

De l'impouvoir affectif à la puissance par les émotions dans les milieux militants

Auteur : Trefois, Anna-Maria

Promoteur(s) : Hagelstein, Maud; Cormann, Grégory

Faculté : Faculté de Philosophie et Lettres

Diplôme : Master en philosophie, à finalité spécialisée en analyse et création de savoirs critiques

Année académique : 2023-2024

URI/URL : <http://hdl.handle.net/2268.2/21690>

Avertissement à l'attention des usagers :

Tous les documents placés en accès restreint sur le site MatheO sont protégés par le droit d'auteur. Par conséquent, seule une utilisation à des fins strictement privées, d'enseignement ou de recherche scientifique est autorisée conformément aux exceptions légales définies aux articles XI. 189 et XI. 190. du Code de droit économique. Toute autre forme d'exploitation (utilisation commerciale, diffusion sur le réseau Internet, reproduction à des fins publicitaires, ...) sans l'autorisation préalable de l'auteur est strictement interdite et constitutive de contrefaçon.

Université de Liège
Faculté de Philosophie et Lettres
Département de Philosophie

**De l'*impouvoir affectif* à la puissance par les émotions dans les milieux
militants**

Travail de fin d'études présenté par Anna-Maria Trefois
en vue de l'obtention du Master en philosophie,
à finalité spécialisée en analyse et création de savoirs critiques

Promoteur·ice·s : M. Hagelstein & G. Cormann

Lecteur : J. Pieron

Année académique 2023-2024

Université de Liège
Faculté de Philosophie et Lettres
Département de Philosophie

**De l'*impouvoir affectif* à la puissance par les émotions dans les milieux
militants**

Travail de fin d'études présenté par Anna-Maria Trefois
en vue de l'obtention du Master en philosophie,
à finalité spécialisée en analyse et création de savoirs critiques

Promoteur·ice·s : M. Hagelstein & G. Cormann

Lecteur : J. Pieron

Année académique 2023-2024

Remerciements

Tout d'abord, je souhaite exprimer ma gratitude envers Grégory Cormann et Maud Hagelstein pour leur investissement, leur patience, leurs nombreuses relectures et leurs précieux conseils. Mon mémoire n'aurait pas cette forme sans leur expertise, et je leur dois l'amélioration significative de mes capacités rédactionnelles.

Ensuite, je tiens à remercier le Liège Game Lab pour leur soutien. Ma présence parmi elleux m'a permis·e de m'améliorer en tant que chercheur·euse. Je remercie Pierre-Yves Houlmont pour son cours sur la manière d'écrire un mémoire, pour sa disponibilité et ses relectures de mon travail. Je remercie aussi Olivier Gason. Son amitié, son écoute et ses relectures ont été d'un grand secours lors de cette dernière année. Je remercie aussi Fanny Rebillard pour ses relectures assidues et ses précieux conseils à la veille du rendu.

Je souhaite remercier Béné pour son amitié et d'avoir été une de mes sources d'inspirations. Je remercie aussi Alice, Marine et Blandine de m'avoir soutenu et d'être mes ami·e·s. Sans leur rencontre, ce travail n'existerait pas.

Je remercie également les personnes constituant ma famille étendue : Alexandre, Jo et Arnaud. Je suis particulièrement reconnaissante envers Alexandre, qui a soutenu chacune de mes périodes de doute durant la rédaction de ce travail. Je remercie chacun d'elleux pour leur soutien, leur patience et leurs corrections. Iels ont été mon socle émotionnel tout au long de ce processus.

Je remercie également mon collectif *Pixielles* (Camille, Faustine et Stef) pour leur soutien presque quotidien lors de ces derniers mois.

Pour conclure, je tiens à remercier ma famille. Sans leur soutien indéfectible, je n'aurais pas pu aller aussi loin.

Introduction

Comment pouvons-nous militer en prenant soin de nos émotions ? Ces dernières ne sont-elles pas à l'origine de la lutte ? Ces questions ont rythmé l'entièreté de mes années de militantisme. Dès le départ, je souhaitais rédiger un mémoire qui ferait des rapports émotions-militantisme le problème central. Plusieurs projets ont précédé l'élaboration de la version finale. Initialement, je pensais me limiter aux émotions dans les milieux écoféministes. J'aurais dû alors me restreindre aux autrices se disant écoféministes, ce qui aurait considérablement restreint mon champ de recherche. Pour ce faire, il aurait été pertinent de réaliser une enquête de terrain au sein de collectifs écoféministes. Cependant, le paysage belge en compte très peu. L'idée de m'investir dans un collectif français me semblait gargantuesque. Mon projet s'est dès lors élargi aux milieux militants en général, avec un accent occasionnel sur les luttes féministes.

Au-delà d'être le point de départ de ce mémoire, les émotions ont constitué la source de mes premières intuitions de travail. L'une d'elles a été ma première rencontre avec l'historien et théoricien de la culture Enzo Traverso. J'ai eu l'occasion de l'écouter dans le cadre du « Séminaire de philosophie politique et sociale » (tit. Chiara Collamati et Édouard Delruelle). Le séminaire avait pour thème les révolutions. Enzo Traverso venait justement de publier en français un livre dénommé *Révolution*¹. Lors de ce séminaire, un de ses postulats était que certaines récentes tentatives de révolution avaient échoué, car elles ne s'appuyaient pas sur les modes d'organisation de luttes passées. Selon Traverso, il y aurait dans les soulèvements actuels une volonté de faire *table rase* du modèle syndical de la lutte. À l'époque, je connaissais peu les révolutions passées et récentes. Pourtant, ce postulat m'a mis au défi : j'avais l'intime conviction qu'on pouvait retrouver des analogies entre les luttes actuelles et celles du passé, qu'il y avait un héritage commun qui les traversaient. Et si une rupture semblait exister, il devait y avoir une explication à cela.

Après le séminaire, j'ai croisé le chemin du livre *Mai 68 : Un pavé dans l'histoire*², écrit par la sociologue Julie Pagis. Le livre constitue une enquête sur les Soixante-huitards et sur ce qui s'est passé pour les militant·e·s après les luttes autour de Mai 68. La question des émotions y est abordée : selon Pagis, l'évènement politique a fourni à cette génération un cadre pour penser des crises considérées comme personnelles. Julie Pagis voit Mai 68 comme la

¹ E. Traverso, *Révolution. Une histoire culturelle*, Paris, Éd. La découverte, 2022.

² J. Pagis, *Mai 68 : Un Pavé dans leur histoire. Événements et socialisation politique*, Presses de Sciences Po, 2014.

politisation du mal-être de ce groupe d'individus.³ Ce cadre les a accompagnés pendant une longue période, parfois pendant plusieurs années. Après Mai 68, il a été nécessaire de se réinsérer dans la société, « mais sans renier le passé politique »⁴. Iels devaient prendre en compte leurs crises personnelles pour ne pas sombrer, ce qui a nécessité d'intégrer l'engagement politique au sein même de la vie quotidienne. Iels devaient composer avec le sentiment de défaite à la suite de revendications partiellement insatisfaites. À travers son enquête, Julie Pagis tente de répondre à plusieurs questions : comment ont-iels fait avec le lendemain de défaite ? « En portent-ils encore aujourd'hui les marques ? Quel a été l'impact de leur militantisme sur leurs enfants ? »⁵ Et comment pouvons-nous encore danser après la défaite ?⁶ La rencontre de ce livre concorde avec la question de l'héritage de la lutte, c'est-à-dire de la temporalité de la lutte.

Quelque temps après le séminaire, les manifestations contre la réforme des retraites ont secoué la France. En son sein, une figure émergente m'a interpellé·e : la techno-activiste Mathilde Caillard, alias MC danse pour le climat. Dans une vidéo publiée sur les réseaux sociaux, Mathilde Caillard allie la danse techno et les chants politiques. La vidéo a suscité un véritable engouement et de nombreuses critiques. Dans le podcast *Les mains dans la pop*⁷, Caillard explique que l'utilisation de la danse et du chant est une manière de toucher les individus en dehors des messages politiques traditionnels. Cela permettrait de parler à des personnes ne faisant pas partie de la sphère militante et donc d'élargir ce milieu. Elle ajoute que la danse a toujours fait partie des luttes féministes.

Être une femme et utiliser son corps comme outil de lutte. C'est aussi quelque chose de revendicatif de dire « Je veux m'extraire du regard masculin auquel on a toujours voulu me cantonner et duquel mon corps est toujours cantonné dans l'espace public. Je veux l'extraire du regard masculin, je me le réapproprie et je le réutilise dans la lutte politique comme un outil à moi pour la lutte, pour mes sœurs à la limite, et c'est tout. Et pour porter mon message. » [...] D'ailleurs, c'est pour ça que c'est aussi beaucoup dévalorisé. Pour beaucoup, la lutte est un espace pour les durs, il faut être sérieux. [...] Et donc les autres manières de lutter vont être dévalorisées quand cela incombe aux femmes ou aux féminins. Typiquement : la danse, le chant, etc.⁸

³ Les amis du Temps des cerises [chaîne YouTube], *Julie Pagis Mai 68, un pavé dans leur histoire*, 14 novembre 2015, 25 min, URL : https://www.youtube.com/watch?v=RdxhoxduB_k.

⁴ *Ibid.*, 28 min.

⁵ J. Pagis, *Mai 68 : Un Pavé dans leur histoire. Événements et socialisation politique*, op. cit., quatrième de couverture.

⁶ Les questions n'étant pas entre guillemets sont des formulations personnelles afin de concorder avec le rythme général du travail.

⁷ Les mains dans la pop, *Manifestations, techno et engagement avec MC danse climat* [Audio podcast], 13 avril 2023, Spotify : <https://open.spotify.com/episode/0I9xt9vXUfVCJcc75b77VC?si=8bc2bd605f0f4dcd>.

⁸ *Ibid.*, 14min30.

En même temps que les manifestations contre la réforme des retraites, certaines vidéos concernant la danse dans les luttes sont apparues sur les réseaux sociaux. C'est comme cela que j'ai appris l'existence des bals du Front populaire entre 1936 et 1938. Ces bals avaient pour but de fêter la victoire du Front populaire aux élections législatives de mai 1936. Mon projet a alors continué à évoluer. Je souhaitais relier les luttes du passé aux luttes présentes grâce à la fête. Cette intuition s'est confirmée avec le cours « Esthétique et poétiques de la culture » (tit. G. Cormann / M. Hagelstein). Lors d'une séance donnée par Grégory Cormann et Caroline Glorie, les étudiant·e·s ont découvert *Les Cahiers du Griff*⁹. Nous avons eu la chance de feuilleter certains de ses numéros. Parmi eux, un des numéros m'a particulièrement intrigué·e : *Les femmes font la fête font la grève*¹⁰. Comme avec Mathilde Caillard, j'y voyais un lien entre politique et fête. Pour illustrer ce lien, voici une citation de Simone de Beauvoir reprise dans la revue :

Pour moi, la fête est avant tout une ardente apothéose du présent, en face de l'inquiétude de l'avenir ; un calme écoulement de jours heureux ne suscite pas de fête : mais si, au sein du malheur, l'espoir renaît, si l'on retrouve une prise sur le monde et sur le temps, alors l'instant se met à flamber, on peut s'y enfermer et se consumer en lui : c'est fête. L'horizon, au loin, reste toujours brouillé, les menaces s'y mêlent aux promesses et c'est pourquoi toute fête est pathétique : elle affronte cette ambiguïté, et ne l'esquive pas. Fêtes nocturnes des amours naissantes, fêtes massives des jours de victoire : il y a toujours un goût mortel au fond des ivresses vivantes, mais la mort, pendant un moment fulgurant, est réduite à rien. Nous étions menacés ; après la délivrance, bien des démentis nous attendaient, bien des tristesses et l'incertain tohu-bohu des mois et des années ; nous ne nous leurrions pas : nous voulions seulement arracher à cette confusion quelques pépites de joie et nous saouler de leur éclat, au défi des lendemains qui déchantent.¹¹

La fête est ce qui permet de transformer des mois ou des années de combats, de confusion et de tristesse en un moment de joie. Elle est ambivalente ; elle est une manière de faire renaître l'espoir les lendemains de défaite, mais elle est aussi la consécration de la victoire.

Dans le cadre de ce cours, j'ai eu l'occasion de découvrir quelques auteur·ice·s qui ont traité de la fête politique à différentes périodes de l'histoire. Par exemple la Révolution française : Mona Ozouf et la fête révolutionnaire dans son livre *La fête révolutionnaire 1789-*

⁹ C'est une revue féministe belge fondée par la féministe et philosophe Françoise Collin. Sa période de publication s'étend de 1973 à 1997. Il est possible de consulter l'entièreté de la collection sur le site internet de Persée. Disponible via ce lien : <https://www.persee.fr/collection/grif>. Pour en savoir plus un travail de recherche a été publié : C. Glorie, T. Hoogeveen [dir.], *La première revue féministe francophone : les cahiers du GRIF*, Éd. Les impressions nouvelles, Coll. Féminisme, 2023, 246 p.

¹⁰ *Les Cahiers du GRIF*, n°5, *Les femmes font la fête font la grève*, 1974, disponible via ce lien : https://www.persee.fr/issue/grif_0770-6081_1974_num_5_1.

¹¹ S. de Beauvoir, *La force de l'Âge*, Paris, Livre de poche, 1960 Cité dans *Ibid.*, p. 20.

1799¹², Jean Starobinski et les lendemains de fête dans son livre *L'invention de la liberté 1700-1789* suivi de *Les emblèmes de la Raison*¹³. Les liens entre fête et manifestation ouvraient donc à d'autres problématiques au-delà des questions abordées par MC concernant la lutte contre la réforme des retraites. La fête avait traversé la Révolution française, les bals du Front populaire¹⁴ entre 1936 et 1938, les manifestations contre la réforme des retraites, les mouvements féministes en général, etc.

