écrit, en octobre 1919 :

« Des foules d'hommes blancs dans le monde entier continueront de lyncher et de brûler des Nègres tant que nous resterons divisés. Le jour où tous les Nègres, dans ce pays comme dans les autres, commenceront à se lever ensemble, ce jour-là verra l'homme blanc tout aussi effrayé face à la race nègre qu'il l'est aujourd'hui par la race jaune japonaise. Forts de leurs 400 millions de têtes, les Nègres doivent à présent s'organiser dans le monde entier pour infliger un Waterloo à leurs oppresseurs (...). De nombreuses émeutes ont dernièrement secoué les États-Unis et l'Angleterre, et à peine la guerre pour la démocratie terminée, il y en aura encore bien plus contre l'homme blanc. Par conséquent, la meilleure chose à faire, pour les Nègres de tous les pays, c'est de se préparer à répondre au feu par le feu, un feu d'enfer³. »

La Seconde Guerre mondiale marque incontestablement un tournant : alors que les États-Unis se présentent sur la scène internationale comme une démocratie exemplaire en lutte contre le fascisme qui lamine la vieille Europe, les exactions racistes sur leur propre sol deviennent « indéfendables ». Les associations phares du mouvement noir recrutent de plus

en plus de soldats africains-américains et *chicanos* engagés sur les fronts japonais et européen et des mutineries s'organisent. Les leaders de la NAACP comprennent parfaitement que l'après-guerre constitue un tournant dans la mobilisation contre le lynchage et pour les droits civils et civiques, et entament une campagne sur les contradictions de la « démocratie Jim Crow ». En 1947, la NAACP dépose une pétition auprès des Nations unies, qui rencontre un immense écho : « Ce n'est pas tant la Russie qui menace les États-Unis que le Mississippi⁴. » La lutte contre le lynchage connaît un retentissement international⁵ et gêne jusqu'à la Maison-Blanche, le président Truman reconnaissant que la question de « nos » droits civiques « est devenue un problème de politique mondiale⁶ ». En 1954, le

4. **Timothy B. Tyson**, *Radio Free Dixie. Robert F. Williams & the Roots of Black Power*, University of North California Press, 2001, p. 52. La pétition est accompagnée d'un rapport rendu à l'ONU, rédigé par Leslie S. Perry pour la NAACP, dont des extraits seront repris dans la presse internationale. On peut, par exemple, en consulter une partie dans *Quatrième Internationale*, novembre-décembre 1947, vol. 8, n°9 : <https://www.marxists.org/history/etol/newspape/fi/volo8/noo9/perry.html> (dernière consultation en juillet 2017).

5. Robert White, l'une des figures de la mobilisation au sein de la NAACP, journaliste et intellectuel blanc qui compte parmi les initiateurs du Harlem Renaissance, porte le débat sur la scène internationale en ces termes : « Nous sommes satisfaits d'avoir la preuve que les États-Unis n'ont pas appliqué ce qu'ils prêchent sur la liberté et la démocratie », *ibid.*, p. 52.

6. *Ibid.*

vice-président Richard Nixon déclare que :

« Chaque acte de discrimination (...) aux États-Unis blesse l'Amérique autant que pourrait le faire un espion qui passerait au service d'un pays étranger⁷. »

7. Ibid.

Quelques années plus tard, dans le contexte sudiste et malgré les victoires juridiques récentes du mouvement pour les droits civils et civiques dans la lutte pour la déségrégation, le système ségrégationniste reste toujours verrouillé et l'idéologie de la suprématie blanche se maintient, voire se renouvelle, avec l'émergence d'une myriade de milices se réclamant du Ku Klux Klan⁸. C'est dans ce contexte qu'un événement révélateur, le « Kissing Case », marque la renaissance de la politique d'autodéfense. Il se déroule dans la ville de Monroe, en Caroline du Nord, à la fin du mois d'octobre 1958. Sissy Sutton, une petite fille blanche de huit ans, rapporte à sa mère qu'elle a embrassé sur la joue l'un des deux petits garçons noirs avec qui, quelques jours plus tôt, elle a passé l'après-midi à s'amuser avec d'autres enfants (dont la majorité sont blancs et n'ont pas plus de dix ans). Aussitôt, la famille de la petite fille rameute une foule armée et se rend dans le quartier où habitent les deux petits garçons, David « Fuzzy » Simpson et James Hanover Thompson, âgés de neuf et sept ans, dans l'intention de les tuer et de lyncher leurs mères. Les deux enfants seront finalement arrêtés violemment par la police qui les accusera de viol. Emprisonnés, ils seront maltraités et molestés pendant des jours, avec interdiction de voir leurs familles et sans jamais rencontrer les avocats dépêchés par les associations africaines-américaines pour les défendre. Leurs mères sont persécutées : renvoyées de leur emploi de domestiques, harcelées par la population blanche de la ville et menacées de mort par le Ku Klux Klan qui, la nuit, allume un bûcher en mettant le feu à d'immenses croix devant leur maison, tire sur la façade et les fenêtres (tuant le chien de la famille Hanover). Le 4 novembre, les deux petits garçons sont présentés devant un juge qui considère l'« affaire » comme un effet néfaste de la déségrégation, la conséquence directe de la mixité raciale à l'école et du danger qui menace les petites filles blanches. Toujours sans la présence d'avocat de la défense, mais aussi sans ébat contradictoire ni confrontation avec la plaignante, le juge déclare les deux petits garçons coupables d'agression sexuelle et d'attentat à la pudeur et les condamne à une peine d'emprisonnement, au moins jusqu'à leurs vingt-et-

8. Malgré l'arrêt historique de la Cour suprême *Brown v. Board of Education*, rendu en 1954, certains États du Sud maintiennent les dispositifs ségrégationnistes, à l'instar du Mississippi. La victoire de la campagne de boycott des bus de la ville de Montgomery (Alabama) a été l'occasion de manifestations blanches et de démonstrations de force du KKK et de l'intensification de leurs exactions. À Charleston, un rassemblement comptant entre 12 000 et 15 000 blancs est rapporté par la presse en septembre 1956 (*News and Courier*, 21 septembre 1956 ; à Monroe (Caroline du Nord), les manifestations du KKK et la pratique des bûchers de croix (*cross-burnings*) se comptent par centaines en 1958 (voir Monroe Erquiter, 17 mars 1958), cité par Timothy B. TYSON, « Introduction », **Robert F. Williams, *Negroes With Guns***, Wayne State University Press, 1998 - disponible en ligne (édition de 2002) <http://sonsofinalcolmblogspot.fr/2007/06/special-robert-f-williams-series-part-2.html> (dernière consultation juillet 2017)

un ans, dans une maison de correction pour Noirs (Morrison Training School For Negroes).

Dans la ville de Monroe, la section locale de la NACCP est au bord de la dissolution, elle ne compte plus que six membres. Dans un dernier sursaut, elle a élu deux ans avant le « Kissing Case » un nouveau président, Robert F. Williams, militant communiste, qui non seulement va engager son renouvellement militant (deux cents recrues en un an dont la majorité appartiennent à la classe ouvrière, et non à la classe moyenne ou éduquée dans laquelle la NACCP recrute habituellement), mais aussi son changement radical de philosophie et de politique. Issu d'une famille en-

gagée depuis des générations dans la guerre contre le racisme sudiste et les milices suprématistes, Williams appartient également au corps des Marines (ancien combattant de la Seconde Guerre mondiale), ce qui lui vaut d'être parfaitement formé au maniement des armes⁹. En passe de devenir une figure emblématique, mais controversée, du mouvement africain-américain, Williams va faire de la section locale de la NAACP une véritable « unité de combat »¹⁰, essentiellement composée de vétérans expérimentés¹¹, décidée à mettre un terme à l'injustice raciale et à l'« Empire invisible » (terme par lequel s'auto-désigne le KKK, durant sa seconde renaissance¹²).

Alors que les dirigeants nationaux de la NAACP refusent de s'impliquer dans ce qu'ils qualifient de « sex case »¹³, Robert F. Williams fonde à New York le Comité de combat contre l'injustice raciale et va donner au « Kissing Case » l'ampleur d'un scandale international. Il met en place une stratégie de large *publicisation* de l'affaire en s'appuyant, notamment, sur les comités constitués en Europe déjà mobilisés sur la lutte contre le lynchage, dans le but de libérer les enfants mais aussi de faire pression sur la NACCP qui semble indifférente à leur sort. Alertée, la presse internationale se mobilise, mais c'est la photo d'une journaliste anglaise pour le London New Chronicle, Joyce Egginton, qui transforme le « Kissing

9. <http://sonsofmalcolm.blogspot.fr/hoo7/06/special-robert-f-williams-series-part-2.html>

10. **Julian Mayfield**, *Challenge to Negro Leadership: The Case of Robert Williams*, Commentaire, avril 1961, p. 298, cité par Timothy Tyson, *ibid.*

11. Lorsqu'il était revenu du front, Bennie Montgomery, un ami d'enfance de Williams, ancien combattant comme lui, lors d'une altercation avec son employeur blanc qui refusait de lui donner sa paye hebdomadaire, le tua. Échappant au KKK, Montgomery est finalement arrêté par la police, jugé pour meurtre, il est exécuté dans la chambre à gaz à la Central Prison de Raleigh. Alors que sa dépouille est en route pour Monroe pour être rendue à sa famille pour la cérémonie de funérailles, le KKK fait savoir que le corps de Montgomery lui appartient et qu'il viendra le prendre pour l'exhiber dans les rues de la ville. Plusieurs militants noirs, la plupart vétérans, parmi lesquels Robert F. Williams, décident alors de s'organiser et d'attendre le cortège meurtrier du Klan devant le funérarium, armés de fusils, faisant fuir les miliciens. Pendant plusieurs années, Robert F. Williams et ses camarades adhéreront à la National Rifle Association ; très controversée, elle est historiquement ouverte aux vétérans réservistes et leur permet de s'entraîner.

12. On distingue communément deux périodes du KKK : une première période de fondation de 1865 à 1877, date à laquelle il est interdit (d'autres groupes suprémacistes blancs prennent alors le relais comme la White League) ; et une seconde période, principalement marquée par le succès de films *The Birth of a Nation* (de David Wark Griffith, sorti en 1915), tiré du roman de **Thomas Dixon** (*The Clansman*, 1906). C'est dans cette seconde période qu'il connaît un succès considérable (prétendant avoir 3 millions de membres en 1924) et bénéficie du soutien patent de Washington, mais il sera de nouveau interdit en 1928. Après la Seconde Guerre mondiale, le KKK tente de retrouver son assise mais son influence se limite désormais aux États du Sud.

13. Notamment par Roy Wilkins, leader de la NAACP anticommuniste, qui sera l'une des figures les plus opposées au Black Power.

Case » en symbole. La journaliste s'est infiltrée avec un appareil photo dans la prison où sont détenus les deux petits garçons en se faisant passer pour une travailleuse sociale, et a réalisé un cliché qui accompagnera le reportage publié en première page le 15 décembre 1958. La photo montre l'état dans lequel se trouvent les enfants, elle est intitulée « Why ? » et sera reprise par plusieurs journaux européens. À la suite de sa publication, un Comité international de défense de Thompson et Simpson est créé qui mène une campagne publique de dénonciation de la violence raciste états-unienne et des milliers de lettres d'indignation sont envoyées à Washington.

Le « Kissing Case » marque ainsi un tournant dans l'histoire de la lutte contre le système ségrégationniste en raison de deux changements stratégiques incarnés par Robert Williams. Premièrement, dans le contexte des mouvements de décolonisation, la dénonciation systématique de la politique raciste américaine permet d'appréhender le ségrégationnisme comme partie intégrante de l'impérialisme, et les exactions commises contre la minorité noire comme un colonialisme intérieur. Le « Kissing Case » devient ainsi le symbole de la lutte contre la barbarie de l'Amérique blanche. Deuxièmement, à l'opposé du registre de l'émotion compatissante, le « Kissing Case » constitue l'événement majeur mettant en crise le leadership et la stratégie de résistance pacifiste au sein du mouvement pour les droits civils. Alors que les meurtres et les viols d'enfants ou d'adultes noirs en Caroline du Nord ou dans les États sudistes limitrophes se perpétuent, désormais la résistance armée s'organise. Robert Williams, pour qui le passage à l'auto-défense armée constitue la seule stratégie de survie dans la guerre contre la suprématie blanche dont le KKK est la branche armée, a adopté une position marginalisée à l'échelle des grandes organisations noires. L'appel à l'autodéfense armée vaut ainsi à Williams, non seulement d'être considéré comme un opposant de Martin Luther King, mais aussi d'être exclu en 1959 de la NACCP et persécuté par le FBI¹⁴. Accusée d'être infiltrée par les communistes, la NACCP a mis en place une véritable politique anticommuniste, visant les

14. Accusé de kidnapping, il est considéré comme un dangereux criminel et contraint à l'exil à Cuba en 1961 ; il y restera quatre ans avec sa famille, y développera alors un internationalisme noir oeuvrant pour une révolution mondiale qui allie nationalisme noir et anti-impérialisme ; et créera à La Havane une station de radio, Radio Free Dixie, de 1961 à 1965, où il diffusera de la musique mais aussi des discours — notamment pendant les révoltes de Watts où il appelle à l'insurrection. Il continue d'inspirer les courants révolutionnaires aux États-Unis et notamment le Revolutionary Action Movement (RAM) qui est créé en 1961 dans l'Ohio par des étudiants membres d'organisations pour les droits civiques ; parmi eux : Donald Freeman, Max Stanford et Wanda Marshall, qui animeront le journal Black America et RAM Speaks. Leur action sera largement ancrée dans les universités — à Fisk en 1964 RAM organise la première conférence des étudiants africains-américains sur le nationalisme noir — et leur production théorique sera très influente (entre autres sur Bobby Seale, future figure du Black Panther Party for Self-Defense). Voir Robin D. G. Kelley et Betsy Escu, « Black Like Mao: Red China and Black Revolution », in Manning MARABLE (dir.), *The New Black Renaissance. The Souls Anthology of Critical African-American Studies*, 2005, Routledge, 2016, p. 39 et suivantes.

15. La position de Du Bois sur l'autodéfense est dans la lignée de celle défendue par Ida B. Wells. En 1906, alors que la population blanche déferle dans les rues d'Atlanta, Du Bois écrit : « Si la foule blanche s'était arrêtée sur le campus où je vivais [avec ma Famille], j'aurais sans hésitation fait exploser leurs tripes sur la pelouse », cité par Timothy B. Tyson, *Radio Free Dixie. Robert F. Williams & the Roots of Black Power*, op. cit., p. 211. En 1961, à l'initiative de Robert F. Williams, W.E.B. Du Bois signe le texte « Cuba. A Declaration of Conscience by Afro-Americans » : « Parce que nous avons connu l'oppression, parce que nous avons souffert plus que les autres →

(suite note 15) Américaines, parce que nous nous battons toujours contre la tyrannie pour notre propre libération, nous Afro-Américaines avons le droit et le devoir d'élever notre voix pour protester contre les forces de l'oppression qui tentent d'écraser un peuple libre auquel nous sommes liés par les liens du sang et par un héritage commun», *ibid.*, p. 242. La déclaration publiée dans la presse est notamment signée par Amiri Baraka, Julian Mayfield, Maya Angelou, W.E.B. Du Bois et sa compagne, Shirley Graham.

militanz anti-impérialistes et, au premier chef, Williams, soi-disant pour tenter d'acquérir une certaine respectabilité. Soutenu par W. E. B. Du Boie¹⁵, Williams, bien qu'ostracisé, est pourtant en passe de devenir une figure intellectuelle et politique majeure du mouvement noir, initiateur d'une philosophie politique de l'autodéfense communiste qui prendra pleinement corps dans l'appel au Black Power quelques années plus tard.

Le « Kissing Case » est donc, dans le sillage du maccarthisme, le symptôme d'une propagande et d'une politique anticomunistes qui ont non seulement été les seuls arguments de la presse sudiste face à la mobilisation internationale, mais qui ont aussi divisé le mouvement africain-américain pour les droits civils en exacerbant les dissensions internes. La question du recours à la violence comme stratégie politique nationale est ainsi devenue un point de conflit avec les principales directions des associations noires qui accusent les militanz et les intellectuels de l'autodéfense armée d'acointances avec le communisme. Privilégiant une politique intégrationniste des minorités raciales, ces associations ne cesseront de prendre leurs distances avec une coalition des luttes contre l'impérialisme et de se désolidariser des mouvements révolutionnaires de libération et de décolonisation à l'échelle internationale.

15. La position de Du Bois sur l'autodéfense est dans la lignée de celle défendue par Ida B. Wells. En 1906, alors que la population blanche déferle dans les rues d'Atlanta, Du Bois écrit : « Si la foule blanche s'était arrêtée sur le campus où je vivais [avec ma Famille], j'aurais sans hésitation fait exploser leurs tripes sur la pelouse », cité par **Timothy B. Tyson**, *Radio Free Dixie. Robert F. Williams & the Roots of Black Power*, op. cit., p. 211. En 1961, à l'initiative de Robert F. Williams, W.E.B. Du Bois signe le texte « *Cuba. A Declaration of Conscience by Afro-Americans* » : « Parce que nous avons connu l'oppression, parce que nous avons souffert plus que les autres Américaines, parce que nous nous battons toujours contre la tyrannie pour notre propre libération, nous Afro-Américaines avons le droit et le devoir d'élever notre voix pour protester contre les forces de l'oppression qui tentent d'écraser un peuple libre auquel nous sommes liés par les liens du sang et par un héritage commun », *ibid.*, p. 242. La déclaration publiée dans la presse est notamment signée par Amiri Baraka, Julian Mayfield, Maya Angelou, W.E.B. Du Bois et sa compagne, Shirley Graham.

Grâce à l'action de Robert F. Williams et du Comité de combat contre l'injustice raciale, David Simpson et James Thompson seront libérés — sous conditions¹⁶ — le 13 février 1959. En 1962, en exil à Cuba, Williams publie *Negroes With Gun*, ouvrage dans lequel il développe ses thèses sur l'autodéfense armée.

16. Le commissaire du Board of Corrections and Training conditionne le 2 janvier 1959 la libération des enfants : rappelant qu'ils ont été jugés coupables, la conduite des enfants ne devra pas être « indisciplinée, désobéissante envers leurs parents ou rebelle ». Or, si de fait cela équivaut à une remise en liberté sous condition, d'un contrôle social « à vie », cela concerne également les mères des enfants qui sont rendues responsables des « fautes » pour lesquelles leurs fils ont été emprisonnés. « Les familles leur donner une protection, une aide et un soin convenables » ; considérant que leur passage en maison de correction a permis de les faire progresser et d'améliorer leur comportement et qu'il est nécessaire que la famille poursuive et relaie cette action. Voir **Timothy B. Tyson**, *Radio Free Dixie. Robert F. Williams & the Roots of Black Power*, op. cit., p. 125. Les enfants seront finalement libérés plus d'un mois après avec le commentaire suivant du commissaire : « J'espère que les mères de ces deux garçons vont prendre leurs responsabilités de mères », *ibid.*, p. 135.

Il y décrit de façon saisissante les scènes d'affrontement d'une guerre raciale dans les États du Sud ; y sont également développées ses positions philosophiques sur l'autodéfense en opposition avec la stratégie de l'action directe non violente. En juin 1961, lors de énièmes rassemblements autour de la piscine municipale de la ville de Monroe, interdite aux Noirs, des militanz sont visés par les tirs d'hommes blancs armés. À plusieurs reprises, Williams et d'autres militanz du NACCP tentent de déposer plainte et, chaque fois, le chef de la police de Monroe soutient qu'il n'a rien vu ni rien entendu¹⁷.

17. Situation qui se répète constamment dans les récits. Nier l'attaque pour faire apparaître la défense comme l'attaque originelle.

La situation se répète à chaque acte de violence commis sur les militanz ou la population noire. Le récit montre la stratégie de dénégaration systématique des autorités blanches. Ce refus d'intervenir, ce laissez faire, constitue de fait une forme paradoxale d'action directe non-violente policière permettant de requalifier les actes d'autodéfense des militanz et organisations noirs comme constituant l'agression originelle. Williams retranscrit aussi les cris de haine :

« Tuez ces nègres ! Tuez-les ! Versez de l'essence sur les nègres !
Brûlez ces nègres ! »

Ce jour-là, face aux hurlements de la foule assemblée, Williams et d'autres militanz n'ont d'autre choix que de se réfugier dans leur voiture pour éviter d'être lynchés et sortent des fusils.

« Ce que ces gens ignoraient, raconte Williams, c'est que nous avions des armes : la loi de l'État de Caroline du Nord autorise le transport d'armes dans une voiture, pourvu qu'elles ne soient pas dissimulées. J'avais deux pistolets et un fusil. Au moment où l'autre levait le bras pour frapper, je sortis un 45 réglementaire et le pointai droit sur son visage, toujours sans dire un mot. Il regarda le revolver sans prononcer une parole et commença à s'éloigner de nous. Quelqu'un dans la foule tira un coup de revolver et les gens se remirent à pousser des clameurs hystériques : « Tuez les nègres ! Tuez-les ! Arrosez-les d'essence ! » La populace entreprit de jeter des pierres sur le toit de ma voiture. J'ouvris alors la portière, posai un pied à terre et me dressai, une carabine italienne à la main¹⁸. »

18. Robert F. Williams, *Des Nègres avec des fusils*, in *La Révolution aux États-Unis*, Maspero, Paris, 1966 (version originale publiée en 1962), trad. Guillaume Carle, p.153-154

La position de Williams est une position philosophique classique en matière de droit à l'autodéfense. Il considère en effet que l'État fédéral échoue sciemment à faire respecter le quatorzième amendement de la Constitution des États-Unis, bafoué en Caroline du Nord¹⁹. Plus encore, les tribunaux de cet État laissent impunies les exactions des militanz du KKK,

19. Ibid., p. 164

comme celles dont se rendent coupables les autres milices racistes et les populations qui les soutiennent, ce qui rend ces tribunaux illégitimes à exercer la justice. Autrement dit, la violence exercée par les Blancs est légale mais illégitime, alors que celle que les Noirs exercent en retour est illégale mais légitime. Comme il l'écrit :

« Dans une société civilisée, la loi retient les forts de profiter des faibles, or la société du Sud n'est pas une société civilisée, mais une société de jungle et nous sommes contraints, en pareil cas, de revenir à la loi de la jungle²⁰. »

20. Ibid., p. 170

Il préconise de recourir à l'autodéfense dans la mesure où il n'y a pas de justice pour les Noirs en Amérique. Plus exactement, la justice qui y a cours est une justice blanche qui expose les Noirs au risque maximal de mort. Les meurtres de Noirs sont impunis, la justice est complice ; la police est incapable de protéger la population noire²¹, pire encore, elle la livre volontairement à des assassins. L'autodéfense est le dernier rempart pour défendre sa vie, ce par quoi les Noirs défendent leur humanité même²².

21. Ibid.

22. Ibid., p. 216

La philosophie énoncée par Williams, tout en reprenant certains thèmes classiques du contractualisme, désaffilie ainsi l'autodéfense de la tradition de l'individualisme possessif en rompant le lien entre le concept d'autodéfense et la notion de défense de soi entendue comme propriété de sa personne et de ses biens. La défense de soi, ici, n'est pas fondée sur un sujet de droit, qui lui préexisterait, elle n'est pas adossée à un individu possédant naturellement et légitimement un droit de conservation et de juridiction. Si ce sujet existe, c'est dans la mesure où il advient, où il se produit dans ce mouvement polarisé pour avoir la vie sauve. À ceux qui l'accusent de faire l'apologie de la violence et le jeu des autorités ségrégationnistes en provoquant la répression, il répond que l'autodéfense n'est pas l'« amour de la violence » mais l'« amour de la justice »²³. En ce sens, Williams n'oppose pas stratégie d'autodéfense et « tactique non violentes »²⁴. Selon lui, l'autodéfense intervient lorsque la non-violence arrive à ce point critique où persister dans cette tactique se mue en suicide²⁵. Williams a catégoriquement refusé de prêter le serment de non-violence qui interdit purement et simplement aux militants de se défendre face aux agressions et aux exactions subies au prétexte que cela équivaldrait à utiliser la violence contre la violence ou que cela exacerberait la répression.

23. Ibid., p. 66

24. Ibid., p. 220

25. Ibid.

Nous sommes ici au cœur du débat sur la violence et la non-violence et de la question de la contamination de la violence des dominants chez les dominés. L'usage de la violence est alors communément refusé selon deux arguments : soit, au nom d'un effet de mimétisme qui transformerait les

dominæ en dominanz ; soit, au nom d'un risque d'amplification réactive qui décuplerait la violence des dominanz plutôt que de l'arrêter. Selon Robert Williams, ce débat relève de l'idéologie et semble n'être qu'une autre façon de désarmer les opprimæ : d'où son opposition farouche à une stratégie non violente de principe. Dans son ouvrage, Williams adopte une définition typiquement marxiste de la violence comme accoucheuse de l'histoire et, plus spécifiquement, comme principe de l'historicité même et du changement social. Face à ce qu'il qualifie de « brutalité raciste blanche », il considère que la non-violence et l'autodéfense peuvent être utilement combinées, mais que la violence est seule à même de « modifier un élément de la vie sociale aussi fondamental que l'oppression raciale²⁶ ». Selon lui, la stratégie de la violence défensive s'apparente à une dynamique insurrectionnelle seule capable de modifier en profondeur les rapports de pouvoir. La stratégie de la non-violence peut rendre les transports publics racialement mixtes, mais elle ne peut abattre ni le système raciste ni la violence sociale et économique dont il assure la reproduction²⁷. Enfin, pour Williams, l'usage de la violence par le mouvement pour les droits civils permet de se positionner au cœur du conflit, de déclarer la guerre à çauz qui défendent leurs privilèges en attaquant çauz qui défendent leurs vies et leur liberté : c'est pour cela que Williams se présente comme un internationaliste et non comme un représentant du nationalisme noir. Pour lui, la question n'est pas de défendre une nation mais de défendre la justice universelle²⁸. Exactement au même moment où Williams rédige ces lignes à Cuba, Frantz Fanon élabore, dans l'urgence des luttes de libération nationale — mais aussi de la mort imminente —, en Algérie puis à New York où il est hospitalisé, une philosophie de l'action violente.

L'AUTO DÉFENSE COMME RÉVOLUTION POLITIQUE

Sources théoriques majeures du Black Panther Party for Self-Defense, les textes de Robert Williams ont été largement publiés, diffusés et même traduits dans les années soixante. Figure du mouvement communiste états-unien²⁹, penseur de l'autodéfense armée, son influence a considérablement déterminé le tournant pris par le mouvement pour les droits civiques en faveur de l'abandon de la philosophie de la non-violence. Les années soixante sont ainsi marquées par l'usage affiché de l'action directe violente, plus spécifiquement par l'émergence d'une sémiologie des corps en lutte et du mode de subjectivation politique

26. Ibid., p. 209

27. « Le boycott des autobus de Montgomery représente peut-être le plus heureux cas d'action purement pacifique. Mais nous ne devons pas oublier que dans cette ville, où les Noirs voyagent à l'avant des autobus, d'autres Noirs meurent aussi de faim. Le boycott n'a permis qu'une victoire limitée », *ibid.*, p. 216.

28. Les références de Williams sont la lutte contre les pogroms antisémites et le nazisme, la lutte des Vietnamiens contre l'impérialisme, des nations africaines contre le colonialisme, de Cuba.