Afin de valider ce cours, j'ai rédigé un travail d'une dizaine de pages sur l'importance des émotions en politique et sur les similitudes entre les fêtes, les manifestations ou les rituels de la Révolution française et le féminisme actuel.¹⁵ Ces quelques dizaines de pages ont donné naissance à mon premier projet de mémoire. Je voulais traiter du problème des émotions dans les pratiques militantes féministes et celui de la temporalité dans la lutte. Dans le cadre d'un premier état de la recherche avant le mémoire, plusieurs questions avaient été posées : comment héritons-nous de la lutte, et en particulier des émotions qu'elle suscite ? Comment œuvre-t-on avec toutes les émotions que la lutte a mises en images ? Les luttes actuelles féministes sont-elles réellement sans héritage ? Mon souhait était de parler des luttes du passé afin de me rapprocher de séquences de lutte plus proches de nous. Je voulais faire écho avec, par exemple, MC danse pour le climat, les danses des femmes iraniennes lors de la tentative de révolution en 2023, les fêtes militantes et féministes organisées par les collectifs tels que « À nous la nuit »¹⁶ et « transpédégouines »¹⁷ au sein même de la ville de Liège, etc.

Bien que ce thème me tienne à cœur, le projet a évolué. Il n'est plus question de l'héritage entre les luttes passées et actuelles. Le dessein était trop ambitieux pour le nombre de pages souhaité. Mon mémoire se concentrera plutôt sur le problème des émotions dans la sphère militante. Dans les représentations communes, une lutte dite « bonne » est une lutte déterminée et calme. Les grandes émotions empêcheraient de prendre au sérieux la lutte. Je souhaite démontrer que les émotions peuvent être un levier de transformation dans la lutte. Elles constitueraient selon cette hypothèse le moyen permettant de subsister dans un combat parfois long et épuisant.

¹² M. Ozouf, *La fête révolutionnaire 1789-1799*, Paris, Éd. folio, Coll. histoire, 1976.

¹³ J. Starobinski, *L'invention de la liberté 1700-1789* suivi de *Les emblèmes de la Raison*, Paris, Éd. Gallimard, Coll. Bibliothèques illustrée des HISTOIRES, 2006.

¹⁴ On peut noter que lors des législatives françaises de 2024, les militant·e·s ont repris la dénomination « Bal du Front Populaire » pour parler de leurs festivités. N'est-ce pas un moyen de se réclamer de ceux de 1938 ?

¹⁵ A.-M. Trefois, *De l'importance du sensible en politique. Les fêtes, les manifestations et les rituels : une ligne de conduite similaire de la Révolution française au féminisme*, dans le cadre du cours *Esthétique et Poétique de la culture* (PHIL0032-1), ULiège, Tit. Maud Hagelstein et Grégory Cormann, 2023.

¹⁶ <https://anouslanuit.be/>

¹⁷ <https://www.instagram.com/transpedegouines/>

Avant d'adopter le titre final, ce travail devait se nommer « De l'impouvoir affectif à l'empouvoirement par les émotions dans les milieux militants ». L'utilisation d'empouvoirement avait pour objectif d'y intégrer explicitement une perspective féministe. Dans un souci d'accessibilité, j'avais décidé de traduire « empowerment » en français pour les lecteur·rice·s ne parlant pas anglais. Néanmoins, après avoir écouté l'*Abécédaire de Gilles Deleuze*, j'ai décidé de transformer le titre par « De l'impouvoir affectif à la puissance par les émotions dans les milieux militants ». Deleuze explique dans son *Abécédaire*, à la lettre « J comme Joie », que le pouvoir n'est pas la source d'une joie spinoziste, mais plutôt d'une joie triste. Lorsque quelqu'un détient du pouvoir, il peut ressentir de la joie, mais cette dernière découle de la séparation de personnes de leurs puissances. En revanche, la puissance nous permet de prendre part au monde, de s'interroger, de se mettre en mouvement et d'être en lien avec les autres. Comme le dit Deleuze, si le pouvoir est une forme de puissance, alors il en est le plus bas niveau. J'aborderai ce point plus en détail dans le quatrième chapitre. Je ne veux pas nier l'aspect important et féministe du mot « empowerment », mais dans un souci de rester en adéquation avec l'entièreté de mon mémoire, j'utiliserai alors le terme « puissance ». Cela pourrait être l'occasion de réfléchir sur le concept d'« empouvoirement » et de le faire évoluer vers une autre forme en français comme : « empuissancement ». Cependant, ce n'est pas l'objectif ici. Concentrons-nous sur le contenu des prochaines pages.

Ce travail se constitue de 2 parties réparties en de 5 chapitres. Chaque partie et chapitre s'appuie sur le livre *Joie Militante*¹⁸, co-écrit par carla bergman¹⁹ et Nick Montgomery. Il s'agit d'un livre sur les manières de persister dans les luttes grâce à la joie au sens de Spinoza. Je vais mettre en dialogue cet ouvrage avec une constellation de voix et d'expériences, qu'elles soient personnelles ou appartenant à d'autres. La première partie se nomme « Enjeux et pièges de la joie militante ». Elle constitue la pierre angulaire de ce travail. Cette partie s'attache à définir le point de vue adopté et le sujet abordé. Elle se compose de trois chapitres.

Le premier chapitre, intitulé « Émotion et savoirs situés : d'où parle-t-on ? », a pour objectif de définir la position depuis laquelle je parle, ainsi que le cheminement qui m'a conduit·e à appréhender l'ouvrage *Joie Militante*. La rencontre avec ce dernier est survenue lors d'une période où je me posais de nombreuses questions sur la manière de subsister dans les

¹⁸ c. bergman, N. Montgomery, *Joie Militante. Construire des luttes en prise avec leurs mondes*, Rennes, édition du commun, 2021.

¹⁹ Écrire son nom entièrement en minuscule n'est pas anodin, c'est une pratique courante chez les auteur·ice·s militant·es. bergman n'explique pas sa démarche dans *Joie Militante*. Cependant, pour citer un exemple, la féministe afro-américaine bell hooks écrit son pseudonyme en minuscule afin d'attirer l'attention sur son travail et ses idées au lieu de son nom. URL : <https://www.nytimes.com/2019/02/28/books/bell-hooks-min-jin-lee-aint-i-a-woman.html>.

milieux militants. Pourtant, il m'a été assez compliqué de l'appréhender. Ce n'est qu'en confrontant les idées de bergman et Montgomery à mes propres expériences que j'ai pu saisir pleinement leur propos. Je rends compte raconte alors d'une partie de mon parcours militant, depuis un sentiment d'*impouvoir affectif* au prélude d'une puissance par les émotions. Mon *impouvoir affectif* a pour origine une expérience de deux ans dans un kot-à-projet, le Friskot. La charge de travail était telle que j'ai dû faire une pause de plusieurs années avant de me réinvestir quelque part. Même si mon militantisme était en pause, je me posais énormément de questions : les membres du Friskot auraient-ils dû s'organiser d'une autre manière pour éviter l'épuisement ? Quel type d'organisation aurait été plus efficace ? Comment prendre soin des émotions des uns et des autres ? Le point de départ de la réponse s'est montré début 2020 avec la découverte des ouvrages de l'autrice et militante écoféministe Starhawk. Cela a été mon premier contact avec l'écoféminisme. Un peu plus d'un an plus tard, j'ai rencontré Béné, une doctorante écoféministe. Grâce à iel, j'ai découvert le collectif écoféministe d'Île-de-France Voix Déterres. Cela a marqué le début vers une puissance fondée sur les émotions dans les milieux militants.

Le deuxième chapitre, intitulé « *Joie Militante : constellation de voix autour du militantisme, les émotions et l'amitié* » vise à poser les fondements de ce que bergman et Montgomery tentent de nous transmettre. Pour ce faire, iels utilisent des principes philosophiques spinozistes : la joie, la tristesse, « un monde dans lequel tout est interconnecté et en devenir »²⁰ et les notions communes. Leurs sources ne se limitent pas à Spinoza. Pour l'écriture de *Joie Militante*, les auteur·ice·s ont posé des questions à des militant·e·s et des théoricien·ne·s : « Silvia Federici, adrienne maree brown, Marina Stirin, Gustavo Esteva, Kian Cham C., Zainab Amadahy, Leanne Betasamosake Simpson, Melanie Matining, Tasnim Nathoo, Sebastián Touza, Walidah Imarisha, Mik Turje, Margaret Killjoy, Glen Coulthard, et Richard Day »²¹. En complément à ces témoignages, iels s'inspirent d'auteur·ice·s et collectif : Gilles Deleuze, le Comité invisible, Michel Foucault, Lauren Berland, Donna Haraway, Michael Hardt, Antonio Negri, etc. Dans un souci de me concentrer sur l'objectif de ce travail, je ne fais pas appel à toutes les personnes citées.

Ce deuxième chapitre s'attache à étudier ce qui selon bergman et Montgomery empêche la lutte et étouffe les militant·e·s, tout en proposant des pistes pour aller au-delà de ces obstacles. Iels définissent ce qui entrave la lutte comme étant un *radicalisme rigide*. Cette tendance pousse certains militant·e·s à rechercher la moindre faiblesse dans le militantisme d'une autre

²⁰ c. bergman, N. Montgomery, *Joie Militante. Construire des luttes en prise avec leurs mondes*, op. cit., p. 32.

²¹ *Ibid.*, p. 43.

personne. Il s'agit alors de présenter les alternatives proposées par *Joie Militante*. Celles-ci prennent la forme de notions communes : la confiance et la responsabilité. Iels reprennent le concept de *notion commune* à Spinoza pour proposer des notions alternatives à celles de base. En complément, iels concentrent leurs discours sur la joie spinoziste. Cette dernière est l'augmentation de notre puissance d'agir dans le monde. C'est ce par quoi nous devenons plus capables. bergman et Montgomery insistent sur la différence entre la joie spinoziste et le bonheur. Contrairement à la joie, le bonheur, dans la société capitaliste et patriarcale, est perçu comme un objectif à atteindre. Ce dernier nous empêche de nous interroger sur le monde et agit comme un isolant. La joie, à l'inverse, n'est pas un isolant ; elle est une manière de nous incorporer dans le monde et de déjouer la domination de la société sur nous. Comment pouvons-nous alors cultiver la joie ?

Le troisième chapitre, intitulé « Les deux Empires : Antonio Negri, Michael Hardt et *Joie Militante* », s'attèle à définir ce que signifie *Empire* dans *Joie Militante* en le comparant à l'*Empire* de Hardt et Negri. Tout au long de *Joie Militante*, bergman et Montgomery ne cessent de parler de l'Empire. Bien que le livre s'articule autour de lui, iels le définissent seulement comme un « régime de destruction organisée sous lequel nous vivons »²². Cette définition reste assez vague à propos de la nature exacte de l'Empire. Dès lors, le concept d'*Empire* chez Negri et Hardt présente des similitudes avec celui de *Joie Militante* : un régime sans histoire, sans frontière, découlant de la colonisation, et s'infiltrant à l'intérieur même des vies de chacun. Grâce à cette comparaison et à un entretien autour de *Joie Militante* diffusé sur YouTube²³, la nature de l'*Empire* chez bergman et Montgomery s'est éclaircie. Quelles sont alors les similitudes et les différences entre les deux Empires ? Pourquoi rapprocher ces deux « couples » d'auteur·ice·s ? Comment l'*Empire* décrit par Negri et Hardt peut-il nous éclairer sur celui de *Joie Militante* ?

Dans la deuxième partie, « Puissances des larmes : Joie, émotions négatives et bonheur », je me concentre sur l'aspect plus philosophique de *Joie Militante*. Comme dans la première partie, je navigue dans une constellation de voix. Le quatrième chapitre, « La puissance des Affects chez Spinoza : au-delà de la Béatitude avec *Joie Militante* », se penche ainsi sur la généalogie des différents concepts spinozistes que bergman et Montgomery revisitent. Il s'agit d'abord de faire un bref retour sur la manière dont le monde spinoziste se construit, puis de comprendre en quoi cela est lié à *Joie Militante*. Pour ce faire, les auteur·ice·s

²² *Ibid.*, p. 29.

²³ AK Press [Chaîne YouTube], *Decomposing Empire, Composing the Future: A Conversation with the authors of Joyful Militancy*, YouTube, 2021, URL: <https://www.youtube.com/watch?v=2PiJFNR4P8I&t=4418s>.

s'inspirent des diverses œuvres et cours sur Spinoza de Deleuze. Je fais donc un détour à travers les commentaires de Deleuze. *Joie Militante* défend que la joie spinoziste n'est pas une émotion. Est-ce que c'est réellement le cas ? Comment la joie est-elle définie dans l'*Éthique* ? Le mot « émotion » n'est pas utilisé comme tel. Sur ce sujet, je fais brièvement intervenir Georges Didi-Huberman, pour qui il faut laisser les mots se déployer. Qu'est-ce que la joie alors ? La joie est, selon Spinoza, une augmentation de la puissance d'agir. Et la tristesse est une diminution de la puissance d'agir. La tristesse spinoziste est différente de celle du commun. Pour Deleuze, il y a des tristesses joyeuses. C'est quand la tristesse au sens commun augmente notre puissance d'agir.

Je consacre à cette question mon dernier chapitre, « La puissance des larmes chez Georges Didi-Huberman. » Grâce au livre *Peuples en larmes, Peuples en armes*²⁴ écrit par Didi-Huberman, je m'attache à démontrer que la tristesse n'est pas forcément une émotion synonyme d'impuissance. Le livre retrace la généalogie de la vision des émotions en philosophie. Dès lors, le chapitre se construit à partir de théoriciens qui pensent l'impouvoir des émotions (Darwin et Kant), en se déplaçant vers des auteurs qui tendent vers une puissance affective (Hegel, Nietzsche, Deleuze, Heidegger, Bergson, Simondon, Vygotski et Eisenstein). Comme on le verra, les émotions ne peuvent pas dire « je » chez Didi-Huberman. Dans la scène de la lamentation du film *Le Cuirassé Potemkine* réalisé par Eisenstein, des femmes pleurent sur le corps d'un homme. Ces émotions ne se limitent pas à elles-mêmes. Elles traversent chacune des personnes présentes. Les émotions disent alors « nous ». Elles deviennent communes et font « commotion ». Elles mettent en relation ce qui est à l'intérieur de nous et l'extérieur.