29. Après son exil à Cuba, Williams part en Chine à l'invitation de Mao Zedong.

30. Représentant les associations suivantes : le Student Non-violent Coordinating Committee (SNCC) fondé en 1960, représenté par Stokely Carmichael, la Southern Christian Leadership Conference (SCLC), le Mississippi Freedom Democratic Party (MFDP) représentés par Martin Luther King, le Congress of Racial Equality (CORE), mouvement interracial créé en 1947, représenté par Floyd McKissick et James Farmer, et le Medical Committee for Human Rights (MCHR) ; enfin les controversés Deacons for Defense and Justice, groupe d'autodéfense armée formé en 1964 en Louisiane pour protéger les militanz, notamment du CORE, contre le KKK, et qui assure désormais la protection du cortège.

31. « What we are going to start saying now is Black Power. »

32. Voir sur ce point l'analyse de **Christopher B. Strain**, *Pure Fire. Self-Defense as Activism in the Civil Rights Era*, University of Georgia Press, 2005, p.116.

qui y est associé ; sémiologie qui se diffusera bien au-delà du seul mouvement noir. Quelques années après le « Kissing Case » d'agression à l'arme à feu d'un jeune militant, James Meredith, alors qu'il entamait sa Marche contre la peur (sans arme et sans protection, selon sa volonté) à travers le Mississippi en juin 1966, signe l'abandon définitif de la stratégie de la résistance non-violente prônée par le révérend King. À la suite de cette agression, plusieurs leaders de mouvements engagés pour les droits civils et civiques³⁰ doivent décider des modalités de poursuite de la marche. Elle reprend, rassemblant des milliers de personnes devant lesquelles Stokely Carmichael, membre du SNCC (Student Nonviolent Coordinating Committee), lancera son appel historique au Black Power³¹. Au-delà des dissensions entre les différents mouvements, cette marche est la scène historique où s'opposent désormais ouverte-

ment deux logiques politiques relatives à la violence. Les récents travaux sur l'histoire du mouvement des droits civils ont clairement montré que l'opposition entre une stratégie de la non-violence (active) et une stratégie de la violence (défensive), que l'on date communément en 1966, relève d'une vision trop simpliste. Il est intéressant de noter, par exemple, que Martin Luther King ne s'oppose pas à l'usage de la violence défensive — à l'autodéfense à proprement parler — mais qu'en ce jour de juin 1966 il n'accepte pas que des militanz manifestent en étant ostensiblement armés, considérant qu'ils mettent en danger les autres en donnant à la police un « droit de tuer »³².

Or c'est sur ce point que l'opposition à King s'est cristallisée, notamment avec la Nation d'Islam. Pour Malcolm X, la philosophie de la non-violence prônée par King s'apparente à un interdit désarmant : celui qui consiste à dire aux Noirz, « ne vous défendez pas contre les Blanz ». Or, dans les faits, explique Malcolm X, cette injonction à la non-violence ne concerne pas les rapports entre les Noirz eux-mêmes mais les relations interraciales. King ne dit pas « ne soyez pas violenz entre vous ». Pourtant, pour Malcolm X, ce serait la seule injonction à la non-violence politiquement valable, car elle permettrait de construire l'unité et la solidarité noires. Pour Malcolm X, il n'est pas anodin que le révérend King soit le seul interlocuteur que les Blanz aient considéré comme respectable et que son mouvement ait été le seul à recevoir autant de soutien, y compris financier, chez les Blanz. En appelant les Noirz à ne pas se défendre, King est la meilleure arme que les Blancz, qui veulent brutaliser les Noirz, aient jamais eue dans notre pays, parce qu'à cause de lui, quand

læ Blanx veut attaquer les Noirz, als ne peuvent se défendre, parce que King a prêché cette stupide philosophie :

« vous n'êtes pas censés vous battre, ou vous n'êtes pas censés vous défendre³³ ».

La non-violence doit être comprise et circonscrite à un principe éthico-politique interne aux groupes mobilisés ; elle est donc une modalité de subjectivation politique qui n'a de sens que pour prendre soin d'un nous en devenir, et non une praxis de résistance et de combat. La mise en minorité du révérend King au profit des thèses développées par Robert Williams, Stokely Carmichael ou Elijah Muhammad et Malcolm X, dont la mort en 1965 constitue un traumatisme, marque l'émergence d'une nouvelle génération de militanz résolue à passer à la violence défensive. Dans cette crise que connaît le mouvement³⁴ se jouent également ce qui relève d'un conflit entre différentes formes d'engagement du corps militant et une redéfinition de la sémiologie des corps révoltés.

Les sujets se réclamant de la non-violence ne sont pas passifs, ils engagent leur corps dans l'action et la confrontation pour la défense d'eux-mêmes et de leurs droits, ce qui suppose une force considérable. Le corps incarne un type de résistance dont la condition de possibilité est l'abnégation absolue, la résistance illimitée et l'oubli de soi (ne jamais réagir). C'est précisément à ces trois conditions que les militanz entendent faire de leur corps la pellicule sur laquelle apparaîtra enfin la violence crasse de l'agression. Une apparition qui doit avoir des effets à la fois moraux (cette violence est intolérable et illégitime), politiques (cette violence est illégale), mais aussi psychologiques (cette violence apparaîtra aux yeux mêmes de son autaires comme invivable)³⁵. Toutefois, ce qui pose problème à la partie du mouvement qui juge cette stratégie obsolète, est précisément le fait que ces actions directes non violentes mettent en scène un corps qui résiste dans la forme d'une endurance sans fin. Dans une certaine mesure, ces défenses de soi non-violente ou violente se distinguent non pas dans l'opposition entre passivité et activité, faiblesse et force, mais bien plutôt dans la temporalité de la défense active et de ses effets. Autrement dit, il se joue ici deux appréhensions différentes de l'histoire. La première prend acte d'un temps long des luttes, accepte la violence comme pour « travailler » l'histoire, pour en dévier le cours à l'usure en quelque sorte. L'action de et par la non-violence est alors considérablement laborieuse, elle use les corps qui y sont engagés tout autant que l'histoire. Or, face à cette approche téléologique de la défense, la seconde po-

33. MALCOLM X avec Kenneth B. CLARK, in **James Baldwin**, *Malcolm X, Martin Luther King. Nous les Nègres*, 1963 (trad. française 1965, Maspéro), Paris, La Découverte, 2007, p. 67.

34. Les dissensions sur la stratégie et l'usage de la violence, la mort de Malcolm X et les révoltes de Watts éclatent la même année.

35. Dans les archives du Schomburg Center for Research in Black Culture (NYC), on peut notamment consulter les archives photographiques des ateliers d'entraînement aux techniques d'action directe non violente mis en place par le SCLC notamment. On y voit des scènes où les militanz sont assis et doivent supporter qu'on leur jette des cendres chaudes de cigarette dans le cou ou sur le visage. Sur la non-violence on pourra lire **Hourya Bentouhami-molino**, *Le Dépôt des armes. Non-violence et désobéissance civile*, PUF, Paris, 2015.

36. Robert F. Williams, cité par **Timothy B. Tyson**, *Radio Free Dixie: Robert F. Williams and the Roots of Black Power*, op. cit., p. 149.

sition, l'approche agonistique, inverse la logique : ces stratégies politiques d'autodéfense prennent acte du fait qu'il n'est possible de faire histoire que dans l'irruption et dans le choc — quand « la violence rencontre la violence³⁶ ». Il n'est plus question d'avoir l'histoire à l'usure, il faut la révolution. C'est la métaphore de la frappe et non du rabot.

L'autodéfense est une pratique martiale, une philosophie du combat qui considère que le moment, le *kairos* révolutionnaire, se joue dans l'efficacité du coup rendu. D'où la problématique du Black Power, très inspirée par la lecture des textes de Frantz Fanon, qui consiste en un déploiement de l'autodéfense en défense-explosive, voire agressive, et se traduit par un appel à répondre, ou à montrer que l'on peut répondre, « coup pour coup ». Et, dans ces conditions, face au canon d'une arme pointée, il faut répondre par un coup de feu. L'autodéfense se comprend donc comme une contre-offensive et crée une autre sémiologie du corps militant qui ne joue pas sur l'exemplarité de son martyr mais sur le caractère à la fois inexorable et inéluctable de sa vengeance ; qui ne s'inscrit pas dans une métaphysique des fins mais dans l'immédiateté d'une frappe.

On comprend dès lors comment se sont articulées une politique d'autodéfense et une politique de représentation et d'affirmation de soi. Dans le cadre des mouvements d'autodéfense, le fait de défendre en attaquant est précisément l'affirmation d'un droit qui est injustement dénié et, par conséquent, l'affirmation d'un sujet porteur de ce droit ou plutôt d'un sujet qui prend et se donne à lui-même un droit qui lui est refusé. La défense explosive tend ainsi à déclarer une guerre qui ne dit pas son nom, c'est-à-dire à rétablir les modalités d'un combat à armes égales. De ce point de

vue, la défense-explosive appartient à une philosophie martiale, au sens où les termes et positions du rapport de domination ne sont plus pensés de façon ontologique (*dominanz/dominæs*) ou hiérarchique (*armés/désarmés*), mais de façon diachronique (*agresseurs/agressæs*). Ce répertoire a au moins deux effets : d'une part, il restitue la dignité, restaure la fierté des minorités opprimées devenues « belligé-

rantes » ; d'autre part, il autorise l'usage indéfini de la violence³⁷, comme de sa sémiologie, aussi longtemps que la lutte révolutionnaire l'exige.

L'émergence en novembre 1966 du Black Panther Party for Self-Defense est emblématique de la repolitisation internationaliste du droit à l'autodéfense armée contre la tradition ségrégationniste états-unienne et l'impérialisme. S'il reprend totalement à son compte le principe de l'autodéfense armée — l'ajout du terme self-defense au nom de l'organisation est une référence directe au Deacons for Self-Defense — il tente d'en élargir le sens politique tout en s'inscrivant dans une histoire des mouve-

37. « L'opresseur doit être persécuté jusqu'à ce qu'il soit condamné. Al ne doit trouver la paix ni le jour ni la nuit », Huey NEWTON, « Defense of Self-defense », 20 juin 1967, in *Huey Newton, To Die for the People*, City Lights Books, 2009, p. 82.

ments africains-américains, anti-impérialistes et communistes enclins à se convertir à l'autodéfense en tant que condition par laquelle un sujet politique révolutionnaire est rendu possible.

Les Black Panthers adoptent ainsi une stratégie ultra-légaliste qui vise à faire respecter les droits des Africains-Américains de porter une arme à feu comme n'importe quel autre citoyen américain (en référence au deuxième amendement à la Constitution)³⁸. Les militanz ont aussi pour habitude de sortir munis d'armes et de codes juridiques et de suivre les patrouilles de police afin d'intervenir à la moindre interpellation pour faire acte de présence, témoigner des irrégularités de procédure et rappeler aux personnes contrôlées ou arrêtées leurs droits. Comme l'exprime le cofondateur du BPSS, Bobby Seale, en 1970, l'autodéfense armée (et donc le port d'armes) n'a pour seule et unique fonction que de défendre la vie des militanz : « Il y a une règle très stricte selon laquelle aucun membre du parti ne peut utiliser son arme, excepté dans le cas où sa vie est menacée — quel que soit ceal qui attaque, un officier de police ou toute autre personne. Dans le cas du harcèlement policier, le parti imprimera tout simplement la photo de l'officier en cause dans le journal pour que cet officier puisse être identifié comme un ennemi du peuple... aucune atteinte à sa vie ne sera commise³⁹. » Dans le contexte californiens⁴⁰, le principal ennemi du parti est donc la police, et les techniques d'autodéfense, comme leur scénographie, diffèrent de celles qui ont cours dans les États du Sud, où leur première fonction est de protéger la communauté noire des exactions de milices fascistes (ceci alors même que l'autodéfense des minorités raciales demeure criminalisée et que des législations locales interdisent le port d'armes aux groupes sociaux racialisés dans ces États). Respectant un code vestimentaire strict, habillés de noir, portant un béret noir et une arme, l'objectif des militanz du BPPSS est aussi de recruter de nouveaux membres en incarnant un type de masculinité noire qui performe une puissance génératrice de fierté mais aussi de convaincre de la nécessité de construire une communauté noire unie contre la brutalité policière, l'Amérique blanche et, plus largement, le colonialisme et le capitalisme⁴¹.

L'autodéfense promue par le BPPSS fait donc écho au droit à la conservation de soi, traditionnellement défini comme

38. Et l'une des premières actions du BPPSS a été de contester le changement de la législation californienne sur le port d'armes pour juguler la mobilisation des mouvements d'autodéfense africains-américains : « Le Black Panther Party for Self-Defense appelle le peuple américain, en général, et le peuple noir, en particulier, à prendre acte de la loi que le pouvoir législatif raciste de l'État de Californie est actuellement en train d'étudier, visant à maintenir le peuple noir désarmé et sans défense au moment même où la police intensifie à travers tout le pays la terreur, la brutalité, le meurtre et la répression du peuple noir », cité par **Philip S. Foner** (dir.), *The Black Panthers Speak*, Da Capo Press Édition, 1995, p. 40.

39. Interview de Bobby Seale dans le *Guardian*, in **Philip S. Foner** (dir.), *The Black Panthers Speak*, op. cit., p. 86.

40. La législation californienne interdit le port d'armes dans l'espace public en 1969.

41. Simon Wendt, « The Roots of Black Power? Armed resistance and the radicalization of the civil rights movement », in **Peniel E. Joseph** (dir.), *The Black Power Movement. Rethinking the Civil Rights-Black Power Era*, Routledge, 2006, p. 145-166, p. 158-159.

42. « Quand les Noirs envoient un représentant, al est quelque peu incongru parce qu'al ne représente aucun pouvoir politique. Al ne représente aucun pouvoir économique ou industriel parce que les Noirs ne possèdent pas les moyens de production. La seule façon dont al peut devenir un véritable élu politique est de représenter ce que l'on appelle communément le pouvoir militaire — ce que le Black Panther Party for Self-Defense appelle le Pouvoir d'Autodéfense. Les Noirs peuvent développer le pouvoir d'autodéfense en s'armant de maison en maison, d'immeuble en immeuble, de communauté en communauté, à travers la nation entière. Alors als choisiront un représentant et al indiquera au pouvoir structurel le désir des masses noires », Huey NEWTON, Black Panther, 17 janvier 1969, cité par **Christopher B. Strain**, *Pure Fire. Self-Defense as Activism in the Civil Rights Era*, op. cit., p. 163-164.

43. **Simon Wendt**, « *The Roots of Black Power? Armed resistance and the radicalization of the civil rights movement* », op. cit., p. 158 et p. 163.

44. Dans le texte cité plus haut du 20 juin 1967, Huey Newton écrit : « Les Noirs qui sont à l'intérieur de la machine peuvent provoquer son dysfonctionnement. Als peuvent, en raison même de leur intimité avec la machine, détruire cet engin qui tient en esclavage le monde. L'Amérique ne sera pas capable de combattre chaque nation noire dans le monde et de faire face en même temps à une guerre civile (...) », **Huey Newton**, *To Die for the People*, op. cit., p. 81.

45. « Cette meute raciste que sont les oppresseurs a peur d'un peuple en armes ; et ce dont als ont le plus peur ce sont des Noirs armés d'armes et de l'idéologie du Black Panther Party for Self-Defense. Un peuple désarmé est un peuple esclave et sujet à être réduit à l'esclavage à n'importe quel moment. Si un gouvernement n'a pas peur du peuple il l'armera pour commettre des agressions étrangères. Il y a un monde entre trente millions de Noirs soumis et désarmés et trente millions de Noirs armés de la liberté, de pistolets et de stratégies méthodiques de libération », *ibid.*, p. 83.

46. Huey Newton cite « Brother Mao Tse-tung », *ibid.*, p. 84.

47. **Christopher B. Strain**, *Pure Fire. Self-Defense as Activism in the Civil Rights Era*, op. cit., p. 167.

48. Une partie des critiques adressées au BPP consiste en effet à les accuser d'être une milice raciste. Bobby Seale dans l'interview du *Guardian* en discute. Voir in **Philip S. Foner** (dir.), *The Black Panthers Speak*, op. cit. p. 85.

49. La critique provient aussi des autres organisations. En témoigne la critique qu'Angela Davis adresse au BPPSS : les appels à l'autodéfense ou à la prise d'armes — en l'occurrence pour protester contre l'arrestation abusive de Huey Newton — pouvaient lever des foules et susciter les applaudissements dans les meetings mais « [ce] qui faisait défaut, c'était une ligne d'action clairement définie détaillant la façon dont pourrait s'organiser la masse des gens en lutte pour assurer la libération de Huey Newton », **Angela Davis**, *Autobiographie*, 1974, trad. Cathy Bernheim, Paris, Albin Michel, 1975, p. 157.

un acte de résistance prépolitique, mais elle relève bien davantage ici d'une performance genrée et racisée où ce qui s'apparente à un « zèle défensif » ultra-légaliste est en réalité un puissant levier de conscientisation politique⁴². L'autodéfense n'est plus seulement un moyen dans la lutte, ni même une option politique pragmatique, compatible avec d'autres stratégies, comme les pratiques d'action directe non violente⁴³. L'autodéfense est la philosophie de la lutte elle-même. Elle est à proprement parler généralisée et peut être définie comme une « offensive révolutionnaire », comme la seule politique qui, de toute nécessité, est en mesure de renverser l'impérialisme. Dans cette perspective, le BPPSS a clairement déclaré la guerre : une guerre civiles⁴⁴, une guerre sociale⁴⁵, une guerre

de libération⁴⁶, au cours de laquelle il n'y a finalement rien à négocier, rien à défendre, puisqu'il n'est jamais question de revendiquer les droits les plus fondamentaux depuis toujours niés et bafoués. Rien à défendre, si ce n'est un nous qui ne possède rien parce qu'il n'est rien sans l'action qui se réalise en son nom, un nous qui peut tout. Dès 1968, le BPPSS abandonne le terme *autodéfense*. Comme l'écrit Christopher B. Strain :

« Les Panthers ont commencé comme des militanz de l'autodéfense ; toutefois, le groupe est rapidement devenu l'avant-garde d'une révolution sociale, s'écartant de la finalité de l'autodéfense (c'est-à-dire de la protection immédiate de soi), alors même qu'il justifiait ses actions en usant de la rhétorique de l'autodéfense.⁴⁷ »

Plusieurs figures du mouvement, à l'instar de Bobby Seale, considèrent que la focalisation sur l'auto-défense participe clairement d'une entreprise de désinformation et de déstabilisation qui veut discréditer l'action sociale et politique du parti. Ainsi l'accusation selon laquelle les membres du BPPSS sont des Minutemen noirs⁴⁸ relève clairement de la propagande. Huey Newton perçoit, quant à lui, les effets contre-productifs d'une rhétorique militante qui tire l'autodéfense du côté d'une définition strictement martiale et viriliste bien trop restrictive, qui dilue

la finalité même de l'organisation⁴⁹ et qui ne correspond pas aux actions comme aux lignes idéologiques du mouvement. Si les militanz devaient se soumettre à des entraînements martiaux (apprendre à manipuler en toute sécurité et tirer avec une arme, arts martiaux), als avaient également l'obligation de penser : lire (en priorité Marx, Mao ou Fanon), écrire.

« Le stylo est une arme [...]. Il peut assourdir l'oreille avec le rugissement de la voix du peuple criant justice. Il peut tuer les mensonges écrits à l'encre dans la presse de l'opresseur.⁵⁰ »

50. Extrait du poème de Sarah Webster fabio, « Free by Any Means Necessary », in **Philip S. Foner** (dir.), *The Black Panthers Speak*, op. cit., p. 20.

En outre, la philosophie de l'autodéfense du BPP, en accord avec le manifeste en dix points du mouvement élaboré dès 1966⁵¹, s'est, au jour le jour, concrétisée par des actions de lutte contre la violence sociale, de « guerre contre la pauvreté » : organisation de petits déjeuners dans les écoles des quartiers défavorisés, soutien scolaire, cours du soir pour adultes, création d'écoles, de dispensaires, organisation de campagnes de vaccination, de permanences juridiques et sociales, de transports collectifs, bourses aux vêtements et aux livres... Cette action de fond fut invisibilisée et minorisée par une campagne de dénigrement systématique du BPP allant de pair avec une politique de répression sans précédent menée par le FBI, qui a méthodiquement procédé à la décapitation du mouvements⁵². L'opposition entre autodéfense, d'une part, et politique d'autogestion sociale et de mobilisation politique, d'autre part, orchestrée par la presse et le gouvernement, a aussi conforté l'idée d'une division sexuelle du travail militant au sein du partis⁵³.

51. Voir **Tom Van Eersel**, *Panthers Noires. Histoire du Black Panther Party*, L'Échappée, Paris, 2006, p. 46-47.

52. Le COINTELPRO, programme du FBI, est officiellement mis en place en 1956 pour éradiquer, infiltrer et discréditer le Communist Party USA, ainsi que pour surveiller les leaders des organisations noires accusées d'être noyautés par les communistes, notamment la Southern Christian Leadership Conference (créée en 1957) et Martin Luther King et le Socialist Workers Party (créé en 1961). Impliqué dans le meurtre de Malcom X, le FBI continue son action de désorganisation, d'infiltration et de persécution avec le programme Black Hate et vise le Student Nonviolent Coordinating Committee (SNCC), les Deacons for Defense and Justice, le Congress of Racial Equality. À la fin de 1968, J. Edgar Hoover déclare : « Le Black Panther Party est la plus grande et l'unique menace à la sécurité intérieure des États-Unis » et conclut que 1969 sera la dernière année d'existence du parti, voir Elaine BROWN, *A Taste of Power. A Black Woman's Story*, Anchor Books, 1994 (1^{ère} édition 1992), p. 156. Le 4 décembre 1969, Fred Hampton est assassiné par la police de Chicago et le FBI. Né à Monroe en 1948, Fred Hampton, militant du BPSS depuis 1968, était devenu rapidement une figure intellectuelle et politique majeure, développant la politique sociale révolutionnaire du parti et œuvrant à une large coalition des mouvements d'extrême gauche, notamment à Chicago (dans le cadre de la Rainbow Coalition, qui rassemble l'extrême gauche estudiantine, socialiste, féministe, révolutionnaire blanche, noire et chicanos). Désigné par le FBI comme un leader charismatique à abattre, un agent infiltré avait été engagé par le parti pour être son garde du corps, permettant à la police d'approcher Hampton et de l'abattre au petit matin du 4 décembre de plusieurs balles dans la tête alors qu'il dormait aux côtés de sa compagne enceinte de huit mois. Celle-ci comme les autres militanz présenz dans l'appartement seront accusées de tentative de meurtre sur agents des forces de l'ordre et arrêtées.

Ainsi, à défaut d'être une stratégie politique exclusive, l'autodéfense apparaît aussi comme la matière d'un récit, d'un mythe fondateur du sujet révolutionnaire. Le Black Panther Party, bien après qu'il eut été mis à genoux par le gouvernement, a incarné une politique de l'autogestion défensive, véritable démystification de la violence de l'opresseur. Elaine Brown, fi-

53. De fait, les militantes sont majoritairement assignées à des postes liés aux actions sociales du parti.

54. Militante de la première heure, elle rejoint le BPPSS en 1968. En 1971, elle entre au comité central du parti, comme ministre de l'Information (elle remplace Eldridge Cleaver), et devient de 1974 à 1977 présidente du BPP.

55. Elaine Brown rappelle ainsi que dès la première année d'existence du parti, chaque mercredi soir lors des réunions du BPP, il y avait entre 50 et 100 nouvelles recrues : « Le parti était populaire, (...) parmi les membres des gangs et les jeunes filles qui vivaient dans les rues. Ils ressentaient qu'être une Panthère suscitait de l'admiration, qu'on était des « durz ». Il y avait l'unique : vestes en cuir noir et bérets. Il y avait les pistolets. Il y avait la masculinité et le respect qui était revendiqué. Il y avait l'image héroïque du leadership. La plupart de ceux qui venaient étaient des hommes. Beaucoup ne sont pas revenus. Ils ont été rebutés par la discipline et les lectures. Il y avait ça, comme moi, qui ont signé pour longtemps », Elaine Brown, *A Taste of Power. A Black Woman's Story*, op. cit. p. 137.

56. In Philip S. FONER (dir.), *The Black Panthers Speak*, op. cit., p. 14.

57. Elaine Brown, *A Taste of Power. A Black Woman's Story*, op. cit., p. 137. Elle fait notamment référence au Vietnam.

gure du BPPSS⁵⁴, rappelle que le parti se présentait comme l'avant-garde de la révolution, son objectif premier étant d'abord et avant tout l'organisation du lumpen prolétariat, les Noirs composant massivement ce prolétariat paupérisé : sous-payé, non employé ou devenu inemployable. Au plus bas de l'échelle sociale, se trouvent les gangs et les minorités criminalisées (les mères racialisées seules soutiens de famille, les prostituées, les usagers de drogues, les dealerz, les délinquants, les habitants des taudis, les sans-abri). L'analyse du mode de production capitaliste et de son renversement ne pouvait donc se passer d'une critique du système sexiste-raciste dont les trois ressorts principaux sont l'exploitation fondée sur une division sexuelle et raciale du travail productif et reproductif soutenu par un État capitaliste, la criminalisation systématique des minorités raciales opérée par un État pénal et la militarisation impérialiste engagée par un État colonial. À travers le récit de son parcours militant, Elaine Brown montre que l'investissement du BPPSS dans une sémiologie viriliste constituait un premier levier de conscientisation permettant de redonner à

ceux et celles qui étaient violentés le pouvoir de résister — de transformer le Lumpen en armée révolutionnaire⁵⁵. Dans le premier numéro de *Black Panther*, le journal du mouvement publié le 25 avril 1967, l'apologie de l'autodéfense armée est effectivement exprimée en termes de *gun power* (si la police avait seule ce pouvoir, désormais une partie du peuple noir l'exerce aussi). Les « Frères » du BPPSS sont présentés comme la « crème de la masculinité noire. Ils sont là pour la protection et la défense de notre communauté Noire ». Quelques lignes plus loin, le texte précise : « Ces Frères ont une perspective politique. Plus important, ils sont là, au plus bas de l'échelle, où la majorité de notre peuple se trouve⁵⁶ ». Autrement dit, le BPPSS entend se situer et mener la lutte depuis les conditions matérielles d'existence de la grande majorité des Noirs : la survie. Dans cette perspective, comme Elaine Brown l'écrit, les militantes étaient considérées au même titre que n'importe quel autre militant : le genre et la sexualité des Noires constituaient une arme, parmi autres, retourner contre l'opresseur pour l'abattre « notre genre n'était qu'une autre arme, un autre instrument de la révolution⁵⁷ ». Or, le problème est précisément cette répartition des armes qui assigne à certains les armes à feu et à d'autres leur sexe et oublie la longue et illustre généalogie des femmes africaines-américaines en lutte, lesquelles ont toujours été armées. Même définie comme une arme d'autodéfense, plus l'identité sexuelle a colonisé

l'imaginaire de la libération plus elle a constitué une arme à double tranchant qui s'est retournée contre les militanz aux-mêmes. C'est d'autant plus complexe que le BPPSS a pourtant produit une critique sévère du « chauvinisme mâle » : pour être véritablement révolutionnaire la lutte se devait de prôner et de soutenir la libération des femmes.