Fondamentalement, mon objectif est de démontrer que les émotions, qu'elles soient dites « positives » ou dites « négatives », peuvent être un levier pour la transformation dans la lutte et un moyen pour y subsister. Il ne faut pas tenter de les avorter, car les militant·e·s pourraient passer à côté d'un moyen de renverser les rapports de domination sans nous épuiser. Les luttes ont aussi pour origine les émotions, c'est à partir d'elles que les militant·e·s se réunissent.

²⁴ G. Didi-Huberman, *Peuples en Larmes, Peuples en armes. L'œil de l'histoire*, 6, Paris, Éd. Minuits, 2016.

Première partie : Enjeux et pièges de la joie militante

Chapitre 1 - Émotion et savoirs situés : d'où parle-t-on ?

La question des émotions est un aspect très important dans ma vie. Tantôt, je les maudis, tantôt, je les adore. Quoi qu'il arrive, elles sont toujours là à me guetter, prêtes à m'envahir, prêtes à déborder et surtout prêtes à embêter mon prochain. Je me suis longtemps dévalorisé·e d'avoir « trop d'émotions », je me souviens encore de sorties entre ami·e·s où je me retenais de pleurer, la gorge serrée et prête à exploser. Ou bien, je me souviens de ce premier oral en première année de bachelier en philosophie. Ébranlé·e par mon incapacité à répondre à une question aussi simple, je sortis en pleurs du bureau de mon professeur. En réalité, j'étais si stressé·e que mon cerveau s'était vidé de toute pensée philosophique. Mes émotions jouaient contre moi, je les détestais. Combien de fois m'a-t-on demandé de ravalier mes larmes ? Combien de fois m'a-t-on dit que je surréagissais ? Combien de fois m'a-t-on dit que c'était à cause de mes émotions ? Je ne peux pas le dire. Je peux seulement vous dire que les détester m'avait éloigné·e de beaucoup de choses. Je ne voulais pas sortir, m'engager sans être totalement reposé·e, parfaitement capable de dissimuler ce trop-plein d'émotions. À cause de cela, l'engagement politique a toujours été compliqué. Il y a eu des périodes plus intenses que d'autres.

La compréhension de *Joie Militante* n'a pas été simple. J'ai essayé d'approcher ce livre à plusieurs reprises. Je l'ai recommencé encore et encore. Ce livre est un voyage qui m'a accompagné·e dans mes expériences et réflexions de tous les jours. Il était là, mais je ne le comprenais pas. C'est au reflet des rencontres et des expériences que j'ai commencé à le comprendre. Néanmoins, avant de le découvrir en 2021, j'ai vécu nombre d'évènements qui m'ont amené·e à *Joie Militante* et aux questionnements qu'il pose.

Lors de mon entrée à l'université en 2017, j'ai rejoint un Kot-à-Projet, le Friskot. Le projet était d'ouvrir un frigo partagé où nous allions récupérer des invendus, des fonds de frigos, etc. Notre but était de combattre le gaspillage alimentaire et la précarité alimentaire. Je consacrais une bonne partie de mes semaines à cela. Je naviguais entre réunions, démarchages, permanences, évènements et parfois mêmes manifestations. C'était 6h de travail par semaine et par personne. Nous vivions ensemble constamment. Nous allions en manifestation ensemble. Nous faisons la fête ensemble. Dès lors, les conflits auxquels nous pouvions faire face n'avaient pas de pause. Ce moment de ma vie a été un cadeau, mais aussi un fardeau. Je le regarde avec beaucoup de nostalgie. La lutte en communauté me manque. Or, comment être

mieux préparé·e·s ? Comment subsister dans la lutte sans nous épuiser ?
Fin 2019, je quitte le projet. Je fais une pause dans tout ce qui se rapporte à la lutte politique.

En 2020, en début de la pandémie du Covid-19, j'ai vécu un tournant. J'ai découvert l'autrice, militante écoféministe Starhawk. Dans son livre *Rêver l'obscur. Femmes, Magie et politique*²⁵, plusieurs passages m'ont fasciné·e. Le premier concerne l'arrestation de femmes pendant le blocus de la centrale nucléaire de Diablo Canyon. Elles sont gardées dans un vieux gymnase de la California Men's Colony. Elles n'ont aucune intimité. Elles doivent se déshabiller devant les gardiens. Elles sont humiliées par eux. Lorsqu'elles dorment, les gardiens patrouillent dans les rangs. Ils pointent leurs lampes sur le visage et les corps des prisonnières. En dehors de cela, elles peuvent sortir dans la cour. Cette cour se trouve en plein soleil. Et pour en profiter, elles retirent leurs chemises, découvrant leurs poitrines. Elles découvrent une diversité de corps. Et au lieu de se laisser envahir par l'humiliation constante, elles décident de faire la fête nues. Embarrassant par la même occasion les gardiens, elles reprennent le pouvoir sur leur corps.

Le soir nous dansons nues dans la prison. Une femme joue sur la seule guitare qu'ils aient autorisée à l'intérieur. Nous frappons sur des canettes en métal, les murs de fer rugueux deviennent un tambour. Nous claquons des mains, nous chantons Jailhouse Rock. Nous nous peignons des smokings sur le corps avec du noir de fumée, nous faisons des corsages avec des vieux papiers. Nous faisons comme si nous donnions un bal. La musique augmente et le rythme s'accélère, nous suons ensemble et la pièce est pleine de l'odeur de deux cents femmes. Et nous dansons, en sachant qu'on nous permet cela comme un privilège, comme tout ce qui est bon dans nos vies est un privilège ; nous savons que les femmes qui sont en prison seules, qui ne sont pas blanches, qui n'ont pas un mouvement et une équipe de conseils juridiques pour les soutenir et dont les histoires n'intéressent pas les journaux, ne peuvent pas danser, ne peuvent pas se dénuder, ne peuvent pas recevoir de sourires, mais peuvent être violées et brutalisées par les gardiens.

Mais nous dansons, car après tout c'est ce pour quoi nous nous battons : pour que continuent, pour que l'emportent cette vie, ces corps, ces seins, ces ventres, cette odeur de la chair, cette joie, cette liberté.²⁶

Ce passage est bouleversant, poétique et politique. C'était la première fois que j'entendais parler de la fête comme un acte politique, comme un acte de rébellion. C'était aussi la première fois que je lisais un livre qui mêle poétique et politique. Son impact a été d'autant plus grand sur moi. Les rassemblements se succèdent dans les écrits de Starhawk. Le collectif est un moyen d'activer notre pouvoir à partir des choses qui nous découragent. Starhawk est une sorcière.

²⁵ Starhawk, *Rêver l'obscur. Femmes, magie et politique*, Paris, Éditions Cambourakis, 2015.

²⁶ *Ibid.*, p. 232

Elle utilise les codes de la sorcellerie en politique, tels que les chants et les psalmodies, pour activer notre capacité à être affecté·e·s et d'affecter le monde qui nous entoure.

Trois cents femmes sont rassemblées dans une rue de San Francisco devant le Bohemian Club, un cercle de jeu fermé pour dirigeants d'entreprise et hauts fonctionnaires. Les hommes qui fréquentent ce club décident de construire des usines nucléaires, de produire des armes, de réduire les budgets sociaux. [...] Les femmes sont venues pour tisser. Nous sommes en train de faire une toile qui ferme les portes du club, qui enveloppe ses murs couverts de lierre, et qui s'étend à travers le trottoir jusqu'à la rue. Tout le long des murs, nous avons planté des pierres tombales en carton qui portent les noms des femmes victimes de violences. Tout en tissant, nous psalmodions :

Nous sommes le flux, nous sommes la marée

Nous sommes les tisseuses, nous sommes la toile.

Nous faisons monter le pouvoir. Mais ce n'est pas un rituel, c'est une manifestation politique d'un groupe appelé Women's Pentagon Action West. Sur la côte Est aujourd'hui, des milliers de femmes marchent sur le Pentagone. Elles aussi mettent en acte leur tristesse, leur colère, leur prise de pouvoir, leur défi. Elles ont aussi créé une action qui est également un rituel, un acte de magie.²⁷

Dans cet extrait survient un paradoxe. D'un côté, leur manifestation n'est pas un rituel. Et de l'autre côté, il s'agit d'un rituel. C'est la seule fois où Starhawk sépare le rituel et la politique. Ce passage semble préciser que le rituel en cours n'est pas une manière d'augmenter un pouvoir qui n'aurait rien à voir avec la politique. Ce pouvoir n'est pas celui d'une sorcière ou d'un magicien qui changerait les choses d'un coup de baguette magique. Le pouvoir dont il est question est le pouvoir social, qui augmente lorsque les gestes que nous produisons nous stimulent. La magie est définie par Starhawk comme « l'art de provoquer un changement en accord avec une volonté »²⁸. Dans la même lignée, une incantation est « un acte symbolique fait dans un état de conscience plus profond »²⁹. La magie est donc ce qui permet un changement. Les actes politiques ayant alors induit un changement peuvent être considérés comme des actes magiques. L'incantation ou un sort font partie des actes symboliques, du même ordre que la manifestation ou le théâtre de rue. Dès lors que la politique utilise la symbolique dans ses actions, elle devient magique. Et grâce à ces actions magiques, nous

²⁷ *Ibid.*, p. 251-252.

²⁸ *Ibid.*, p. 252.

²⁹ *Ibid.*

pouvons devenir plus fort·e·s et plus capables à nous investir dans le monde. Mais alors qu'est-ce qu'une manifestation d'après Starhawk ?

Une manifestation est un rituel parce qu'elle a des éléments qui se répètent. Les gens se rassemblent et avancent en procession suivant un itinéraire. Leurs slogans sont en général simples, rythmés, ce qui fait monter un certain type de pouvoir. Ensuite, ils se rassemblent pour un meeting et écoutent des orateurs — certains intéressants et d'autres ennuyeux, souvent il y a de la musique et d'autres distractions.³⁰

Comme un rituel magique, la manifestation est un rassemblement de personnes ayant un même objectif. Les gestes y sont codés de manière à se répéter. Les chants et les psalmodies s'enchaînent dans le rituel. Dans la manifestation politique, les chants et les slogans sont répétés en boucle. Les paroles tournent et stimulent les convictions des manifestants. L'aspect symbolique, la magie, fait monter le pouvoir social de chacun·e et produit des gestes féconds pour la lutte.

Avec *Rêver l'obscur*, Starhawk a provoqué un changement en moi. Elle m'a donné matière à penser mes expériences et mes autres lectures. Elle m'a attrapé·e avec sa poésie pour créer quelque chose de politique. S'associer dans un but commun permettrait d'augmenter nos forces et de les activer pour prendre part au monde et de s'opposer à la classe dominante. Cependant, une question reste : est-ce que cela suffit à subsister ? Mon expérience au Friskot était une association de personnes ayant le même but et pourtant elle m'a épuisé·e.

En janvier 2021, je décide de créer mon propre collectif écoféministe liégeois avec quelques ami·e·s, *les chouettes effrayent*. Plus tard, en février, lors d'un séminaire de trois jours, je rencontre Béné, une doctorante et militante écoféministe. Cette rencontre a changé énormément de choses dans ma vie. J'ai gagné une amie, mais aussi des expériences qui m'ont transformé·e. C'était la première fois que je discutais de l'importance des émotions et du soin dans la lutte. À partir de là, j'ai été en contact avec le collectif d'Île-de-France écoféministe *Voix Déterres*, un collectif existant depuis septembre 2019. Il a la volonté de résister à un système capitaliste et patriarcal. Il se présente comme suit :

Le collectif est un organisme vivant et mouvant.

Ainsi, *Voix Déterres* se constelle et s'est constellé de personnes féministes, queer, antiracistes, antispécistes, étudiantes, salariées, travailleuses du sexe, écologistes, racisées,

³⁰ *Ibid.*

neuro-atypiques, véganes, bisexuelles, sorcières, chercheuses, pansexuelles, grosses, non-binaires, asexuelles, artistes, anarchistes, de tous âges.

Aucune ne représente la totalité du groupe et c'est la diversité de nos identités qui constitue notre spécificité.³¹

Voix Déterres s'inspire de pensées décoloniales, d'écologie queer, de luttes antivaldistes, d'antispécisme en pratique. Iels s'opposent à l'écoféminisme apolitique, car celui-ci ne ferait que renforcer le capitalisme provenant du greenwashing.

C'est à cette période-là que j'ai fait mes premières tentatives de lecture de *Joie Militante*. Je n'y arrivais pas. Je ne comprenais pas ce que les auteur·ice·s, carla bergman et Nick Montgomery, essayaient de dire. J'avais l'impression que les choses se répétaient sans cesse.

En avril 2021, je suis partie à Paris. J'ai rencontré Marine et Alice de *Voix Déterres* au bar queer et féministe, *Bonjour madame*. J'ai pu les interviewer sur ce qu'iels faisaient dans le collectif. Nous avons longuement parlé, nous avons discuté de mes préoccupations sur la manière de subsister dans la lutte, sur les émotions et le soin. J'y ai trouvé un échange riche, ainsi que de nouveau·elle·s ami·e·s. J'ai pu aussi découvrir le documentaire que Marine avait réalisé, *Ce monde n'est pas fait pour nous*³². Notre rencontre tombait le jour même d'une projection. Ce documentaire prend la forme d'un groupe de parole, où les participant·e·s abordent divers sujets, comme leurs expériences au sein du collectif, leurs visions des écoféminismes, etc. En voici la présentation :

En été 2019 se forme le collectif *Voix Déterres*, à partir d'un cercle de parole entre des personnes ayant en commun l'effroyable prise de conscience que notre monde est en train de mourir, que sont tué·es en premier les plus précaires, et le désir ardent d'en faire germer un autre.