Les critiques de la dérive viriliste dans le Black Power s'exprimeront ouvertement plus tard au sein du parti :

« Ce qu'ils voulaient étaient bien loin de notre révolution, ils l'avaient perdue de vue. Trop d'entre eux semblaient se satisfaire de s'approprier pour eux-mêmes le pouvoir que le parti avait acquis, et qu'ils assimilaient dans une illusion aveuglante aux voitures, aux vêtements et aux pistolets. Ils étaient même prêts à faire de l'argent sur leurs principes révolutionnaires pour le seul bénéfice d'une Mafia. Si c'était une Mafia qu'ils voulaient, ça allait être sans moi⁵⁸. »

écrit Elaine Brown dans son autobiographie. De leur côté, les mouvements féministes révolutionnaires africains-américains montèrent d'emblée au créneau. Considérant que la virilité hétérosexiste est intrinsèquement l'un des piliers du système capitaliste impérial, il était suicidaire de faire la révolution en endossant un masque blanc (avoir du pouvoir, c'est être un homme, être un homme, c'est être blanc⁵⁹). Ces débats sur la masculinité noire sont à mettre en regard des discussions qui ont fait rage au sein du BPPSS sur la question du féminisme (souvent considéré comme une lutte bourgeoise de femmes blanches) et plus largement du marxisme : en 1967, lors d'un meeting de soutien à Huey Newton qui venait d'être arrêté, Stokely Carmichael tient ainsi des propos qui choquent la frange communiste la plus conscientisée du mouvement, à commencer par Angela Davis qui rapporte :

« Il parla du socialisme comme de la « chose de l'homme blanc ». Marx, disait-il, était un homme blanc, donc étranger à la libération des Noirs⁶⁰. »

58. Ibid., p. 444. Ces pages d'Elaine Brown, décrivant son départ du parti, sont particulièrement tragiques. Regina Davis, une militante qui dirigeait l'école mise en place par le BPPSS, est frappée, sa mâchoire cassée, par des frères parce qu'elle a eu une altercation avec un militant qui ne faisait pas le travail pour lequel il avait été engagé à l'école. C'est Huey Newton qui a donné son autorisation pour ce rappel à l'ordre et Elaine Brown lui reproche au téléphone d'avoir pris une décision suicidaire pour le parti : « Juste, remets les frères dans le droit chemin et maintient les choses en vie. Je ne parle pas juste du cas de Regina. Je parle de toutes les femmes. Elles sont critiques. Et elles ont toutes peur », ibid., p. 46.

59. « Le désir de se blanchir, c'est-à-dire d'être viril » : **Frantz Fanon**, *Peau noire, masques blancs*, Éditions du Seuil, Paris, 1952, p. 175.

60. **Angela Davis**, *Autobiographie*, op. cit., p. 158. En fait le débat sur la nécessité de reconceptualiser le marxisme en appréhendant le système raciste de façon plus centrale est ouvert depuis bien plus longtemps. Voir par exemple W.E.B. Du Bois, « Marxism and the Negro Problem », *Crisis*, mai 1933, in **Theodore G. Vincent**, *Voices of a Black Nation*, Ramparts Press, 1973, p. 210.

62. La publication de **Daniel P. Moynihan**, *The Negro Family: The Case for National Action*, Washington D.C., Office of Policy Planning and Research, U.S. Department of Labor, 1965, ravive l'idée d'un matriarcat noir source de la violence et de la délinquance des fils abandonnés par des pères « castrés », et cause du déficit des budgets sociaux. Professeur à Harvard, intellectuel libéral au service des administrations Kennedy, il fut un représentant influent du milieu néoconservateur et le bras droit de Nixon sur les questions sociales.

63. « Nous avions beaucoup de choses à nous faire pardonner. Il fallait accepter humblement notre propre humiliation, parler d'une voix douce (l'idéal était que nos voix ne se fassent plus entendre du tout), être belle (allez savoir ce qu'on entendait par là), être soumise — un mot qui revenait sans cesse dans les poèmes et les chansons, comme un objectif à atteindre que je recevais dans la tronche » : **Michel Wallace**, « Une féministe noire en quête de sororité », trad. Anne Robatel, in Elsa Domiti (éd.), *Black Feminism. Anthologie du féminisme africain américain 1975-2000*, L'Harmattan, Paris, 2008, p. 48.

64. Voir **Homi Bahaba**, *Les Lieux de la culture. Une théorie postcoloniale*, 1994, trad. Françoise Bouillot, Payot, Paris, 2007, p. 147 et suivantes.

65. Le fait par exemple de stigmatiser la grossièreté et la violence du langage du « ghetto », notamment l'usage de l'expression motherfucker, est une façon de masquer la violence sociale, structurelle de la police et de la justice racistes. Voir Bobby Seale dans l'interview du Guardian, in **Philip S. Foner** (dir.), *The Black Panthers Speak*, op. cit. p. 87.

66. Voir **Judith Butler**, *Trouble dans le genre*, 1990, trad. Cynthia Krauss, La Découverte, Paris, 2005, p. 107 et suivantes.

Inversement, Carmichael fera peu de cas de la question du patriarcat comme de la « chose de l'homme blanc ».

Une partie des militanz noirz incarnent clairement cette dérive « contre-révolutionnaire »⁶¹, arc-boutés à une mythologie réactive de la reconnaissance de la surpuissance de la masculinité noire comme mode de subjectivation politique. Leur constat de départ est juste : les hommes noirs n'ont pas seulement été exclus des bénéfices sociaux et symboliques de la « masculinité », ils ont été ciblés, depuis l'esclavage, dans leur humanité, humiliés, dégradés, émasculés par les Blanz. Pourtant, ces mêmes militants investissent le cadre imposé de cette idéologie genrée et racisée pour conclure que les femmes noires, stigmatisées comme matriarches, castratrices et Jézabel, ont passivement collaboré et doivent désormais soutenir la révolution en restant à leur place de femmes. Pour qu'il y ait un sujet révolutionnaire il faudrait que les femmes acceptent de ne pas être révolutionnaires — une forme de *précontrat* militant. Or, dans la lutte idéologique qui fait rage pour resignifier le pouvoir, ce surinvestissement d'un « chauvinisme » viril qui entretient un rapport citationnel avec l'homme blanc, cette obsession de soumettre les femmes noires à une norme « victorienne » de féminité dont elles ont toujours été historiquement exclues⁶², équivalent à construire non pas une identité politique noire mais à renforcer la domination

idéologique des valeurs blanches. Malgré les critiques des normes esthétiques de la blancheur et notamment la critique du lissage et du défrisage des cheveux —, les femmes noires sont assignées au foyer et au silence⁶³, contraintes à un blanchiment qui réifie, par la même occasion, la puissance normative d'une masculinité bourgeoise demeurant le signifiant du pouvoir. Le *backlash* est immédiat. Cette stratégie organisationnelle équivaut à condamner les femmes et les hommes noirs à n'être que des imitations⁶⁴, grotesques, grossières⁶⁵, monstrueuses, pathogènes, des normes dominantes de genre et de sexualité, toujours à côté, en dehors ou dans l'excès, renforçant la domination de normes qui se construisent dans la stigmatisation de figures repoussoirs et qui s'auto-constituent par la même occasion comme des référents authentiques, des modèles originaux⁶⁶. Or, il faut rappeler que, en ce qui concerne le BPPSS, le machisme

a fait l'objet d'une critique en bonne et due forme. Dans une interview donnée au Guardian en 1970, Bobby Seale considère que

« la lutte contre le machisme est une lutte des classes — c'est une chose difficile à comprendre pour les gens. Pour comprendre ainsi le machisme il faut comprendre qu'il est inextricablement lié au racisme (...). En d'autres termes, lorsque l'on affirme « une femme doit rester à sa place », cette idée est seulement à quelques pas de celle qui consiste à dire « un nègre doit rester à sa place⁶⁷. »

67. Bobby Seale dans l'interview du Guardian, in **Philip S. Foner** (dir.), *The Black Panthers Speak*, op. cit. p. 87.

Cette clairvoyance sur les questions de sexisme et de racisme permet de saisir l'intensité d'une véritable lutte des classes idéologique sur ces questions. Bien mieux peut-être que l'analyse classique articulant sexisme et racisme, problématiser cette lutte permet justement de redéfinir le genre comme un « signe idéologique⁶⁸ », c'est-à-dire comme un dispositif sémiotique qui produit, engendre, les normes de la classe dominante comme des signifiants universels. Ces signifiants encodent les corps pour en faire des individus socialement perceptibles, intelligibles, et, donc, acceptables, défendables, mais aussi les mouvements sociaux pour les rendre audibles, légitimes, ou pas. Les assassinats sommaires de militants des Black Panthers orchestrés par l'opération COINTELPRO ne doivent pas être pensés à part des campagnes médiatiques de désinformation lancées par le FBI, de la production fantasmatique de « contre-faits » qui exploiteront jusqu'au bout les accusations d'agression, de viol, de meurtre, renouvelant le mythe de l'homme noir violent, prédateur sexuel, hyper-viriliste, comme celui de la femme noire matriarche, mauvaise mère assistée et responsable de la délinquance de ses fils⁶⁹. La permanence d'une définition de la violence « raciale » (c'est-à-dire exclusivement prêté aux minorités racialisées) encodée idéologiquement par le genre (une violence par définition incivilisée, virile ou viriliste, homophobe ou contre-nature) a fait du genre l'une des armes les plus efficaces de l'infiltration idéologique du Black Power. Les jonctions à rétablir un patriarcat bourgeois, policé, à correspondre aux normes dominantes de genre (par définition blanches)

68. **Mikhail Bakhtine**, *Le Marxisme et la philosophie du langage. Essai d'application de la méthode sociologique en linguistique*, 1929, trad. Marina Yaguello, Les Éditions de Minuit, Paris, 1977, p. 44. « Ainsi, des classes sociales différentes usent d'une seule et même langue. En conséquence, dans tout signe idéologique s'affrontent des indices de valeur contradictoires. Le signe devient l'arène où se déroule la lutte des classes. Cette pluriaccentuation sociale du signe idéologique est un trait de la plus haute importance [...]. Mais cela même qui rend le signe idéologique vivant et changeant en fait un instrument de réfraction et déformation de l'être. La classe dominante tend à conférer au signe idéologique un caractère intangible et au-dessus des classes, afin d'étouffer ou de chasser vers l'intérieur la lutte des indices de valeur sociaux qui s'y poursuit. On ne rend le signe monoaccentuel [...]. Dans les conditions habituelles de la vie sociale, cette contradiction enfouie dans tout signe idéologique ne se montre pas à découvert, parce que, dans l'idéologie dominante établie, le signe idéologique est toujours quelque peu réactionnaire et s'efforce, pour ainsi dire, de stabiliser le stade antérieur du courant dialectique de l'évolution sociale, d'accentuer la vérité d'hier comme étant valide aujourd'hui » Ibid.

69. Voir Hortense Spillers, « Mama's Baby, Papa's Maybe: An American Grammar Book », *Diacritics*, vol 17, n°2, 1987, p. 64.81, **Patricia Hill Collins**, *Black Feminist Thought*, Routledge, 2000.

comme idéologie régulatrice, marquent l'une des modalités les plus efficaces, les plus continues, d'un dispositif de domination qui produit, au sein même des luttes sociales, une forme de vulnérabilité idéologique. L'autodéfense est sans issue si elle ne travaille pas prioritairement cette lutte sémiotique des classes.

Territoire à défricher

J'ai eu des difficultés à revenir de la ville de Québec. Je le sais parce que, presque deux mois plus tard, j'ai toujours la carte dans mon sac à dos. En partie, c'était de l'épuisement, les résidus des gaz lacrymogènes, et le sentiment d'avoir traversé une bataille dans une guerre dont la plupart de mes voisines sont totalement inconscienz. Mais plus profondément que cela, il y a mon sentiment que quelque chose a été déchainé dans cette bataille qu'on ne pourra faire revenir en arrière, que sous-jacent au chaos, à la confusion, aux différences réelles entre nous et le danger dans lequel nous nous trouvions, il y avait quelque chose de si tendre, exubérant et sauvage que je ne veux pas que cela s'échappe, quelque chose qui a une senteur, un goût et une sensation qui ressemblent au monde pour lequel je me bats.

Comment nous sommes arrivées à ce sentiment d'union douce dans la rue est un mystère pour moi. Dans le feu de l'action, j'ai souvent eu l'impression que chacun des groupes impliqués était occupé soit à désapprouver énergiquement un autre groupe, soit à ignorer l'existence des autres. Les conflits concernaient surtout des points de tactique, en particulier sur la question de la non-violence. A Québec, pour la première fois depuis Seattle, une action massive et directe contre la globalisation en Amérique du

Nord était organisée par des groupes dévolus à une « pluralité tactique » plutôt qu'à une ligne de conduite clairement non-violente. J'admets que je me suis attelée aux préparatifs de l'action en étant mal à l'aise par rapport au concept de « pluralité tactique ». J'ai cinquante ans : je suis une anarchiste et une activiste depuis que j'étais au collège, dans ces journées de combat de rue des années soixante. Je me suis aussi faite l'avocat de la non-violence depuis de nombreuses années, en partie à cause de ce que j'ai expérimenté durant les années soixante et septante, quand des groupes militants à dominante souvent masculine se réfugiaient dans les actions clandestines, le sectarisme et la lutte armée qui laissaient leur base de support loin en arrière. J'ai expérimenté les groupes d'action directe non-violents des années quatre-vingt, avec leur adhésion aux méthodes féministes et à des structures non-hiérarchiques, de loin plus émancipateurs, efficaces et libérateurs. *Empowering*. Ma crainte quant à la « pluralité tactique » était que cela laisse le champ libre pour que des gens fassent des choses que je trouve stupides et fausses. Ceci, dans les faits, s'est en partie vérifié — du moins, des gens ont bel et bien fait des choses avec lesquelles je n'aurais jamais été d'accord. Mais ce qui m'a surprise, c'est que cela n'a pas eu l'importance que je pensais que cela aurait.

Je croyais que les gens ne se joindraient à une action de masse que si elle avait une ligne de conduite clairement non-violente, or les gens sont venus à Québec sans en avoir besoin. Je pensais qu'un haut degré de confrontation nous ferait perdre le support populaire, mais nous avons reçu le plus puissant des supports jamais reçus de la part des habitanz, parmi lesquels beaucoup nous ont rejoints ou ont ouvert leurs maisons pour nous donner de l'eau, de la nourriture et le libre-accès aux toilettes. Je pensais que les gens sans expérience de l'action directe seraient terrifiés par le niveau conflictuel que nous avons connu. Or notre groupe comprenait beaucoup de personnes qui n'étaient jamais allées au cœur de l'action avant. Le premier jour, oui, certaines étaient terrifiées. Au second jour, elles étaient plus nombreuses à être prêtes à se rendre sur la brèche. Au troisième jour, elles demandaient de meilleurs masques à gaz pour le lendemain.

Pluralité tactique. Il y a une éthique et une stratégie de la non-violence claire et facile à comprendre : c'est que la violence génère la violence ; que si nous recourons à la violence, nous devenons ce contre quoi nous nous battons ; qu'un mouvement non-violent nous gagnera un support populaire plus grand, nous apportera une légitimité, augmentera les contrastes entre notre mouvement et ce à quoi nous nous opposons, et peut-être même convaincra nos opposanz. C'est un ensemble de valeurs puissant et persuasif, auquel je me suis tenue durant des années. Mais ce ne sont pas les seules valeurs pour lesquelles j'ai de la sympathie. Certains avocaz de la non-violence se prévalent de fondements hautement moraux dans

toute discussion, et considèrent comme non-éthiques çauz qui sont en désaccord avec auz. A Québec, la « pluralité tactique » a significé respecter le fait que çauz qui usent d'autres tactiques ne le font pas par manque de principes, mais selon leurs propres politiques et valeurs.

Une lutte hautement conflictuelle a ses propres principes : un haut degré de confrontation est approprié dans les situations auxquelles nous faisons face maintenant, les gens ont le droit et la responsabilité de se défendre contre la violence policière, beaucoup de personnes sont déjà en colère, et ne prétendent pas à la sainteté, et un mouvement politique a besoin d'espace pour exprimer cette rage ; l'auto-défense active peut être libératrice et pourrait même gagner des gens à notre cause ; pour mettre à bas un système économique et politique qui vénère la propriété, la propriété doit être attaquée.

Et il y a aussi une éthique derrière la « pluralité tactique », que l'expression n'évoque pas en elle-même : les gens devraient être libres de faire leurs propres choix, un mouvement non-autoritaire ne dit pas aux gens ce qu'ils doivent faire et nous devrions nous tenir solidairement aux côtés de touz, y compris çauz dont nous désapprouvons les choix.

Je ne peux rendre justice à chacune des positions en quelques phrases, et elles ne représentent en aucun cas l'ensemble des débats dans le mouvement, particulièrement quand il se déplace au-delà de l'Amérique du Nord, avec nos cultures et nos histoires politiques particulières. Mais je pense que ça vaut la peine d'essayer d'articuler ce qu'elles sont. Les débats ont continué depuis Québec. Certains proclament désormais que la « pluralité tactique » est le nouveau mot de passe, alors que d'autres veulent nous rappeler à une non-violence à la Gandhi.

Mon sentiment est que beaucoup de çauz qui sont venus à Québec voulaient quelque chose qui n'était complètement décrit ni par la « non-violence » telle qu'elle est pratiquée, ni par la « pluralité tactique ». Je parle de ces gens qui savent qu'il n'existe pas de définition gravée dans le marbre de ce qui constitue la violence, ou le bien et le mal. Qui veulent une action qui soit réelle, pas juste symbolique, mais n'en font pas l'équivalent de jeter des pierres à des policiers anti-émeute armés jusqu'aux dents. Qui comprennent que action efficace signifie que nous allons faire face à un degré plus élevé de confrontation et de répression, mais qui préféreraient faire diminuer la violence policière plutôt que l'augmenter — si le choix leur en était laissé. Qui voudraient voir s'écrouler les barrières et applaudissaient quand les grenades lacrymogènes étaient rejetées vers les lignes de policiers, mais qui savent aussi que nous sommes en danger à chaque fois que nous déshumanisons un autre groupe de personnes, même des

flics. Qui ne veulent pas nécessairement chanter « Nous sommes le gentil peuple en colère » et tendre des fleurs à ces chers policiers, mais qui veulent vraiment se souvenir que sous les costumes de Darth Vader les flics sont des êtres humains qui sont capables de changer et dont les intérêts de classe sont en fait plus de notre côté que de celui de notre opposition. Et qui croient que quel que soit le comportement des flics pour l'instant, leur mettre le feu, à eux ou à n'importe quel être humain, c'est faire fausse route. Ceux qui sont volontaires pour prendre le risque d'une arrestation ou d'une blessure si nécessaire, mais qui préféreraient connaître le succès d'une action et en rester là plutôt qu'aller en prison ou être martyrisé. Qui ne considèrent pas la souffrance comme porteuse de transformations, mais souffriront volontiers si c'est ce qu'il faut pour changer ce système-ci. Qui agiront solidairement avec d'autres, avec lesquels ils sont peut-être en désaccord, plutôt que les laisser souffrir seuls. Qui veulent mettre sur pied des actions qui soient puissantes, visionnaires, créatives et libératrices. Et il y a eu beaucoup de moments, d'interludes, de réunions de telles actions à Québec, de la brèche dans le mur à notre Groupe de la Rivière dansant en spirale au milieu des gaz lacrymogènes.

Point de vue magique. Je ne suggère pas un juste milieu entre les tenants de Gandhi et le Black Bloc. Je dis juste que nous évoluons vers un territoire non-défriché, que nous créons une pensée politique qui n'a pas encore été définie. Et pour faire cela, il serait peut-être temps de laisser Martin et Malcolm débattre ensemble autour de la table du dîner, en compagnie d'Emma, de Karl, de Léon et tous les autres, et sortir dans l'air propre de la nuit. Le débat sur la « violence » et la « non-violence » lui-même peut restreindre et étouffer notre pensée. Le terme de « non-violence » lui-même ne fonctionne pas bien d'un point de vue magique. N'importe quelle sorcière novice apprend qu'on ne peut jeter un sort à partir de ce qu'on ne désire pas : les ressorts profonds de nos esprits ne sont pas très sensibles au concept de « non ». Si on dit à un chien, « Médor, je ne peux pas te faire faire une promenade », Médor entend « promenade » et court vers la porte. Si nous disons « non-violence », nous sommes toujours en train de penser en termes de violence.

Je suis assez vieille pour avoir vu beaucoup de révolutions échouer ou partir dans une mauvaise direction. En fait, pour quelqu'un de ma génération, oser même prononcer le mot « révolution », c'est comme quelqu'un qui a été vraiment très profondément blessé dans une histoire d'amour et qui oserait se risquer à aimer à nouveau. Je prends volontiers ce risque : le risque qu'on me laisse tomber, de perdre mes illusions, d'être trahie et calomniée, de même que les risques qui vont de pair, ceux d'être emprisonnée, gazée, tabassée, éjectée ou piétinée dans la rue — mais pas pour que changent simplement les mains qui détiennent les pouvoirs dans ce sys-

tème. Je veux une révolution qui change la nature même de la manière dont le pouvoir est structuré et perçu, qui mette au défi tous les systèmes de domination et de contrôle, qui favorise l'émancipation de chaque individu ainsi que le pouvoir collectif que nous pouvons exercer quand nous agissons de concert, solidairement. Comme le signale un rédacteur anonyme sur le site Crimethink :

« la révolution n'est pas un moment unique éloigné dans le temps : c'est un processus en cours à chaque instant, en chaque lieu, en quelque endroit où se produit une lutte entre le pouvoir hiérarchique et la liberté humaine ».

Je n'ai pas encore de nom accrocheur pour cette approche de la lutte politique. Faute de mieux, je l'ai appelée « action directe libérée » (*empowered direct action*). Et c'est déjà en train d'évoluer dans notre mouvement.

Le but d'une action directe libérée est de faire sentir aux gens qu'un monde meilleur est possible, qu'ils peuvent faire quelque chose pour le faire exister, et qu'ils sont des compaigns de valeur dans cette lutte. Et donc, faire naître ce monde dans la lutte elle-même, être la révolution, incarner et préfigurer ce que nous voulons créer. Une action directe libérée ne se borne pas à rejeter ou à limiter certaines tactiques : elle recherche, de façon active et créative, des actions qui préfigurent et incarnent le monde que nous voulons créer. Elle emploie des symboles à bon escient, mais est plus que symbolique : elle fait obstacle à des opérations d'oppression et propose des alternatives porteuses de confrontation. Une action directe libérée signifie faire corps avec la radicalité de notre imagination et revendiquer l'espace nécessaire pour faire exister nos visions : c'est la magie définie comme « l'art de changer la conscience à volonté ». Elle défie la structure même du pouvoir et s'oppose à toute forme de domination et à tout système de contrôle. Elle mine la légitimité des institutions de contrôle en donnant chair à la liberté, à la démocratie directe, à la solidarité et au respect de la diversité dans nos organisations et nos actions. Et elle commence avec la clarté d'intention, avant même de discuter de pluralité tactique. Ce qui signifie qu'avant de décider quelle tactique adopter, il convient de savoir ce que nous essayons de faire.

Ce que nous essayons de faire. Faire sentir aux gens qu'un monde meilleur est possible, et qu'ils peuvent faire quelque chose pour le faire exister, et que nous sommes les bizarres sortes de personnes avec lesquelles ils veulent le faire. Construire le mouvement.

Miner la légitimité des institutions du capitalisme global des entreprises. Mettre à jour son hypocrisie et ses mensonges. Rendre visible la violence

1. Une ville sans voiture, de la musique, de la joie : Reclaim The Streets envahit les rues du monde entier pour montrer qu'il est possible de reconquérir l'espace public. Site web : <http://www.reclaimthestreets.net/>

2. Starhawk a contribué à créer la tribu des Sorcières d'Amérique, mouvement spirituel autant que politique. Persécutées par les autorités depuis le Moyen-Age, les Sorcières symbolisent la lutte contre le pouvoir.

3. Depuis 1994, dans l'état du sud-est du Mexique, le Chiapas, l'EZLN (l'Armée zapatiste de libération nationale), lutte pour la justice, la démocratie, la liberté et contre le néolibéralisme. Le chef de file des Zapatistes est le Sous-Commandant Marcos. Les collectifs Ya Basta soutiennent le mouvement. Site web : <http://www.zapata.com/>

4. Le Mouvement des Sans-Terre (MST) au Brésil lutte pour une réforme agraire permettant à chaque paysan de gagner sa liberté.

5. Le mouvement antipubs a sa bible, le passionnant livre de Naomi Klein, *No Logo*.

inhérente à ses structures et à ses politiques. Interférer avec sa capacité à fonctionner. Lier les questions globales aux questions locales et renforcer et soutenir la mise sur pied d'organisations locales. Proposer des alternatives qui soient créatives, attrayantes et salubres. Augmenter le contraste entre notre vision et la leur.

Revendiquer de l'espace en dehors de la réalité logisée, asservie et colonisée par les médias — que ce soit via Reclaim the Streets se réappropriant l'espace public¹, les Sorcières créant un espace rituel au sein de la bataille², les Zapatistes établissant des enclaves dans le Chiapas³, les défenseurs de la forêt revendiquant une forêt vieille comme le monde, Ya Basta ! s'enfonçant dans les lignes de la police sans attaquer³, le MST au Brésil relogant des familles sur des terres laissées à l'abandon⁴, manifestanz mettant à bas le mur à Québec, les antipubs, les retouches sur les panneaux publicitaires⁵, descente des drapeaux, ou les milliers de manières créatives que nous trouvons de le faire.

Encourager la désertion tant au sein des institutions financières et industrielles que parmi çauz qui sont appelés à faire leur sale travail, comme la police et l'armée qui agissent contre leurs propres intérêts de classe quand ils nous répriment.

Créer la société alternative. Vivre la révolution. Construire les réseaux de soutien dont nous avons besoin en tant que mouvement, et en tant que communautés locales, afin de mener cette lutte tour en commençant à explorer des façons justes et durables de nous nourrir, nous loger, nous habiller, nous abriter, prendre soin de nous et nous activer.

Ce à quoi pourrait ressembler une action directe libérée. Nous commencerons non pas par débattre de tactique, mais par clarifier nos intentions. A quoi ressemblerait la victoire ? S'agit-il de profit politique, de la délégitimisation des institutions ? Ou est-ce plutôt dans l'interruption de la rencontre, ou sa perturbation ? Quelle est l'importance d'une victoire tactique pour la victoire politique ? Existe-t-il une possibilité d'inspirer la dissension dans les rangs de notre opposition ? (La dissidence à l'intérieur de l'armée a été un gigantesque facteur dans la fin de la guerre au Vietnam, par exemple.) Existe-t-il des manières d'incarner une alternative dans le moment même de la protestation ? Comment faire pour que l'action ait un impact réel, pas juste symbolique ?

Dans ces discussions initiales, nous chercherons à établir le dialogue parmi un spectre de groupes aussi étendu que possible, sans qu'une organisation ou un groupe unique prenne le haut du pavé. Nous chercherons

activement une diversité de races, de classes, de sexes autant qu'une diversité de philosophies politiques. Nous comprendrons qu'il n'existe pas un seul groupe ou une seule tactique qui détienne ou définisse le mouvement, et qu'il y a des moments où nous voulons nous organiser ensemble, et avons besoin de faire des compromis et de négocier, et d'autres moments où nous préférons organiser des structures parallèles mais séparées.