Que sont les écoféminisme et d'où viennent-ils ? Quelles prises de conscience et expériences les ont fait naître chez elleux et comment s'incarnent-t-ils dans ce collectif ?

En quoi les écoféminismes sont fondateurs d'un changement global et radical pour un avenir plus juste, pour une vie plus en symbiose avec les mondes dans lesquels nous co-existons ?

Ce film est né du désir de faire connaître cette notion et d'écrire nous-mêmes nos mémoires, de témoigner de la naissance d'un collectif, de retracer et rendre visibles ces luttes encore trop méconnues en France.³³

³¹ <https://voixdeterres.fr/notre-charte/>

³² Ce monde n'est pas fait pour nous [chaîne YouTube], *Bande annonce "Ce monde n'est pas fait pour nous"*, YouTube, 1^{er} mars 2022, URL : <https://www.youtube.com/watch?v=P1XnNLFjFME>. Documentaire disponible gratuitement ici : <https://www.imagotv.fr/documentaires/ce-monde-n-est-pas-fait-pour-nous>.

³³ *Ibid.*, résumé de la vidéo.

Ce documentaire a fait écho à mes questionnements, et j'ai été émue par des personnes qui s'y exprimaient. De nombreuses thématiques y sont abordés, telles que l'antispécisme, l'âgisme, la neuro-atypie, etc.

Après cette rencontre, nous sommes resté·e·s en contact, et iels m'ont invité·e à *La Sève*, un festival écoféministe autogéré et en mixité choisie³⁴, qui se tenait aux *Tanneries* à Dijon du 4 au 7 août 2022. *Les Tanneries* est un espace autogéré, un centre social, culturel et politique existant depuis octobre 1998. C'est aussi un habitat collectif pour une dizaine de personnes, constituant une critique en acte de la propriété privée. Toutefois, à cause de problèmes de santé, je n'ai pas pu découvrir *Les Tanneries* en 2022.

Malgré cela, j'avais envie de faire connaître *Voix Déterres* et leur documentaire. Je voulais rencontrer d'autres personnes partageant mes questionnements. Y avait-il des personnes sensibles aux émotions militantes au sein de la ville de Liège ? Durant l'été 2022, j'ai décidé d'organiser, avec le collectif *les chouettes effrayent*, une projection du documentaire *Ce monde n'est pas fait pour nous*. Pour ce faire, j'ai contacté le magasin *Singulières*³⁵, le seul espace militant liégeois que je connaissais à l'époque. Des lieux comme *Barricade* ou la *Casa Nicaragua* m'étaient inconnus. Sophie et Margaux, les fondateur·ice·s de *Singulières*, ont rapidement accepté de nous aider dans le projet et de prêter leur espace. Nous nous sommes alors réuni·e·s lors d'une conversation zoom. C'était la première fois que Marine, la réalisatrice du documentaire, Sophie et Margaux se rencontraient. Iels étaient assez surpris·e·s par mon choix d'aller vers un magasin de vêtements pour la projection d'un film écoféministe et donc anticapitaliste. En dépit de cela, cette rencontre a été fructueuse, car nous avons décidé que l'évènement se tiendrait le 10 septembre 2022.

La semaine précédant la projection, j'ai traversé Liège de long en large en quête de soixante chaises. Parfois des ami·e·s m'ont aidé·e, parfois mon compagnon m'a accompagné·e. Or, à chaque fois, j'étais présent·e, sans répit, et personne pour reprendre le relai. Cela a été un moment très éprouvant pour moi, car les autres membres du collectif ne pouvaient malheureusement pas m'aider dans l'organisation.

Le jour de la projection est enfin arrivé. Marine et Béné sont présent·e·s. Iels ont fait le voyage depuis Paris pour l'occasion. Je les héberge. Le soir, chez *Singulières*, les gens défilent. Nous présentons les collectifs, *les chouettes effrayent* et *Voix Déterres*, puis nous lançons la

³⁴ Voir l'annexe A pour l'affiche de La Sève 2022 et l'annonce de la projection liégeoise du documentaire « Ce monde n'est pas fait pour nous. »

³⁵ C'était un magasin qui proposait une large panoplie de vêtements allant de la taille 30 au 64. Il a malheureusement fait faillite en mars 2023. Voir leur page Facebook : <https://www.facebook.com/singulieresstore/>.

projection. C'est la deuxième fois que je le vois, et je le comprends autrement que la première fois. Après la diffusion, nous recueillons les réactions du public et proposons un cercle de parole autour de notre ressenti vis-à-vis du documentaire. Ce moment était très intense. Nous avons parlé de nos émotions, de nos états d'âme et de l'oubli de celles-ci dans nos luttes. Nous avons évoqué le fait que nous devons souvent nous oublier pour continuer à nous opposer, et que nous devons nous épuiser pour être considéré·e·s comme de bon·ne·s militant·e·s. Est-ce que se reposer n'est pas une manière de résister ? Nous avons parlé pendant plus d'une heure les un·e·s après les autres. C'est dans ce genre de moments qu'on ressent une puissance qui augmente en nous, où notre force d'agir s'amplifie. Je me sentais entendu·e, et surtout, compris·e. Après l'évènement, j'étais épuisé·e, et cela a duré plusieurs semaines. De plus, un décès est survenu dans ma famille. Le collectif, *les chouettes effrayent*, battait de l'aile. L'esprit collectif n'était plus là. Nous avons décidé de mettre en pause nos activités.

Après 2 mois, j'ai été rattrapé·e par mes obligations académiques. Je devais trouver un stage très rapidement. Dans la liste des lieux de stages proposés, je me suis naturellement tourné·e vers *Collectif contre les violences familiales et l'exclusion*, le CVFE. Cette ASBL partage nombre de mes valeurs : féminisme, lutte contre la grossophobie, soin aux autres, etc. Début 2023, je devenais stagiaire au CVFE. Mon rôle a été de soutenir le projet de mémoire de l'ASBL en vue de la célébration de son 45^e anniversaire. Pour ce faire, j'ai dû effectuer des recherches sur l'histoire du CVFE, du féminisme belge et mondial. Je regardais partout. J'épluchais des revues datant des années 70. Par exemple : *Le Cahiers du Griff*³⁶, *Voyelles*³⁷, etc. Je lisais des livres plus académiques, *Le tournant des années 70. Liège en effervescence*³⁸, et des livres plus historiques, *Le féminisme est dans la rue : Belgique 1970-75*³⁹. Je découvrais peu à peu comment des groupes féministes des années 70 fonctionnaient. Les recherches effectuées ont été très riches pour mon processus personnel et militant. Je pouvais faire le lien avec des problématiques que nous avons actuellement. Les mouvements féministes actuels usent encore des outils que les anciennes vagues féministes ont mis en place. J'ai été surpris·e de découvrir l'existence de rencontres dites en non-mixité. J'apprenais à faire lien avec les luttes du passé.

³⁶ Collection entière consultable sur le site internet de Persée : <https://www.persee.fr/collection/grif>

³⁷ Collection presque entière consultable sur le blog de Dominique Meeus : <https://d-meeus.be/femmes/>

³⁸ N. Delhalle, J. Dubois, J.— M. Klinkenberg, *Les tournants des années 70. Liège en effervescence*, Liège, éd. Les Impressions Nouvelles, 2010.

³⁹ M. Denis, S. Van Rokeghem, *Le féminisme est dans la rue : Belgique 1970-75*, Bruxelles, éd. Politique et Histoire, 1992.

En mars, dans le cadre du projet de mémoire pour le 45^e anniversaire, ma maîtresse de stage et moi avons rencontré l'Institut d'histoire ouvrière, économique et sociale (IHOES). Lors de cette entrevue, j'ai été interloqué·e par le fonctionnement des membres de l'Institut. Iels ont une structure horizontale, autrement dit chaque décision se prend de manière collective sans qu'une voix ait plus de valeur que les autres. D'après elle·ux, cette manière d'organiser l'institut permet d'avoir moins de tension entre les personnes. Il y a une meilleure répartition du travail. Avant cette réorganisation, le chef se retrouvait avec beaucoup trop de travail et trop de décision à prendre à lui seul. Cet échange m'a permis de mettre en perspective mon expérience au Friskot. Pendant la dernière année où j'y étais, j'étais président·e de projet. C'était moi qui m'occupais de coordonner les réunions, de prendre la parole pendant les interviews, etc. Je réglais aussi les conflits entre nous. Ce rôle de président·e m'avait mis·e dans une position où tout le monde se reposait sur moi. Une grosse partie de la charge de travail me retombait dessus quand les autres ne pouvaient pas le faire. J'avais soumis mon inconfort avec le rôle de président·e. Je voulais faire une rotation des rôles ou, au moins, avoir une co-présidence avec un·e autre membre. Ce réagencement est tombé à l'eau. Dès lors, j'ai décidé de quitter le projet, car je voulais prioriser mes études. Le Friskot me prenait trop de temps.

L'année d'après, des étudiant·e·s du Friskot m'ont contacté·e pour solliciter mon avis et demander de l'aide afin de régler les conflits. Le rôle de président·e ou plutôt de médiateur·ice de conflit me collait à la peau. Est-ce que l'organisation était la bonne ? Est-ce que changer de structure m'aurait aidé·e à subsister dans cette lutte ?

Revenons à 2022. En juin, à la fin de mon stage, j'ai rencontré deux personnes qui ont été témoins des mouvements des années 70. Cela a été un moment fondamental. Je pouvais lier ce que j'avais lu avec l'expérience de ces personnes. Je liais mes gestes avec ceux du passé. J'en ressortais avec encore plus d'histoires et de réflexions sur les modes de fonctionnement des collectifs militants.⁴⁰

Après ce stage d'une immense richesse, mon épuisement était au plus haut. J'ai pris énormément de temps pour terminer les dernières choses qu'il me restait à faire. Néanmoins, cet été-là, du 27 au 30 juillet 2023, j'ai participé à *La Sève*, le festival écoféministe.⁴¹ Cette expérience fait partie des moments les plus transformateurs que j'ai vécu ces dernières années.

⁴⁰ Pour des raisons de confidentialité, je ne peux malheureusement pas communiquer sur ce qui a été dit pendant ces entrevues.

⁴¹ Voir annexe B pour les photos.

Mon voyage vers Dijon a été compliqué, car cela faisait très longtemps que je n'étais pas partie seule vers l'inconnu. Le trajet de bus a été rythmé par mes larmes et mon excitation. Pourtant, je n'allais pas être seul·e bien longtemps. J'y rejoignais Alice, Marine et Béné.

Quand je suis arrivée aux *Tanneries*, il m'a été demandé d'écrire sur un bout de tissu mes pronoms : iel/ael. Je pris le risque de dévoiler qui j'étais. J'ai été accueilli·e par Alice. Iel courait un peu partout pour accueillir tout le monde, j'ai donc été confié·e à Blandine pour la visite du site. Une militante cycliste et écoféministe vivant à Nice. Ma première amie du festival et la seule avec qui je discute encore régulièrement. La visite a été rapide, elle m'a montré la salle commune, la salle de bain, les différentes toilettes, la cuisine autogérée, la bibliothèque, l'espace calme et les dortoirs. Le festival s'est ouvert par un grand cercle où les principes de base et obligations ont été énoncés : respecter les pronoms, ne pas obliger les dialogues, éviter toutes sortes de discrimination, accomplir trois tâches par personne, etc. Après ça, les activités ont réellement commencé.

Ma première activité a été le cercle de parole sur le handicap. Un autre sujet central dans ma vie. J'ai un TDAH, un trouble de l'attention et de l'hyperactivité, et je suis aussi autiste. Nous avons pu parler de comment cela nous affecte, comment cela affecte nos luttes. Nous nous sommes échangé des informations pour mieux fonctionner. Blandine était présente. Au même rythme que notre amitié montait, je sentais ma puissance augmenter. Le cercle a été riche en émotions, en soulagement. J'aurais voulu faire cette activité tous les jours.

Il y avait une grande diversité d'activités. Nous pouvions proposer ce que nous voulions. On y trouvait un cercle de parole sur les ruralités queers, un atelier sur les troubles du comportement alimentaire (TCA), une initiation au shibari, un cercle de parole pour personnes racisées en non-mixité, une discussion autour de l'amitié, une discussion autour de l'asexualité, un atelier bisous (sur le consentement), un atelier drag, des projections de documentaires, des expositions, une balade autour de l'écologie queer, une scène ouverte, des fêtes, etc.

En dehors du cercle de parole sur le handicap, la discussion autour de l'amitié m'a marqué·e. J'ai pu échanger sur des sujets qui me préoccupaient depuis des années, ainsi que rencontrer des personnes qui avaient les mêmes préoccupations que moi. Lors de cette discussion, plusieurs constats ont été faits. Nous avons beaucoup parlé des ruptures amicales. Les participant·e·s expliquaient que la plupart du temps, on ne prend pas le temps de rompre amicalement : certain·e·s arrêtent de répondre du jour au lendemain, sans explication. Les amitiés ne nous semblent pas aussi importantes que les relations amoureuses. Par exemple, lors des ruptures amicales, nos émotions sont dévalorisées. Face à la perte, la tristesse ou la colère ne sont pas des options.

Durant ces quelques jours, je me suis senti·e très serein·e. Les personnes étaient bienveillantes. Je n'avais pas d'obligations sociales. Dès que ma batterie sociale se vidait, je pouvais me réfugier dans le coin calme dédié à ce genre de situation. Il y avait parfois des tensions pendant les activités, mais elles étaient rares. Nous vivions des moments joyeux. Les tensions en faisaient partie, mais ce n'était pas grave. Les repas étaient rythmés par la criée. Nous pouvions faire passer nos petits mots, nos tracas et nos demandes lors de ces moments.