Nous encouragerons la formation d'amas (*clusters*) ou blocs, autant que de groupes d'affinité. (Je préfère « amas » à « bloc », qui sonne plus fixe et statique). Les amas, groupes de groupes d'affinité, pourraient développer leur propres buts et tactiques à l'intérieur du cadre de l'action, se concentrant sur une question, une cible ou un type d'action spécifique. Par exemple, à Québec, le Bloc Médiéval avait amené la catapulte. Notre amas était devenu une Rivière Vivante pour attirer l'attention sur les questions relatives à l'eau, pratiquant des tactiques de rue fluides et mobiles, et mettant en action la *Déclaration de Cochabamba*.

Nous encouragerons le développement d'un spectre de cibles, tactiques et stratégies qui incluent de nombreux degrés de risque. Des tactiques de rue mobiles aussi bien que des barrages. Art, musique, danse, marionnettes, rituel, théâtre de rue, processions, parades, toutes les choses que nous faisons déjà, et des choses auxquelles nous n'avons pas encore songé. Diversions et surprises. Humour. Faire l'inattendu. Ne jamais être ennuyeux, tiède ou stéréotypé. Nous ferons de notre mieux pour orchestrer nos différentes approches, pour en négocier le temps, l'espace et les cibles, pour les rendre plus efficaces.

Nous comprendrons aussi que plus les tactiques relèvent de la confrontation, plus le message se doit d'être clair, et plus nous devons être sûrs que nous avons une base de support pour les tactiques que nous employons.

Nous accepterons que nous ne pouvons pas nécessairement faire nos actions en toute sécurité. Nous ne contrôlons pas la police, et ses réactions ont connu une escalade y compris pour les actions clairement non-violentes quand elles sont plus que symboliques. Mais les gens peuvent faire face au danger s'ils ont la préparation et le soutien, et les choix que nous faisons au cœur de l'action peuvent diminuer ou augmenter les risques du moment. Nous fournirons entraînements et préparations qui enseignent un spectre de réponses aux situations de crise, préparerons les groupes et les amas à agir ensemble, propagerons des tactiques de rue efficaces, préparerons les gens à la prison et à des actions de solidarité, et enseignerons la désescalade comme outil et option, pas comme un impératif moral. Nous encouragerons la formation de groupes d'affinité, et déve-

lopperons aussi de nombreuses autres formes de soutien.

Nous mettrons sur pied des réseaux dotés de continuité pour les batailles juridiques autour de çauz qui finissent en prison, et pour aider çauz qui sont blessæ, physiquement ou moralement, durant les actions.

Plutôt que décréter une série de lignes de conduite disant aux gens ce qu'il ne faut pas faire, les amas et les groupes énonceront leurs intentions quant à ce qu'ils veulent vraiment. Par exemple :

« Nous mènerons cette action d'une façon qui préfigure le monde que nous voulons créer, et agirons au service de ce que nous aimons. »

« Nous emploierons des moyens en rapport avec nos fins. »

« Nous agirons respectueusement envers cette communauté, ses foyers et entreprises, et d'une manière qui encourage tout le monde à se joindre à nous. »

« Nous gardons ouverte la possibilité que çauz qui sont aujourd'hui nos opposanz changent d'allégeance et se joignent à nous. »

« Nous protégerons et prendrons soin les ans des autres durant cette action, et agirons solidairement même avec çauz dont les choix diffèrent des nôtres. »

Ou, comme le suggère Scott Weinstein, un des médecins à Québec :

« Nous allons créativement cibler les agents de la répression et du capitalisme — et faire en sorte que nos tactiques ne mettent pas en danger nos sœurs et frères activistes. Nous allons tenter de défendre nos espaces tels que le centre de convergence et son voisinage de toute prise ou destruction par la police. Nous sommes des guerriærs pour la justice globale — et notre plus grande arme est notre solidarité les ans envers les autres et envers la planète. Et donc cette action ne prendra fin que quand chacan d'entre nous sera en sécurité hors de prison (et que la planète soit libérée). »

Par de nombreux aspects, Québec a incarné ces idées. Mais ce qui ne s'est pas tout à fait passé, à Québec, c'est ce dont beaucoup d'entre nous rêvaient : des foules de gens envahissant les barrières, les mettant à bas en

tellement de lieux en même temps qu'il devienne impossible de les défendre efficacement, affluant dans l'espace autour du Centre des Congrès et stoppant complètement la réunion. Ce qui est si frustrant dans l'action, a posteriori, c'est le sens que cela aurait pu arriver – qu'avec juste un petit peu plus de coordination, un petit peu plus de confiance et un petit moins de peur de la part de tout le monde, nous aurions pu le faire.

Et nous le ferons.

En solidarité et engagement à long terme pour un monde de liberté et de justice pour touz.

Construire un feu

La question n'est pas si nous sommes plus ou moins pauvres mais si nous vivons d'une façon qui ne nous convient pas. Nous ne voulons pas répéter des choses qui ont déjà été dites. Nous avons banni de nos pensées l'idée du pouvoir centralisé et nous ne croyons pas aux légendes sur le fantôme du prolétariat. Nous ne faisons donc ni face à un État isolé, qui donnerait des ordres depuis les palais de son Pouvoir, ni face à une société qui attend d'être réveillée afin de se rebeller. Aujourd'hui la société est une usine sociale diffuse produisant des attitudes, valeurs, éthiques et habitudes. Elle fonctionne comme une machine sociale de mort qui dévore temps, espace, émotions et consciences. Le centre de l'État et le cœur du système sont dispersés dans des millions de petites et grandes représentations du Pouvoir dans notre quotidien. Ils se trouvent dans la langue que nous parlons, les images des publicités, l'architecture des villes, la réalité virtuelle de la technologie, la civilisation anthropocentrique, les armes des flics, les symboles nationaux des fascistes, les verrous de la propriété privée, les modèles dont nous tombons amoureux, les murs des prisons. Il n'y a pas d'innocenz. Nous faisons tous partie de la machine sociale du Pouvoir. La question est si nous sommes de l'huile ou du sable dans ses rouages. C'est pour cela que nous rejetons l'idée de l'innocence

apparente de la société. Le silence n'est jamais innocent. Nous haïssons tant la main qui tient le fouet que le dos qui le subit. Aujourd'hui la machine sociale se transforme. La crise économique qui se répand dans les sociétés occidentales privilégiées crée le besoin d'une transformation de la gestion du Pouvoir. Un nouvel État militaro-policiier, combiné à une dictature de la technologie, est maintenant en train de protéger le pouvoir. Nouveaux corps policiers de sécurité, camps de concentration pour immigrés, réapparition de l'armée dans la rue, évolution des systèmes de surveillance, banques de données ADN, expériences de contrôle génétique, posent toujours plus de mines dans les domaines de notre vie. Au même moment la masse sociale passe de l'ère du consumérisme frénétique à une période où les promesses financières sont brisées et l'angoisse se prolonge.

De nos jours cette angoisse prend la rue, proteste, se manifeste, s'indigne, crie, conteste. C'est une foule hétérogène qui fait des revirements dans ses contradictions. Une mosaïque de personnes comprise du gueularz, démocrates, réformistes, gauchistes, sans-parti, citoyens indignés, élèves, étudiants, syndicalistes, hooligans, nationalistes, anarchistes et ainsi de suite. Pour cette raison, ceux qui voient dans ces nouveaux mouvements contre la crise économique une perspective de libération et de prise de conscience anarchiste seront vite déçus. Une large partie de ce « mouvement » est nostalgique de l'ère passée d'abondance consumériste et ne souhaite aucune rébellion contre l'autorité. Un bon nombre de personnes indignées ont dormi avec leurs poches pleines et maintenant se réveillent avec des illusions en ruine. C'est pourquoi elles sont descendues dans la rue revendiquant le retour de leurs fantaisies consuméristes. Quasiment personne ne critique son ancienne façon de vivre ni ne désire son déraillement libertaire. Au contraire, ils veulent que l'ancien ordre des choses se maintienne. En particulier en Grèce, quelques personnes devant la peur de l'anxiété économique s'en remettent à la lâcheté du racisme et de la propagande fasciste. D'un autre côté, les professionnels de la rhétorique "révolutionnaire", les réformistes de la gauche et leurs syndicalistes épuisent la rage sociale diffuse dans des marches-litanies, faisant ainsi parader le cadavre du compromis. Quant à une large partie des anarchistes sociaux en Grèce, ils fantasment sur de pittoresques scénarios qui parlent de l'éveil social et du moment magique quand les conditions objectives seront arrivées. Mais quiconque dort avec des espoirs se réveille avec des cauchemars. Pour nous, qui nous nous identifions comme anarchistes des praxis, insurrectionalistes, nihilistes et anti-sociaux, la révolte est en-dehors et loin des revendications économiques et des conditions objectives. Nous abolissons l'économie en tant que relation sociale entre nous et définissons nos conditions subjectives comme un point de départ de révolte. Pour dire la vérité, nous ne sommes pas

intéressés par les termes économiques et les théories et nous ne partageons pas non plus avec la société l'anxiété des chiffres, des statistiques et du déficit financier. Nous savons juste combien nous suffoquons dans le monde contemporain de la captivité, que ce monde soit vraiment malade de la crise économique ou non. Malgré tout, nous nous réjouissons de la crise économique. Elle est à notre avantage, elle crée des fossés dans le territoire de la souveraineté et nous aide à promouvoir notre propre offensive. Nous abandonnons le langage de la domination, tout comme la rhétorique de l'antidote révolutionnaire à la crise économique. À travers nos attaques, nous voulons approfondir la crise économique et provoquer le chaos dans les métropoles occidentales. Comme nous l'avons déjà mentionné, une communauté complexe et contradictoire, des antifascistes hooligans aux patriotes conservateurs, réside dans les mouvements des indignés et les luttes intermédiaires. Voilà notre chance d'associer l'anarchie aux éléments les plus indomptés qui s'impatientent au sein de la lenteur des luttes intermédiaires. Pour voir cela advenir, nous devons agir en maintenant nos caractéristiques politiques autonomes claires, et non pas en les camouflant pour gagner des sympathies sociales. Nous espérons causer la polarisation et non se perdre dans la médiocrité de la contestation sociale.

Ainsi, nous faisons notre proposition pour intervenir dans les luttes sociales intermédiaires. De petits groupes flexibles d'anarchistes des praxis peuvent pénétrer dans ces larges marches funéraires et générer le conflit contre des cibles sélectionnées du Pouvoir, soit en les frappant avec la méthode du *hit 'n' run* (frapper et partir) soit — si les circonstances sont favorables — en érigeant des barricades et en attaquant les forces de police. Ces moments de conflit peuvent être un premier lieu de rencontre avec les éléments les plus « extrêmes » et indomptés qui prennent part aux manifestations. La première expérience d'attaque, d'action directe et de solidarité s'acquière là. Malheureusement, jusqu'à présent cette expérience est habituellement abandonner au hasard de la prochaine rencontre à la prochaine marche de protestation. Mais nous sommes fatigués de courir après les faits. Nous ne voulons pas attendre le prochain rassemblement afin d'attaquer. Pour cette raison, nous proposons en même temps la création et le soutien de groupes informels d'action directe anarchiste ; ainsi le vécu du conflit contre l'existant n'est pas confiné aux moments d'une manifestation ou d'une lutte intermédiaire. Au contraire, il sera organisé, coordonné et diffusé dans toutes les facettes de nos vies, rendant les émeutes permanentes dans notre quotidien. Ce que nous voulons c'est de transformer nos vies quotidiennes en une lutte constante contre l'autorité et sa civilisation. Pour voir advenir cela, nous supprimons le hasard et les automatismes. Nous n'attendons ni les dates

anniversaires ou commémoratives, ni la lenteur de la masse dans de larges rassemblements et manifestations.

En revanche, les groupes informels anarchistes d'action se dispersent quotidiennement dans le tissu social, cherchant à causer des sabotages qui court-circuiteront la machine sociale. De petits groupes anarchistes de guérilla peuvent facilement se déplacer dans le baignoire de la métropole illuminée et porter des coups aux colonies de l'empire. Dans la nouvelle guérilla urbaine anarchiste que nous promouvons, nous élargissons les choix des cibles que nous attaquons, tout comme l'autorité développe ses formes. À côté des cibles typiques, comme par exemple les commissariats, les bureaux de parti politique, nous détectons aussi de nouveaux ennemis tels les agences publicitaires, les entreprises de statistiques, les industries pharmaceutiques, les entreprises d'information technologique, les symboles du spectacle, les scientifiques faisant des expériences génétiques, les laboratoires ADN, les écoles de cadres, les universités de journalisme et de commerce, etc. De plus, un groupe informel de guérillas urbaines anarchistes peut causer des court-circuits dans le trafic normal des différents produits au sein de la métropole. Du blocage des rues à fort trafic en mettant le feu à des pneus, à l'attaque et la destruction des moyens de transport de masse (bus publics, trams, trains). Ainsi, alors qu'en apparence nous n'attaquons pas des cibles de la "ploutocratie" (parce que les rues et les véhicules de transport publics sont typiquement utilisés par tout le monde), nous sabotons le pouvoir.

Parce qu'ainsi en dévitalisant des zones de la métropole nous libérons le temps. Celui de penser, de sentir, de se poser des questions.

Après tout, la rébellion (...) c'est de poser des questions ; l'autorité c'est considérer que tu as toutes les réponses.