Lorsque la journée était finie, nous avions des activités plus festives. Nous pouvions nous réunir dans la salle de projection pour regarder les derniers épisodes de Drag Race ou divers documentaires comme *Ce monde n'est pas fait pour nous*. D'autres soirs, il y avait une scène ouverte. Des performances de Drag, de musique, de pôle dance, des déclamations de textes, des danses, etc. se succédaient. Et pour clôturer la soirée, le DJ set et les danses extatiques prenaient place.

Après *La Sève*, je devais rentrer à Paris dans la famille de mon compagnon. Le retour m'a bouleversé·e. Je passais d'un milieu en mixité choisie où on m'écoutait sans m'interrompre, à un milieu avec une majorité d'hommes où il est compliqué de placer un mot. Néanmoins, lors de mon séjour là-bas, j'ai enfin pu terminer la lecture de *Joie Militante*. Je comprenais enfin ce que les auteur·ice·s voulaient dire. J'avais expérimenté la joie militante dans des conditions similaires à ce que bergman et Montgomery avaient suggéré. La joie militante pouvait s'atteindre à travers des expériences collectives où la confiance et la responsabilité sont des notions communes. *La Sève* était un évènement où nous participions à des ateliers autogérés, c'est-à-dire que nous pouvions organiser des ateliers sans avoir l'accord des organisateur·ice·s. Nous ne devions pas faire valider nos activités. C'est ainsi que des activités telles qu'une marche, un match de foot, un atelier coiffure, etc. ont été mises en place à l'improviste. Iels nous faisaient confiance. Nous étions responsables de l'organisation et des corvées auxquelles nous étions inscrit·e·s. J'ai, notamment, passé une matinée à cuisiner pour une centaine de personnes. Nous étions plusieurs, et ce moment a été joyeux, car nous étions là pour nous entraider, et discuter. Nous faisons parenté d'une autre manière que la famille nucléaire. Quand nous vivons ensemble pendant quelques jours ou plus, il est nécessaire de prendre en charge le travail reproductif⁴² quotidien, c'est-à-dire tout ce qui nous permet de subsister. Nous avons mis nos vies en commun pendant quelques jours, et cela ne s'est pas limité à la lutte, car il est toujours nécessaire de nous nourrir, de prendre soin de nos corps, de nos émotions et de nos relations.

⁴² Le travail reproductif consiste en la réalisation des tâches ménagères quotidiennes, telles que la cuisine, le ménage, etc. Ce travail fait partie dans un système de main-d'œuvre domestique non rémunéré.

Cette similarité avec l'hypothèse de Bergman et Montgomery n'est pas due au hasard. Lors du festival, j'ai discuté de *Joie Militante* avec Alice. Je lui disais qu'il m'était compliqué d'appréhender cette œuvre. Je n'arrivais pas à ressentir réellement ce que les auteur·ice·s exprimaient. Iel m'a alors expliqué que le livre avait été une des références majeures pour la mise en place de l'évènement. La base du festival était le collectif et l'entraide. Iels avaient repris les notions communes de *Joie Militante* : la confiance et la responsabilité, autrement dit les organisateur·ice·s nous faisaient confiance pour participer aux trois tâches obligatoires. Nous étions responsables de la dimension reproductive du collectif. Il était nécessaire de cuisiner pour tout le monde, de nettoyer les communs, les salles de bains et les cuisines. Après la préparation du repas, l'équipe de nettoyage remplaçait l'équipe à la cuisine. Nous nous coordonnions pour que la charge reproductive ne tombe pas sur les épaules d'un seul groupe de personnes. C'est de cette manière que nous arrivions à ne pas nous épuiser.

Dans la même mouvance, les organisateur·ice·s ont aussi créé le groupe *les oreilles pailletées*. C'est un groupe de personnes qui faisait attention à ce qu'il n'y ait pas de personnes en situation d'inconfort émotionnel. Il y avait des endroits dédiés dans le festival où nous pouvions nous installer si nous ressentions un mal-être. Dès lors, une personne des *Oreilles Pailletées* venait nous écouter. Les personnes membres de ce groupe changeaient régulièrement pour permettre un meilleur fonctionnement du rôle. Dans *Joie Militante*, il est nécessaire de prendre soin de la dimension reproductive du militantisme. Pour ce faire, nous devons prendre soin des émotions et de nos besoins. La lutte n'est pas quelque chose qui doit se limiter à des actions d'oppositions contre une oppression. Lors de blocages, de manifestations, nous avons toujours des besoins à combler. La lutte ne doit pas être morne, elle doit contenir des moments de joie. J'avais donc réussi à enfin comprendre ce qu'iels voulaient dire par *Joie Militante* grâce à une sorte d'expérimentation de celle-ci.

Chapitre 2 - *Joie Militante* : constellation de voix autour du militantisme, les émotions et l'amitié.

Comme mentionné dans le chapitre précédent, le livre *Joie Militante. Construire des luttes en prises avec leurs mondes* a été co-écrit par carla bergman et Nick Montgomery. Sa première version en anglais est parue en novembre 2017. Il a fallu attendre 2021 pour qu'une version française soit publiée. À sa sortie francophone, le livre a fait le tour des milieux militants : les questions que les auteur·ice·s posaient faisaient écho à certaines des interrogations que les militant·e·s pouvaient se poser. Nous les retrouvons en quatrième de couverture : « À quoi ressemble la joie dans les milieux de lutte ? Qu'est-ce qui nous rend collectivement et individuellement plus capables, plus puissant·e·s et pourquoi, parfois les milieux radicaux produisent tout l'inverse et nous vident de tout désir ? »⁴³ Ces questions font justement écho à mon expérience en tant que militant·e. Comment aurais-je pu subsister dans le Friskot ou dans *les chouettes effrayent* ? Qu'est-ce qu'on aurait pu faire différemment ?

Joie Militante n'est pas un manuel avec un plan à suivre pour mener une lutte dite « bonne », fructueuse et qui ne nous épuise pas. Au contraire, l'œuvre est une enquête sur ce qui empêche la lutte et la place de la joie dans les milieux militants. Pour ce faire, bergman et Montgomery ont mené des entretiens avec des militant·e·s impliqué·e·s dans des luttes diverses : « féminisme, libération Noire, résurgence Autochtone, squat, occupations, luttes queer, anti-carcérales, d'autonomies des jeunes, anarchisme, autonomismes, écologie radicale ». À ces entretiens, iels ont mêlé des propositions théoriques venant de divers théoriciens : Spinoza, Leanne Betsamosake Simpson, Sebastián Touza, Silvia Federici, Raül Zibecchi, Gilles Deleuze, Donna Haraway, etc. Iels utilisent principalement la philosophie de Spinoza et la lecture que Deleuze fait sur celle-ci. L'œuvre se structure autour de quatre sujets entrelacés : le militantisme, la joie et l'amitié/la parenté.

2.1. *Contre le radicalisme rigide*

bergman et Montgomery commencent *Joie Militante* par le constat qu'il y a une tendance qui étouffe les militant·e·s dans les milieux de lutte : le radicalisme rigide. Le radicalisme rigide est la tendance par laquelle nous recherchons les moindres faiblesses et défauts dans les opinions et les actions des autres. Cette disposition, d'après les auteur·ice·s, peut sembler être la plus radicale et la moins oppressive. Pourtant, pour bergman et

⁴³ c. bergman, N. Montgomery, *Joie Militante. Construire des luttes en prise avec leurs mondes*, op. cit., quatrième de couverture.

Montgomery, ce n'est pas le cas. Le radicalisme rigide empêche tout potentiel transformateur avant même d'avoir commencé⁴⁴. Elle conduit à une rigidité, à de l'anxiété, à un manque de confiance envers les autres.

bergman et Montgomery souhaitent aller à contrecourant du radicalisme rigide. C'est pour cela que *Joie Militante* ne donne pas de ligne de conduite aux lecteur·ice·s sur ce qu'est le·a parfait·e militant·e. Il est d'abord une réflexion sur le radicalisme rigide et ce qu'induit cette tendance. Il est, ensuite, une proposition pour vivre autrement les moments difficiles dans la lutte. Être militant·e·s ne devrait pas être une position où nous sommes constamment anxieux·se·s de ne pas être le·a plus parfait·e. Le militantisme a, dans l'imaginaire commun, une consonance militaire. L'aspect lourd du mot « militantisme » peut terrifier avant même d'avoir essayé. Les auteur·ice·s mettent alors en avant un militantisme dit « joyeux ». Ce militantisme est un processus par lequel nous rencontrons notre puissance pour entreprendre une transformation joyeuse. Le postulat de bergman et Montgomery est que quand les autres nous font confiance, nous devenons capables à notre tour de leur faire confiance, de nous faire confiance, de nous transformer et de transformer ce qui nous entoure de manière joyeuse. Ce postulat ne se limite pas à la confiance. *Joie Militante* met en avant un militantisme au sein duquel il n'est pas question de chercher la moindre faiblesse dans les comportements des individus. Dans ce militantisme dit « joyeux », le soutien et le réconfort mutuels sont les moyens par lesquels les militant·e·s vont acquérir la force de lutter contre les oppressions. Pour ce faire, bergman et Montgomery parlent brièvement de personnes qui ont créé des nouvelles formes de vivre afin de devenir « plus capables, plus vivantes, et plus attachées les unes aux autres »⁴⁵.

L'intuition derrière ce postulat ne sort pas de nulle part. Dans un documentaire de 2016 nommé *Common Notions Handbook Not Required*⁴⁶, carla bergman, avec Corin Browne, explique son expérience au sein du centre *Purple Thistle*. Ce centre était un espace artistique et militant, situé à Vancouver, autogéré par des jeunes personnes. Pendant quinze ans, carla bergman s'est investie dans ce projet. Elle faisait partie des adultes présents pour faciliter les démarches administratives. Le centre avait plusieurs objectifs : avoir un espace viable où se connecter avec d'autres pour se sentir moins isolés de la communauté, sortir de la famille nucléaire, apprendre et grandir ensemble en dehors des institutions et surtout aider à la

⁴⁴ *Ibid.*, p. 23-26.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 35.

⁴⁶ Listening House Media [Chaîne YouTube], *COMMON NOTIONS Handbook Not Required*, Vancouver, YouTube, 2016, URL: <https://www.youtube.com/watch?v=S3ihhMUEqDc>.

libération des jeunes. L'autogestion du centre se faisait par la détermination collective des besoins de chacun, ainsi que de son propre rôle au sein de la communauté. Les membres pouvaient choisir ce qu'ils voulaient faire et ce qu'ils voulaient apprendre. Ils n'avaient pas de ligne directrice à suivre. L'important était de contribuer au bon fonctionnement du centre et se sentir bien avec cela. Ce documentaire présentait déjà des thèmes qu'on retrouve dans *Joie Militante* : la responsabilité et la confiance comme notions communes, la joie, l'amitié, et le dépassement des ambiances étouffantes.

Dans une entrevue⁴⁷, bergman explique que le titre *Joie Militante* vient directement d'une interview avec Richard J. F. Day, l'auteur de *Gramsci is Dead*⁴⁸, dans le cadre du documentaire sur le centre *Purple Thistle*. Durant cette rencontre, elle explique ce qu'est le centre. Day a réagi en disant que cela lui faisait penser à un militantisme joyeux. bergman s'est alors approprié ce concept pour en faire l'objet central de sa recherche.

2.2. Devenons plus puissant·e·s avec la joie spinoziste

Comment bergman et Montgomery ont-ils appréhendé ce militantisme joyeux dans *Joie Militante* ? Que veulent-ils dire par joie ? La joie dont parle le livre est un concept venant de Spinoza. bergman et Montgomery la reprennent à leur compte ; la joie est un processus par lequel nous devenons plus puissant·e·s, plus capables d'être affecté·e et d'affecter le monde. Grâce à la joie, nous activons la capacité de faire de nouvelles choses. C'est une augmentation de notre capacité à être en prise avec le monde et de notre capacité à agir sur lui. La joie dont parlent bergman et Montgomery est différente de celle du sens commun. Elle n'est pas une émotion, mais un processus qui traverse de manière différente les personnes selon la situation. Elle est un moyen de résistance car, avec elle, nous pouvons défaire nos habitudes et les coutumes qui nous oppressent. C'est une manière de reprendre le pouvoir sur notre vie loin des règles que nous avons apprises. La joie est aussi une manière de faire avec la diversité des mondes, la particularité des situations et de ne pas se limiter à une seule ligne droite. Elle peut donc prendre des formes différentes. Elle ne se limite pas à un sentiment de bonheur, elle peut se traduire par une tristesse qui nous met en mouvement. Elle peut venir de la colère face à nos oppressions.

⁴⁷ AK Press [Chaîne YouTube], *Decomposing Empire, Composing the Future: A Conversation with the authors of Joyful Militancy*, op. cit., 24 min.

⁴⁸ R. J. F. Day, *Gramsci Is Dead: Anarchist Currents in the Newest Social Movements*, Toronto, Éd. Pluto Press, 2005.

Ainsi, « La joie n'est pas le bonheur »⁴⁹. Le bonheur, dans *Joie Militante*, est un devoir au sein de la société hétéropatriarcale et capitaliste. Ne pas être heureux, ou ne pas chercher le bonheur, est un problème. bergman et Montgomery expliquent que le bonheur est une manière, contrairement à la joie, de nous isoler de notre pouvoir. Il fonctionne comme un isolant qui nous éloigne de ce qui peut nous transformer. Le bonheur est le but à atteindre. Et ce même objectif nous empêche de participer au monde de manière différente. Le bonheur exclut les particularités de chacun. Les entreprises nous vendent le bonheur sous la forme de produits ou d'expériences : « des vacances relaxantes à la plage, une nuit de fête dans un bar, une boisson rafraîchissante pendant une journée chaude, ou la satisfaction et la sécurité de la retraite »⁵⁰, etc. Le problème avec ces expériences n'est pas celles-ci en elles-mêmes, mais le fait qu'elles soient vues comme la seule manière d'être heureux·se·s. Cette vision ne laisse pas la place pour une possible transformation.

Dans cette perspective, l'universitaire et artiste Leanne Betsamosake Simpson témoigne⁵¹ dans *Joie Militante* qu'elle ne peut pas montrer sa colère au sein même des milieux militants. Simpson est une personne issue des peuples indigènes⁵² au Canada. Dès qu'elle exprime de la colère, elle est jugée comme contre-productive. Elle doit rester calme ou agréable face à la violence que subissent les peuples indigènes et noirs. Ce témoignage pointe un des grands enjeux de *Joie Militante* : la pathologisation des émotions dites négatives au sein de la société et même dans les mouvements militants. bergman et Montgomery, avec *Joie Militante*, essaient de sortir de ce processus.

On me répète sans arrêt que je ne peux pas être en colère si je veux changer les choses que les expressions de colère et de rage sont problématiques, erronées ou contreproductives pour le mouvement. Le message sous-jacent de ce type de discours est que nous, en tant que peuples Autochtones et Noirs, ne sommes pas autorisés à exprimer une variété d'émotions humaines. Nous sommes encouragés à supprimer toute réponse qui n'est pas jugée acceptable ou respectable par la société coloniale. Mais la réponse émotionnelle la plus appropriée lorsque la violence vise nos familles est la rage.⁵³

⁴⁹ c. bergman, N. Montgomery, *Joie Militante. Construire des luttes en prise avec leurs mondes*, op. cit., p. 59.

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ *Ibid.*, p. 61.

⁵² J'utilise le mot « indigène » au lieu du mot « autochtone », car le texte original utilise « indigenous ». Contrairement à Autochtone, Indigène se rapporte à un peuple avant ce que celui-ci ait été colonisé.

⁵³ Leanne Betsamosake Simpson, « Indict the System: Indigenous of M and Black Connected Resistance », URL : <http://leannesimpson.ca/indict-the-system-indigenous-black-connect-ed-resistance>. Citée par carla bergman et Nick Montgomery dans *Joie Militante. Construire des luttes en prise avec leurs mondes*, p. 61.

Sur ce sujet, voir : E. Illouz, E. Cabanas, *Happycratie*, Éd. Premier Parallèle, 2018 ; S. Ahmed, *The Promise of Happiness* (2010), Londres, Duke University Press, 2010.

D'après Simpson, la restriction des émotions a également lieu au sein des luttes elles-mêmes. Refuser cet impératif fait de nous des menaces pour le mouvement et le bonheur des autres et, selon bergman et Montgomery, plus particulièrement celui des hommes blancs.⁵⁴ La société hétéropatriarcale a infiltré les milieux de luttes. Nous y perpétons ses idéaux, alors que la colère, dans certains cas, est justifiée. Elle nous montre que quelque chose ne va pas dans ce que nous subissons.

bergman et Montgomery ne disent pas que le bonheur en tant que tel est mauvais. C'est l'obligation d'être toujours calme ou agréable face à des rapports de domination qui est problématique. Cela contraint des personnes minorisées à subir des violences sans exprimer des émotions dites négatives. Le bonheur peut aussi être subversif si celui-ci nous permet de nous rendre plus capables et plus puissants et donc d'être dans un processus de joie spinoziste. *Joie Militante* cherche à déplacer le bonheur de son rôle central, afin de laisser de la place pour une autre quête comme la joie ou d'autres processus.

2.3. La tristesse : un levier pour la lutte

La joie chez Spinoza s'oppose à la tristesse. Cette dernière est une réduction de notre puissance dans le monde. Cependant, les auteur·ice·s ont décidé de ne pas utiliser la tristesse au sens spinoziste dans *Joie Militante*, car celle-ci peut induire en erreur. Le risque avec l'utilisation de celle-ci est qu'on pourrait la comprendre comme une émotion.

Nous avons choisi de ne pas beaucoup utiliser ce mot dans ce livre parce que nous avons découvert qu'il peut induire en erreur à plusieurs égards [...]. De la même façon que la joie peut être confondue avec le bonheur, on peut facilement entendre « triste » selon son sens le plus familier, à savoir comme une émotion, plutôt que comme Spinoza l'entendait : une réduction des capacités. Pour Spinoza, la tristesse ne peut pas être évitée ou éliminée complètement, elle fait partie de la vie. Toutes les choses gagnent en intensité, s'estompent et finissent par mourir, et le processus peut générer de la réflexion, de la résistance et de l'action. La tristesse et la joie peuvent être imbriquées selon des schémas complexes.⁵⁵

Dans un tel cadre, la tristesse consiste en une réduction de notre capacité à être affecté·e et à affecter. D'après Spinoza, elle « fait partie de la vie », elle est inévitable. Le processus joyeux et le processus de tristesse au sens spinoziste ne peuvent pas être isolés l'un de l'autre. Le processus de joie gagne en intensité, augmente notre force d'agir et de penser. Néanmoins, cela n'est pas infini, le processus peut s'estomper. Nous serions dans la tristesse au sens spinoziste

⁵⁴ c., bergman, N., Montgomery, *Joie Militante. Construire des luttes en prise avec leurs mondes*, op. cit., p. 62.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 57.

pendant un temps. Et d'un coup, celle-ci prendrait en intensité et augmenterait notre puissance d'agir, et ainsi de suite. Toujours est-il que ce n'est pas la seule raison pour laquelle bergman et Montgomery ont décidé de ne pas utiliser la tristesse spinoziste. Si cette dernière est comprise comme une émotion, au lieu de son sens spinoziste, alors cela pourrait conduire à sa pathologisation. Lors des interviews menées pour *Joie Militante*, iels ont fait face à la peur de personnes minorisées concernant l'utilisation de la « joie militante ». Leurs émotions, comme déjà énoncé, sont en permanence contrôlées.

Nous avons appris de l'appréhension de certaines des personnes autochtones ou non blanches que nous avons rencontrées, dont les émotions sont constamment policées ou régulées, et dont les luttes sont constamment appropriées ou effacées. Ils et elles nous ont expliqué que centrer notre propos sur des choses comme la gentillesse, l'amour, la confiance – en particulier quand cela vient de personnes blanches comme nous – peut contribuer à rendre invisibles les rapports de domination. Cela peut finir par donner un caractère pathologique aux émotions soi-disant « négatives » comme la peur, le manque de confiance, le ressentiment, et la colère. Cela peut légitimer les injonctions à ne pas hausser le ton ainsi que la défense réactionnaire d'une forme de confort. Cela peut également aboutir à des demandes trop simplistes d'« être sympa » ou de « passer à autre chose » face à l'oppression et la violence. De la même manière, souligner l'importance de la confiance et de l'ouverture d'esprit peut être dangereux et irresponsable dans un monde occupé par tant de trahison et de violence. Ces réticences nous ont appris à être clair·e·s sur le fait que la confiance et la vulnérabilité sont puissantes tout en étant inévitablement risquées ; elles exigent des limites. Elles ne peuvent jamais être des obligations ni des devoirs.⁵⁶

Se concentrer seulement sur des émotions dites positives pourrait invisibiliser les oppressions que les personnes non blanches peuvent subir. De la même manière que le bonheur, cela pourrait excuser l'impératif à rester calme face à la violence. Lorsque ces personnes subissent de la violence et haussent le ton, iels pourraient faire face à la demande de ne pas s'énerver ou d'ignorer les agressions auxquelles iels font face constamment. Les auteur·ice·s de *Joie Militante* doivent faire attention à ne pas alimenter l'impératif à rester pacifique devant la violence. Ainsi face à ce constat, bergman et Montgomery ont décidé d'utiliser le radicalisme rigide comme opposé à la joie, et non le militantisme triste. Dans la prochaine partie, je vais développer les différentes formes que la joie spinoziste peut prendre.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 44-45.

2.4. Une constellation de joies spinozistes dans nos amitiés

La joie spinoziste prend diverses formes. Ce qui va activer une augmentation de notre puissance va changer d'une situation à une autre, selon les personnes impliquées, etc. Les auteur·ice·s ne peuvent pas nous donner un mode d'emploi pour accéder à la joie sous peine de tomber dans une forme de radicalisme rigide. Cela n'aiderait pas à atteindre la joie. Il faut garder en tête que les témoignages, dans *Joie Militante*, proviennent de diverses luttes comme :

les soulèvements à Oaxaca et en Argentine ; la paysannerie et la justice alimentaire en ville ; la libération Noire et la lutte anti-carcérale ; la résurgence Autochtone et défense de la terre ; les mouvements de justice transformatrice et de réparation ; l'écologie radicale et permaculture, les récups et les squats ; la déscolarisation et la lutte contre la domination des enfants et des jeunes ; le travail féministe et de lutte contre les violences ; la création d'espaces et de lieux autonomes ; queer et non-blancs [...] ; l'action directe et l'organisation anti-capitaliste, et d'autres encore.⁵⁷

Chacune de ces personnes donne sa version de la joie. Elles enrichissent le concept de joie par leurs expériences. Elles enrichissent aussi les postulats de carla bergman et Nick Montgomery. Ces dernier·e·s sont tous·tes les deux des personnes blanches, universitaires et ayant été investies dans des milieux anarchistes et radicaux. Or, iels ont vécu des expériences de vie différentes. Il est nécessaire de faire dialoguer leurs expériences de vies et leurs postulats avec d'autres expériences de luttes.

Ce qui intéresse bergman et Montgomery dans ce livre, c'est la manière dont un militantisme joyeux peut permettre des nouvelles capacités collectives. Au lieu d'avorter une lutte avant même d'avoir commencé, nous essayons d'ouvrir des portes vers de nouvelles manières de subsister. Comment faire pour que le militantisme ne soit plus un mot trop lourd de sens ? Comment les émotions peuvent-elles unir dans la lutte ?

Pour illustrer cette question, voici un exemple de l'intellectuel argentin Sebastián Touza. Cet exemple concerne la lutte des Mères de la Plaza de Mayo, « une organisation féministe qui s'est formée dans la résistance à la répression militaire en Argentine dans les années 1970 »⁵⁸.

Les Mères ne sont pas nées d'un plan stratégique, mais sont venues par le bas : de la douleur de mères cherchant à retrouver les enfants que l'État avait volés, torturés et fait disparaître. Parce qu'elles n'ont pas séparé les affects de l'activité politique, les Mères ne se sont jamais considérées mutuellement comme un moyen d'arriver à leurs fins. Personne ne doit être subordonné·e pour renforcer l'organisation. Elles se considèrent plutôt les unes les autres

⁵⁷ *Ibid.*, p. 43.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 78.

comme des fins en soi. Ce qui les lie ce n'est pas une idée, mais l'affect, l'amour et l'amitié qui naissent du soutien qu'elles s'apportent les unes aux autres, en partageant des émotions intimes, des moments de joie et de tristesse.⁵⁹

Ce qui a permis aux Mères de subsister, d'après bergman et Montgomery, ce sont les liens de parenté qu'elles ont développés entre elles. Les luttes se transforment peu à peu. Parfois, elles s'arrêtent, parfois, elles sont déplacées, et parfois même, elles deviennent institutionnelles. Faire parenté⁶⁰, se lier d'amitié ou évoluer dans des milieux collectifs où nous nous faisons confiance mutuellement semble être le point de départ pour résister.

Joie Militante critique le mythe de l'individu libre. Ce mythe se rattache à l'idée que la parenté se limite à la famille nucléaire, c'est-à-dire une famille où le couple monogame est la base et où la seule manière de faire parenté est via les liens de sang. En dehors de cela, l'idéal du capitalisme moderne est un individu seul et libre, déraciné et incapable de créer de nouvelles relations. La liberté ne viendrait que de la solitude, ou du fait de n'avoir aucune entrave. bergman et Montgomery avancent que cette vision de la liberté est une manière de nous isoler, de nous empêcher de nous rassembler face aux oppressions. *A contrario*, dans *Joie Militante*, les relations sont à la base des luttes et de la résistance.⁶¹ La liberté, dont les auteur·ice·s parlent, est liée à l'amitié. Pour le démontrer, iels font une brève généalogie de la liberté. Dans les dictionnaires, d'après bergman et Montgomery, il est question seulement de la liberté comme une absence de restrictions.⁶² Néanmoins, *Joie Militante* nous apprend qu'à l'origine la liberté répondait à une conception plus relationnelle. Cette liberté nous parle de l'amitié comme d'un processus qui augmente notre capacité d'être en prise avec le monde. De plus, en anglais, la liberté et l'amitié ont une racine étymologique commune :

« Liberté » (*Freedom*) et « ami » (*Friend*) partagent la même racine indo-européenne : *fri-, ou *pri-, qui signifie « amour ». Cette racine se retrouve dans le gothique, le scandinave, le celtique, l'hindi, le russe et l'allemand. Il y a mille ans, le mot allemand pour désigner un·e ami·e était le participe présent du verbe *freon*, « aimer. » Cette langue avait aussi un adjectif, *frija-. Cela voulait dire « libre » au sens de « pas en esclavage », au sens où la raison d'éviter

⁵⁹ S. Touza, *Antipedagogies for liberation politics, consensual democracy and post-intellectual interventions*, thèse de doctorat, Université Simon Fraser, 2008 p. 136-137. https://www.academia.edu/544417/Antipedagogues_for_liberation_politics_consensual_democracy_and_post-intellectual_intervention. Cité par carla bergman et Nick Montgomery dans *Joie Militante. Construire des luttes en prise avec leurs mondes*, op. cit., p. 79.

⁶⁰ « Faire parenté » est une expression de Donna Haraway dans *Vivre avec le trouble*, Éd. des Mondes à faire, 2020. Cité une première fois par carla bergman et Nick Montgomery dans *Joie Militante. Construire des luttes en prise avec leurs mondes*, op. cit., p. 87.

⁶¹ Inspiration de Gustav Landauer, cité par carla bergman et Nick Montgomery dans *Joie Militante. Construire des luttes en prise avec leurs mondes*, op. cit., p. 88.