Ici nous voulons souligner un point. Quand nous parlons et pensons en tant que partie de la rébellion continue, nous savons qu'il existe des milliers de manières d'agir en tant qu'anarchistes. Souvent nous écrivons que nous voulons que d'autres puissent s'approprier les mêmes moyens que nous utilisons. À propos de cette phrase nous voulons néanmoins éviter toute confusion qui pourrait entourer notre pensée. Quelques compaïgns avec le terme de "moyen approprié" établissent arbitrairement une quelconque échelle qui mesure notre violence, délimitant ainsi les moyens du conflit qui mesure notre violence, limitant les moyens mêmes du conflit et isolant les actes tels la pose d'un puissant engin explosif ou l'exécution politique d'un officier du pouvoir. Selon ce type de raisonnement, de telles actions et l'emploi de ses moyens respectifs (explosifs, bombes à retardement, armes) sont souvent considérés comme requérant une spé-

cialisation. Nous au contraire, nous croyons qu'aujourd'hui en particulier, chaque individu souhaitant prendre sa vie en main peut découvrir les façons d'apprendre et d'utiliser n'importe quel moyen d'action directe anarchiste, d'un caillou à une Kalashnikov. Nous ne voulons pas mettre de limites à notre offensive. Pour ne pas rester dans l'écrit, nous proposons aux groupes informels d'action directe de contribuer à la transmissibilité de leurs expériences en publiant et disséminant via internet des manuels pour la fabrication d'engins incendiaires/explosifs, de détonateurs à retardement, de fonctionnement des armes, etc.(...)

Pour cette raison nous pensons que ce qui est nécessaire c'est de s'approprier la volonté pour l'insurrection anarchiste, et que les moyens ne sont rien de plus que des objets que nos mains et nos désirs nous suffiront à découvrir. Nous évitons ainsi les distinctions entre violence de basse ou haute intensité et nous détruisons la reproduction du mythe de l'expertise. Un exemple caractéristique de l'action anarchiste polymorphe est l'expérience de la FAI/FRI revendiquant la responsabilité tant de la pose de banderoles de solidarité et du blocage des entrées de magasins commerciaux avec de la colle au Pérou et en Bolivie, que la jambisation d'un cadre supérieur d'une entreprise du nucléaire en Italie et l'exécution de trois flics municipaux à Mexico. Après tout, nous avons aussi commencé à peu près comme cela et nous ne sommes jamais fixés à l'arrogance des moyens et de leur hiérarchie informelle. Pour continuer notre raisonnement sur les façons d'attaquer l'existant, nous pensons qu'aucune attaque ne parle d'elle-même. Aujourd'hui rien n'est évident. Même les attaques contre des banques, des centres de rétention, les batailles de rue avec les flics pendant une manifestation, peuvent être faussés et apparaître comme quelque chose d'autre que ce qu'ils sont. Ce n'est pas seulement le pouvoir qui à travers le spectacle et les journalistes déformera ces beaux moments de guerre. Il y a aussi nos mythes sur ce que nous considérons comme allant de soi : le mythe de la société enragée qui soi-disant sympathise et soutient nos pratiques, le mythe de la violence de masse, le mythe de la "légitimité"...

Mais nous ne voulons pas la "sympathie" d'une foule d'applaudissants, nous n'attendons pas les masses afin d'agir ni n'avons de requêtes pour avoir raison ou tort. Nous sommes ce que nous sommes, à la recherche de complices et compaigns. Rien de plus. Nous sommes des anarchistes qui dénie l'ordre et nous voulons auto-déterminer nos actes, parce qu'ils sont nos invitations à toutx un chacan qui veut prendre sa vie en main. Parce que nos actes sont ce que nous sommes. Nous pensons donc que les groupes informels anarchistes d'action directe ne doivent pas laisser le silence handicaper leurs actions, les abandonnant à la dictature de ce

qui est chaque fois évident, mais il est important d'en revendiquer la responsabilité à travers des communiqués.

Par ailleurs si nous abandonnons une action à la merci de l'anonymat, c'est comme si nous la privions de son âme, le sens qu'elle véhicule. La communication qui est tant érodée et qui a perdu sa substance sous l'influence de la civilisation moderne, prend de nouveau sens et se libère à travers le discours de compaigns qui mènent chaque attaque. Ainsi l'acte en lui-même cesse d'être une fin en soi, elle n'est plus un nouvel article dans un quotidien ou juste un coup contre l'ennemi, mais elle devient quelque chose de plus : une partie d'une histoire distincte, un héritage qui s'écrit là maintenant par des gens qui partagent un désir commun, celui d'un affrontement continu et de la destruction de l'existant. Un héritage durable dans le temps et ouvert à la critique et l'évolution. Par-delà le fait de commettre des hostilités, nous croyons que de cette manière-là nous pouvons achever une perspective insurrectionnelle continue qui embrasse une galaxie internationale de groupes informels d'action directe et pose les bases pour un dialogue qui, à son tour, est crucial pour le développement des relations et de la camaraderie.

Chaque proclamation, chaque revendication est une invitation ouverte, une petite contribution à une discussion plus large, une façon de poser des questions et non de donner des réponses, une façon de s'auto-déterminer contre toute vérité officielle, une méthode pour communiquer avec des compaigns qu'on n'a jamais vus en personne ni même connus ; c'est l'extériorisation de la guerre contre le pouvoir que nous avons en nous. Par ailleurs, chaque communiqué est le résultat du désir d'un groupe de compaigns qui se sont assis pour discuter, planifier et s'organiser, qui ont attaqué leur cible, ont ensuite discuté ensemble à nouveau, partagé leurs expériences, passé en revue leur action et souvent fait leur auto-critique, et ont choisi de communiquer leur vécu et la conscience de leur offensive. Pour nous, chaque cellule ou groupe informel est une expérience vivante de relations humaines dans une perspective libératrice. Surtout les cellules qui ont une continuité dans le temps sont des laboratoires de subversion, explorant le centre des relations humaines. Il est certain que les relations entre compaigns dans les groupes informels sont tentées, évoluent, s'usent, sont recréées, et chaque individu se découvre de plus en plus. Une cellule ou une fédération anarchiste informelle ne court pas derrière les faits ; au contraire, elle les provoque. La construction des groupes informels dépassent le hasard des conditions historiques et n'abandonne pas le désir pour l'attaque à une spontanéité circonstancielle. En revanche, elle déclare sa propre guerre à l'existant dans l'ici et le maintenant, sans aucun report.

Ces groupes et noyaux sont le moyen pour dire adieu à l'inertie des masses. Nous les baptisons avec les noms que nous choisissons. Le nom de chaque groupe dans lequel nous participons est notre âme. C'est notre façon de s'auto-déterminer en rejetant toutes les identités sociales. Nous ne sommes ni prolétaires, ni opprimés, ni travailleurs. Nous ne voulons pas être perdus dans l'anonymat de l'unité de masse qui supprime notre individualité. Nous sommes le nom que nous avons choisi pour nous-mêmes. C'est pour cela que nous disons que le nom d'un noyau ne fonctionne pas comme un slogan publicitaire. Au contraire, c'est l'invitation à toutx un chacun afin qu'il s'organise et agisse, en créant son propre groupe, pour ainsi atteindre le point à partir duquel un retour à la normale est impossible...

Pour l'insurrection anarchiste continue qui ne touche jamais à sa fin.

Parce qu'il y aura toujours un nouveau lever de soleil plus beau que tous les précédents.

Salutations fraternelles.

Le 24/02/2019 depuis les murs de La Santé

On étouffe ! On étouffe !

Laissez-nous respirer, laissez-nous être, laissez-nous vivre ! Libres ! Dignes !

Debouts !

Quand la douleur se heurte au mépris et au cynisme. Quand l'autoritarisme prend le masque de la démocratie, alors, oui, il peut monter le coup de colère, elle peut venir l'envie d'effacer, même pour un instant, ce sourire serein et moqueur du visage de cette élite auto-proclamée qui détruit tout et de griffer le masque de tyran qui les inspire.

Ils crachent sur le peuple et piétinent nos droits dans le silence feutré des salons de velours rouge.

A ces « élites », que désormais seule la violence d'État et les propagandes éditoriales/publicitaires protègent, pour touz çauz qui souffrent par votre faute, je veux dire ceci :

Sachez que nous ne baisserons pas les yeux, nous n'aurons pas honte devant vos injonctions aux condamnations morales et que nous continuerons de rêver, que nous continuerons de lutter, car notre cause est belle, car notre cause est juste, car nous portons en nous l'invincible espoir d'un monde meilleur, où brille la lumière de la liberté.

Touz çauz qui « condamnent la violence » sans jamais en interroger les causes, ces éditorialistes, ces petites moralistes d'état, touz çauz qui obéissent au clergé médiatique et s'offusquent entre gens de bonne compagnie traitent l'action symbolique d'« attaque contre la démocratie ». « Mais où va-t-on ? », « Mais ce n'est pas comme ça que l'on exprime sa colère en démocratie ». Démocratie. Démocratie ?

Mais laquelle ?

Nous sommes au contraire un cri d'amour pour la démocratie, qui ne demande qu'à naître. Enfin ! Car la démocratie est aujourd'hui confisquée par une petite mafia qui se distribue tous les pouvoirs et manipule les consciences.

Oui, un cri de révolte lancé à la face de çauz qui se pensent au dessus des lois, au dessus des gens, prisonniers qu'ils sont de leur petit monde de compromissions et de corruption.

*Un cri. Un cri pour tenter de les réveiller.
Enfin !*

Puisse la fumée noire qui monte des rues de Paris, le samedi, le jour et parfois la nuit, leur remonter jusqu'au narines et peut-être leur rappeler que partout dans ce pays des gens souffrent en silence et ne parviennent plus à vivre.

Puisse le feu de la colère qu'ils ont allumé eux-même éblouir leurs yeux aveugles, si possible, et purifier leur âme corrompue... et pourquoi pas leur rappeler que l'on ne répond pas à la colère légitime d'un peuple par la violence et la mutilation de masse en toute impunité.

Ah oui ! Voilà les véritables attaques contre la démocratie. Sanglantes !

Qui sera jugé pour ces crimes de sang ?

Et par quelle justice ?

Où se cachent le(s) responsable(s) ?

Où faut-il venir le(s) chercher ?

Non, non, quand la violence disproportionnée et illégitime est utilisée systématiquement pour écraser le peuple souverain, il ne faut pas s'étonner que le ton de la résistance se durcisse un peu, non ?

État, « élites », je veux dire encore un mot, quand même.

Si notre violence est toujours proportionnée, symbolique, mesurée, la votre est criminelle : c'est bien notre sang que vous avez sur les mains ! Et aucune assurance ne remboursera le prix du sang versé. Dans ce combat, des gens honnêtes et droits engagent leur vie pour la dignité de toutes les autres. Et vous ? Que faites-vous ? Vous qui condamnez la main qui jette l'allumette, drapés que vous êtes dans votre petite morale bon marché, ignoranz que vous êtes de l'histoire des luttes et des révolutions, vous qui vous tenez pour toujours du côté des maîtres, des esclavagistes, des tyrans, des petiz marquiz poudræs, vous qui vous indignez de la perte provisoire de l'un de vos repères à huitres, vous restez muets, et aveugles — et lâches ! — devant la misère, la violence sociale et la répression sanglante que votre monde inflige à des gens vertueux, courageux, qui se battent pour la liberté et pour le droit de tous à vivre dignement. Oui, juste dignement ! Ne serait-ce pas la solution pour que cessent tout violences ? Dignement.

Nous sommes un cri. Un cri dans la nuit. Un cri d'amour, un cri pour la vie. Un cri vibrant d'espérance.

Un cri : nous ne sommes plus à genoux devant vous. Nous vous voyons. Nous n'avons plus peur.

À tous çauz qui se battent pour leurs droits, qui souffrent dans leur chair mais qui se tiennent debout, qui paient cher leur soif de justice, je dis : merci. Nous sommes le futur.

Valentin

Bibliographie

- *Don Quichotte* (1986), **Kathy Acker** (Traduit par Laurence Viallet)
- *Critique de la violence* (1921), **Walter Benjamin** (Traduit par Maurice de Gandillac)
- *Ne dis pas que nous sommes peu ; dis seulement que nous sommes déterminés*, **CCF (première génération)** et **Theofilos Mavropoulos**
- *Pour les cinq de Villiers-le-Bel* (2019) par **Un Collectif De Soutien**
- *À nos amis* (2014), **Comité Invisible**
- *Se défendre : une philosophie de la violence* (2017), **Elsa Dorlin**
- *Sur la justice populaire. Débat avec les maos, Les Temps modernes : Nouveau Fascisme, nouvelle démocratie* (1972), **Michel Foucault** dialogue avec **Pierre Victor**
- Préface au livre *Texte des prisonniers de la « Fraction Armée Rouge » et dernières lettres d'Ulrike Meinhof* (1977), **Jean Genet**
- *La fin du pacifisme* (2007) **Anders Günther**
- *Léviathan ou Matière, forme et puissance de l'état chrétien et civil* (1651), **Thomas Hobbes** (Traduit par Philippe Folliot)
- *La conscience politique* (2019), **Geoffroy de Lagasnerie**
- *Ce que nous essayons de faire* (2002) **Starhawk**
- *Au bord du gouffre, mémoire d'une désintégration* (1991), **David Wojnarowicz** (Traduit par Laurence Viallet)
- *Dirty Week-end* (1991), **Helen Zahavi** (Traduit par Jean Esch)

Cet ouvrage est la seconde publication A L'AMER

Il a été imprimé à Paris le _____
avec un copieur Triumph Adler TA P-2540i MFP
sur Edixion Laser 100g et Edixion Offset 300g.

Celui-ci est l'exemplaire numéro _____
sur 100 maximum.

Ont été utilisées comme typographies
Karmilla et Crimson Text.

Ses auteurs remercient Kenneth Goldsmith, Joanna Starck, les
deux Gilets Jaunes Thomas et Valentin, Thomas Hobbes, Jean Genet,
Helen Zahavi, David Wojnarowicz, Kathy Acker, Anders Günther,
Walter Benjamin, Elsa Dorlin, Geoffroy de Lagasnerie, Michel
Foucault, le Comité invisible, Starhawk, Theofilos Mavropoulos
et bien sûr touz cauz qui continuent
de jeter leur bouteille à la mer.

La version PDF de cet ouvrage est disponible sur
www.editionsburnaout.fr ou via burnaout@riseup.net