⁶² c. bergman, N. Montgomery, *Joie Militante. Construire des luttes en prise avec leurs mondes*, op. cit., p. 89.

l'esclavage était de rester parmi les êtres aimés. *Frija* voulait dire « aimé·e, qui appartient au cercle aimé d'ami·e·s et de la famille ». ⁶³

« Je suis libre parce que je suis lié, parce que je participe d'une réalité plus grande que moi. » ⁶⁴
Être libre signifie alors que nous participons pleinement au monde qui nous entoure et que nous sommes aimé·e·s par nos ami·e·s et notre famille. Sa signification a cependant changé au fil des siècles. Par exemple, le philosophe Thomas Hobbes parlait de la liberté seulement comme d'une absence de restriction. Néanmoins, si « l'homme libre est constamment armé et sur ses gardes » ⁶⁵, pouvons-nous réellement parler d'absence de restriction ? Cet individu libre vérifie constamment si sa maison et ses coffres sont bien fermé·e·s. Il vit dans une peur continuelle de se faire voler ses biens. Il ne se sent en sécurité que quand il sait que les lois et la police le protègent. Le mythe d'un individu libre comme idéal a donc pris la place de la liberté comme un lien avec les autres. Malgré cela, Spinoza n'a pas suivi cette tendance. Il a proposé une philosophie où l'individu est incorporé dans le monde. Nous sommes connectés à tout ce qui nous entoure, nous faisons partie du monde. Il n'existe pas d'individu dépourvu de tout lien avec ce qui l'entoure. L'individu libre est forcément en lien avec d'autres individus. D'après bergman et Montgomery, Spinoza revient à la définition originale de la liberté. En mobilisant Hobbes et Spinoza, iels essayent de nous sortir de l'isolement dans lequel le capitalisme patriarcal moderne essaye de nous placer. L'individu isolé des autres n'a pas de sens, car nous sommes continuellement en connexion. Nous ne pouvons pas devenir une idée en abstraction du sensible.

Nous commençons toujours « au milieu » : au milieu de nos relations, de nos quartiers, avec nos propres penchants, nos habitudes, nos amours, nos complicités, nos connexions. Aucun individu ne précède le réseau dense de relations dans lequel nous sommes enlacé·e·s. [...] Nous sommes toujours en train de participer à façonner nos mondes en même temps que nous sommes façonné·e·s par eux. ⁶⁶

2.5. Nos amitiés comme terrain de lutte

Un des enjeux de *Joie Militante* est de penser l'amitié comme un terrain de lutte. La transformation joyeuse dans la lutte ne peut aboutir qu'en collectif, c'est-à-dire au milieu de

⁶³ *Ibid.*, p. 90.

⁶⁴ Comité invisible, *À nos amis*, Paris, La Fabrique, 2014, p. 129. Cité par carla bergman et Nick Montgomery dans *Joie Militante. Construire des luttes en prise avec leurs mondes*, op. cit., p. 91.

⁶⁵ c., bergman, N., Montgomery, *Joie Militante. Construire des luttes en prise avec leurs mondes*, op. cit., p. 91.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 96-97.

nos amitiés⁶⁷. C'est seulement quand nous sommes pris·e·s dans une constellation de relations que nous devenons capables, ensemble, de changer ce qui nous révolte. La société capitaliste patriarcale moderne désire notre solitude afin d'empêcher ces transformations et une résistance envers les oppressions. L'amitié peut aller au-delà des carcans habituels. La famille nucléaire est une invention assez neuve, elle résulte d'une volonté de privatiser et de fragmenter la vie. Elle permet le maintien d'une culture autoritaire. Elle se perpétue grâce à l'hétéropatriarcat et à son « mode de reproduction du travail salarié des hommes grâce au travail non rémunéré des femmes »⁶⁸. En parallèle de ce mode de reproduction, des personnes tentent de mettre en place des manières de vivre alternatives afin de rompre avec cette privatisation de la vie. Les auteur·ice·s citent une interview avec l'universitaire et militante Silvia Federici où celle-ci parle de ce phénomène :

On observe aussi un retour à des types plus étendus de famille, non plus noués dans les liens du sang, mais dans ceux de l'amitié. Il s'agit, je crois, d'un modèle à suivre. Nous sommes bien évidemment dans une période de transition où se jouent beaucoup d'expérimentations, mais ouvrir la famille, hétéro ou gay, à une communauté plus large, briser les murs qui l'ont isolée toujours plus en l'empêchant de se confronter à ses problèmes de façon collective constitue le chemin que nous devons emprunter si nous voulons éviter qu'elle nous étouffe, et renforcer notre résistance à l'exploitation à la place. La dénucléarisation de la famille est le chemin vers la construction de communautés de résistance.⁶⁹

Les familles sont étendues au-delà de la famille nucléaire. Ces personnes se regroupent en une communauté afin de sortir de l'isolement. De cette manière, iels peuvent affronter les problèmes de la vie de tous les jours collectivement. Iels risquent moins d'être étouffé·e·s et deviennent plus capables de résister. Ces communautés sont aussi un moyen de résister pour celles et ceux qui n'ont pas pu rejoindre une famille nucléaire. Les personnes non blanches et les personnes queer construisent des familles choisies sur la base d'amitiés fortes. De cette manière, iels bâtissent un réseau de soutien avec d'autres personnes qui vivent des situations similaires. Rien que le fait de créer un réseau de soin entre des personnes qui ont été rejetées par le système de reproduction hétéropatriarcal est un acte de résistance. Les relations ne sont plus basées sur des liens de sang, mais sur un processus de soin et d'amour. D'après le théoricien politique latino-américain Raúl Zibecchi, ces communautés de familles non nucléaires font partie des

⁶⁷ Conversation avec Glen Coulthard, cité par carla bergman et Nick Montgomery dans *Joie Militante. Construire des luttes en prise avec leurs mondes*, op. cit., p. 99.

⁶⁸ c. bergman, N. Montgomery, *Joie Militante. Construire des luttes en prise avec leurs mondes*, op. cit., p. 102.

⁶⁹ S. Federici, *Preoccupying: Silvia Federici*, interview par Occupied Times, 2014, URL : <http://theoccupiedtimes.org/?p=13482> cité par carla bergman et Nick Montgomery dans *Joie Militante. Construire des luttes en prise avec leurs mondes*, op. cit., p. 103.

mouvements les plus transformateurs d'Amérique latine.⁷⁰ Le soin au sein de ces communautés semble être un des moyens de les faire subsister dans leurs luttes. Silvia Federici ajoute :

C'est la raison pour laquelle l'idée de créer des mouvements qui « s'autoproduisent » a été si puissante. Cela veut dire créer un certain tissu social et des formes de reproduction coopérative qui peuvent donner de la continuité et de la force à nos luttes, et une base plus solide pour notre solidarité. Il nous faut créer des formes de vies dans lesquelles l'activisme politique n'est pas séparé de notre travail reproductif quotidien, afin que des relations de confiance et d'engagement qui demeurent aujourd'hui lointaines puissent se développer. Nous devons mettre nos vies en commun avec celles d'autres personnes pour avoir des mouvements solides et qui ne s'élèvent pas pour ensuite se dissiper. [...] Par exemple, quand une lutte dure pendant de nombreux mois, les gens commencent à mettre leurs vies en commun parce qu'ils doivent mobiliser toutes leurs ressources afin de ne pas perdre.⁷¹

Ces manières diverses de faire parenté peuvent nous amener à sortir de l'emprise de l'État afin de nous gouverner nous-mêmes. Sortir du mode de reproduction dominant permet la création d'une multitude de mondes. Quand bergman et Montgomery parlent d'une multitude de mondes, iels font référence aux différences culturelles entre les individus. Ces mondes ne suivent pas les impératifs d'un système capitaliste hétéropatriarcal moderne unique. Et juste par cette création, ces mondes deviennent des modes de résistance à ce qui est dominant. Nous recréons des particularités qui avaient été effacées. Ce passage de *Joie Militante* fait encore une fois écho à l'expérience de carla bergman dans le centre *Purple Thistle*. Iels ont créé un endroit où sortir de l'isolement, où des jeunes pouvaient se réunir autour de l'art et du militantisme. C'était un tiers lieu pour sortir de la dynamique de la famille nucléaire, une communauté basée sur l'entraide. Nous retrouvons aussi ici des échos de ce que j'ai vécu à *La Sève*. Lors du séjour, il était nécessaire que chacun prenne part au « travail reproductif quotidien ». Sans cela, il aurait été difficile de participer aux activités. Nous devons faire parenté pour subsister. Si nous n'avons pas défini une rotation dans les activités, qui aurait effectué les tâches quotidiennes de reproduction ?

Revenons à *Joie Militante*. Créer des communautés comme vision alternative à la famille nucléaire ne veut pas dire que nous devons nous lier avec tout le monde. Nous ne devons pas essayer à tout prix de garder des relations dites bonnes. Le militantisme joyeux nécessite de

⁷⁰ R. Zibechi, *Territories in Resistance: A cartography of Latin American Social Movement*, AK Press, 2012, p. 39 cité par carla bergman et Nick Montgomery dans *Joie Militante. Construire des luttes en prise avec leurs mondes*, op. cit., p. 107.

⁷¹ S. Federici, *Permanent Reproductive Crisis : An interview with Silvia Federici*, interview par Marina Vishmidt, 2013, URL : <https://www.metamute.org/editorial/articles/permanent-reproductive-crisis-interview-silvia-federici> cité par carla bergman et Nick Montgomery dans *Joie Militante. Construire des luttes en prise avec leurs mondes*, op. cit., p. 107-108.

savoir rompre aussi avec les relations violentes. Il est essentiel de mettre des limites claires sur ce que nous ne voulons pas. Les auteur·ice·s font allusion aux craintes qu’avaient les témoins : l’impératif à avoir de bonnes émotions face à la violence des réactionnaires et donc d’avoir forcément des bonnes relations avec eux. La liberté relationnelle est la possibilité de créer du lien avec des personnes de confiance, mais aussi de le rompre quand nos relations sont malsaines. Comment peut-on construire des relations qui activent des transformations joyeuses ?

2.6. *Confiance et responsabilité comme notions communes*

Le titre du documentaire de carla bergman, *Common Notions Handbook Not Required*, « Notions Communes, manuel non requis » en anglais, reflète lui-même ce que bergman et Montgomery veulent transmettre avec *Joie Militante*. Dans ce documentaire, les membres du centre veulent aller à contrecourant de la place que l’on donne aux enfants. Iels suggèrent qu’il faut cultiver la confiance et la responsabilité chez les enfants. Grâce à cela, le centre serait un lieu propice à la transformation et à la libération des enfants. Ces derniers sont capables de prendre leurs responsabilités. Le centre est en autogestion, il est géré par les enfants eux-mêmes. Les adultes sont seulement des alliés. Iels conseillent les jeunes et effectuent le travail administratif. La confiance et la responsabilité renvoient aux notions communes telles que définies dans *Joie Militante* : des processus qui nourrissent la transformation joyeuse. Ces notions communes ne viennent pas de nulle part.

Ce chapitre vient en grande partie de l’engagement de long terme de carla dans des luttes de jeunes et d’enfants, qui renversent fondamentalement nombre des présupposés de base inhérents à de multiples formes d’organisation politique. Créer des espaces intergénérationnels où les enfants peuvent s’épanouir signifie laisser de la place au jeu et à la créativité en tenant à distance les écueils jumeaux de l’individualisme et de la conformité. Cela requiert de nourrir une base de confiance, de responsabilité et d’autonomie.⁷²

Les notions communes ont pour origine la philosophie de Spinoza. bergman et Montgomery définissent les notions communes spinozistes comme : « des valeurs et des sensibilités partagées qui sont flexibles et basées sur les relations avec les autres humain·e·s et les non-humain·e·s »⁷³. Iels ajoutent après que ce concept a été façonné par Deleuze et d’autres

⁷² c. bergman, N. Montgomery, *Joie Militante. Construire des luttes en prise avec leurs mondes*, op. cit., p. 140.

⁷³ *Ibid.*, p. 141-142.

théoricien·ne·s espagnol·e·s et argentin·ne·s.⁷⁴ Dès lors, est-ce que Spinoza parle réellement de notions communes dans son *Éthique* ? Si oui, est-ce que c'est vraiment la définition que Spinoza donne des notions communes ? Ce sera l'affaire d'un autre chapitre.

Sebastián Touza fait partie des théoricien·ne·s ayant façonné le concept de notion commune. Dans une interview pour *Joie Militante*, il explique que la joie spinoziste peut apparaître soudainement. Cette joie est passive. Alors que la joie provenant de la formation de notions communes est active. Il y aurait un passage des émotions passives à un processus qui est, lui, actif. Par exemple dans le centre, l'expérience des notions communes prend la forme d'un groupe de personnes travaillant ensemble pour transformer leurs quotidiens. Les notions communes apparaissent dans des situations concrètes. D'une situation à une autre, elles peuvent être différentes. Les notions communes du *Purple Thisle* sont la responsabilité et la confiance. Les adultes font confiance aux enfants et aux adolescents pour prendre leurs responsabilités. Iels sont autonomes dans un espace et peuvent faire ce qu'iels en veulent. Les jeunes sortent du cadre institutionnel où iels sont constamment contrôlé·e·s. De la même manière que *Joie Militante*, le centre et le documentaire ne sont pas des modes d'emploi. *Joie Militante* rappelle de nombreuses fois que bergman et Montgomery ne peuvent pas définir à quoi ressemble un processus joyeux. Quand le *Purple Thisle* nomme le documentaire *Common Notions Handbook Not Required*, les membres du centre expriment le fait qu'on ne peut pas établir d'avance les notions communes, ni comment les mettre en place. C'est un processus situé dans un contexte.

Ce titre pourrait aussi être une manière d'exprimer la mise en commun de la vie au sein du centre. Il est nécessaire de prendre soin de la dimension reproductive. Comme nous l'avons vu avec Silvia Federici, la lutte a besoin de systèmes de reproduction de la vie quotidienne coopérative pour faire subsister la lutte et lui donner de la force. Les notions communes du *Purple Thisle* pourraient alors inclure le système reproductif quotidien.

2.7. *Que dit Spinoza ?*

En bref, le livre *Joie Militante* est une réflexion pour sortir des processus propres au radicalisme rigide. Le militantisme joyeux consiste en des mouvements ancrés dans une réalité dont la confiance et la responsabilité sont les notions communes. De celles-ci, une joie spinoziste active émerge. La joie peut survenir d'émotions dites négatives comme la tristesse,

⁷⁴ bergman et Montgomery ne citent que Sebastián Touza.

la colère ou la haine. Pour faire véhiculer ses postulats, le livre se base en partie sur des concepts spinozistes comme : la joie, la tristesse, les notions communes, le bonheur, etc.

Toutefois, quand nous lisons les explications de chaque concept, on peut se demander si c'est réellement ce que Spinoza voulait dire. Comment voyait-il la tristesse spinoziste ? Est-ce que la tristesse peut réellement faire partie de la joie ? Quelles sont les notions communes spinozistes ? Comment tous ses concepts s'entremêlent-ils dans sa philosophie ? Il est nécessaire de revenir sur l'*Éthique* de Spinoza pour mieux comprendre ce que Bergman et Montgomery veulent nous dire. Néanmoins, avant de se pencher sur Spinoza, il faut s'arrêter sur l'utilisation du mot « Empire » dans *Joie Militante*. Ce terme est au centre de l'ouvrage, mais j'ai évité de l'utiliser dans ces pages afin de m'y consacrer plus pleinement dans le prochain chapitre.

Chapitre 3 - Les deux Empires : Antonio Negri, Michael Hardt et Joie Militante

Au centre de *Joie Militante*, nous retrouvons le concept d'Empire. C'est la première fois que nous le rencontrons dans ce mémoire. Dans le chapitre précédent, je l'avais remplacé par « société hétéropatriarcale et capitaliste » afin de rendre mes propos plus accessibles. Toutefois, *Empire* signifie plus que cela. Quand nous lisons le mot « empire » en français, notre imaginaire peut nous renvoyer à l'Empire de Napoléon, à l'Empire dans *Star Wars*, etc. Qu'en est-il des États-Uniens et Canadiens ? Est-ce que ces derniers ne pensent pas à l'Empire britannique ? Est-ce que leurs imaginaires les renvoient vers autre chose qu'un événement historique ou une œuvre de la pop culture ? La signification de ce mot n'a pas la même connotation d'une langue à l'autre. bergman et Montgomery expliquent dès le début de l'ouvrage que celui-ci va s'articuler autour de ce concept. Il est donc nécessaire d'y consacrer un peu de temps pour comprendre ce que l'Empire signifie dans *Joie Militante*.

Ce livre s'articule autour de cinq chapitres centraux. Chaque chapitre appréhende l'Empire depuis une perspective différente, montrant comme il est en train d'être défait à ses bordures et dans ses failles.⁷⁵

Pour ce faire, je vais le comparer avec l'Empire de Michael Hardt et Antonio Negri. Hardt, théoricien politique américain, et Negri, militant et philosophe politique italien, ont écrit ensemble de nombreux ouvrages dont *Empire*⁷⁶. Je vais passer en revue les points de concordances et les différences entre l'Empire de *Joie Militante* et l'Empire de Michael Hardt et Antonio Negri. Plusieurs questions vont être posées. Parlons-nous donc du même concept ? Quelles sont les différences et les similitudes ? Nous allons voir que les deux sont similaires en plusieurs points. L'Empire de Negri et Hardt est un mécanisme de domination qui surplombe les États-nations. Il est une puissance supranationale sans frontières, sans histoire, usant de toutes les sphères de la vie collective et intime pour la production de richesse. L'Empire de bergman et Montgomery semble être une idéologie s'infiltrant dans les relations entre les individus. Je vais construire mon propos de cette manière : après avoir défini ce qu'est l'Empire pour bergman et Montgomery, je vais partir de la définition de Hardt et Negri afin d'explorer en profondeur l'Empire tel qu'il est présenté dans *Joie Militante*. Cette définition est telle une pelote de laine qu'il faut démêler. Certains nœuds, certains concepts font écho à des théories à

⁷⁵ c. bergman, N. Montgomery, *Joie Militante. Construire des luttes en prise avec leurs mondes*, op. cit., p. 47.

⁷⁶ M. Hardt, A. Negri, *Empire*, Paris, Exils, 2000.

part entière qu'on retrouve chez d'autres théoriciens, comme le biopouvoir chez Foucault, etc. Lorsque ces nœuds se présenteront, je tenterai d'expliquer brièvement leur origine tout en maintenant mon objectif principal, c'est-à-dire la comparaison du concept d'Empire entre *Empire* et *Joie Militante*. En bref, il y a six points sur lesquels je vais me concentrer : l'Empire comme entité sans frontières ; l'Empire s'infiltrant dans chaque partie de la vie ; l'Empire comme entité sans histoire ; l'impératif au bonheur ; L'Empire comme extension de l'Impérialisme ; Les colonialités dans l'Empire. Examinons ces points de plus près.

3.1. *Prélude à ce qu'est l'Empire de bergman et Montgomery*

L'Empire est le sujet central de *Joie Militante*, mais les auteur·ice·s n'expliquent pas clairement ce qu'il est. L'œuvre traite plutôt des conséquences de cet Empire et des manières d'y faire face, sans chercher à décortiquer chaque aspect de celui-ci. C'est pour cela qu'il est nécessaire, selon moi, de multiplier les sources afin de mieux saisir ce dont il est question. La première piste se trouve dans l'introduction de *Joie militante*.

Nous utilisons le terme « Empire » pour nommer le régime de destruction organisée sous lequel nous vivons. Par ses tentatives de tout rendre exploitable et contrôlable, l'Empire administre une guerre aux autres formes de vies. Les rythmes qu'il impose sont à la fois absorbants et isolants. Même lorsque cette guerre prend les formes subtiles en apparence de l'assimilation et du contrôle, elle est soutenue par une violence brutale. Les prisons et la police se tapissent dans l'ombre des discours sur l'inclusion et la tolérance. L'Empire travaille à monopoliser l'ensemble du vivant, écrasant toute autonomie et entraînant la dépendance.⁷⁷

Dans cette définition, l'Empire est un régime d'oppression organisé englobant l'entièreté de la vie. Il est un processus qui s'infiltré à l'intérieur de nos vies pour s'opposer à tout acte de résistance, d'autonomie et d'insurrection. Dès qu'il y a une défaillance dans son système, l'Empire part en guerre contre elle. Cette guerre prend une forme différente de celle à laquelle nous sommes habitués, celle de l'assimilation et du contrôle sur la vie.

L'ensemble de ses mécanismes de contrôle ont été inventés pour répondre au soulèvement continu de résistance, d'autonomie et d'insurrection auquel il doit faire face. Ce soulèvement n'est pas qu'une lutte contre la domination extérieure, il est également une lutte contre le contrôle de l'Empire sur nos identités, nos désirs et nos relations. Défaire l'Empire signifie aussi se défaire soi-même.⁷⁸

⁷⁷ c. bergman, N. Montgomery, *Joie Militante. Construire des luttes en prise avec leurs mondes*, Rennes, édition du commun, p. 29.

⁷⁸ Ibid.

L'Empire utilise un ensemble de mécanismes pour étouffer la résistance à son pouvoir et toute forme d'autonomie. Son but est d'éviter qu'on ait envie de remettre en question notre mode de vie et les oppressions. L'Empire nous isole de la vie et neutralise toute forme de résistance. Il va faire en sorte que nous soyons absorbé·e·s pour ne pas nous révolter. L'Empire est tellement imprégné en nous et en tout ce qui nous entoure qu'il faut se défaire soi-même pour défaire l'Empire.

Dans une session de questions et de réponses avec les auteur·ice·s de *Joie Militante*, Nick Montgomery explique que « Empire » est un terme regroupant tous les systèmes d'oppression. À travers lui, iels voulaient relier la suprématie blanche, le colonialisme, le capitalisme, la domination étatique, l'hétéropatriarcat, le validisme, l'âgisme, l'écocide, etc.

De plus, Montgomery explique que l'Empire n'est pas quelque chose qui est imposé à nous, mais un processus qui nous traverse tous·tes. Montgomery utilise l'image de la danse : L'Empire est un rythme qui nous fait danser d'une certaine manière. Nous pensons que nous sommes libres de danser comme nous le voulons, mais avec une telle cadence, il est compliqué de danser à un rythme différent. Pourtant, chacun de nous expérimente un rythme qui lui est propre. Mais l'Empire nous oblige, d'après Montgomery, à danser au rythme triste de l'individualisme, de l'exploitation, de la dépendance et de la dépression. Et si nous ne le suivons pas, nous sommes réprimandés par l'Empire lui-même.

On nous dit qu'on est libre de danser où nous voulons. Pourtant, dans le monde entier, c'est la même musique partout qui est jouée. Cette musique est très forte. À partir de là, il est très compliqué de danser à un autre tempo. La musique de base va nous embarquer avec son rythme. Il sera donc très difficile d'essayer de changer le rythme auquel nous dansons. En plus de cette difficulté, si nous différons du rythme imposé par la musique, la sécurité est prête à faire sortir ces personnes qui diffèrent. Elles sont jugées comme trop dérangeantes. Celles-ci vont subir de la violence de la part de la sécurité pour continuer à danser comme il le faut.⁷⁹

bergman et Montgomery nous encouragent à nous approprier ce qui fonctionne pour nous dans les rythmes que *Joie Militante* propose, afin de ne pas imposer une danse comme l'Empire. L'œuvre n'a pas pour but, en effet, de nous dicter ce qu'est être un bon militant, mais de nous proposer plusieurs rythmes pour subsister dans les milieux militants. C'est à nous de choisir ce qui nous convient le mieux.

⁷⁹AK Press [Chaîne Youtube], *Decomposing Empire, Composing the Future: A Conversation with the authors of Joyful Militancy*, op. cit., 8-12min.

Montgomery éclaire donc nos questionnements et nous donne plus de détails sur ce qu'est l'Empire. S'il n'y a pas de chapitre consacré à sa définition, on retrouve des informations sur ce régime de manière irrégulière et clairsemée au fil des pages. Comment pouvons-nous enrichir ce que nous savons de l'Empire ? Comment comprendre les enjeux qu'il y a derrière ce mot ?

Pour ce faire, j'ai effectué de multiples recherches pour voir si d'autres chercheur·euse·s ne s'étaient pas déjà posé la question. Dans un premier temps, je n'ai rien trouvé. Ensuite, j'ai partagé mon interrogation avec mes promoteur·ice·s de mémoire, Maud Hagelstein et Grégory Cormann. La première piste m'a été donnée par M. Cormann, Il m'a informé qu'un livre écrit par Michael Hardt et Antonio Negri portait le nom d'*Empire*. Cette œuvre se concentre sur leur définition de ce qu'est l'Empire. Peut-on alors lier *Empire* et *Joie Militante* ? Le concept d'Empire dans *Joie Militante* pourrait donc découler du concept d'Empire de Hardt et Negri. Il faut, néanmoins, préciser que bergman et Montgomery ne lient pas explicitement leur conception de l'Empire à celle de Hardt et Negri. Iels n'en parlent pas dans leur entrevue, pourtant, l'influence de ces auteurs est bien présente :

Nous puisons dans un courant qui va de Spinoza à Friedrich Nietzsche, en passant par Gustav Landauer, Michel Foucault, et Gilles Deleuze jusqu'à des collectifs ou des personnes plus contemporaines comme le Comité invisible, le Colectivo Situaciones, Lauren Berlant, Michael Hardt, et Antonio Negri.⁸⁰

À la lumière de cette citation, on peut affirmer que les auteur·ice·s ont lu des œuvres d'Hardt et Negri et ont été influencés par leurs travaux. Est-ce que ces derniers peuvent nous éclairer sur ce qu'est l'Empire de *Joie Militante* ?

3.2. *Les deux Empires au-delà des frontières*

Le livre *Joie Militante* est écrit par des auteur·ice·s canadien·ne·s. Notre première intuition est de penser que l'œuvre se concentre sur le contexte nord-américain. Pourtant, la traductrice française de l'œuvre, Juliette Rousseau, explique dans la préface que le livre fait aussi écho à son expérience de militante française. L'Empire irait donc au-delà du strict lieu d'ancrages des auteur·ice·s. Où se trouve alors l'Empire de bergman et Montgomery ? La réponse n'est pas simple : il se trouve partout et en même temps nulle part. Les auteur·ice·s ne situent jamais l'Empire sur une carte. Nous pourrions, avec les éléments biographiques des

⁸⁰ c. bergman, N. Montgomery, *Joie Militante. Construire des luttes en prise avec leurs mondes*, op. cit., p. 33.

auteur·ice·s et le ressenti de Juliette Rousseau, poser l'hypothèse que l'Empire englobe les sociétés occidentales. Toutefois, cela n'est jamais réellement précisé. Si nous reprenons la définition de l'Empire dans *Joie Militante*, nous comprenons que l'Empire va au-delà de cela. bergman et Montgomery vont plutôt le placer comme un régime dominant s'infiltrant dans chaque pan de notre existence. L'Empire est bien plus qu'un régime politique sur un territoire défini. La résistance contre celui-ci n'est pas un soulèvement qui se fait forcément en opposition contre des entités extérieures. L'Empire est donc aussi un mouvement s'infiltrant à l'intérieur de nous-mêmes, de nos relations et des institutions. Pour illustrer une première piste, voici un extrait du livre *Empire* :

Le concept d'Empire est caractérisé fondamentalement par une absence de frontières : le gouvernement de l'Empire n'a pas de limites. Avant toute chose, donc, le concept d'Empire pose en principe un régime qui englobe la totalité de l'espace ou qui dirige effectivement le monde « civilisé » dans son entier. Aucune frontière territoriale ne borne son règne.⁸¹

Hardt et Negri définissent l'Empire comme un régime sans frontière dont le pouvoir imprègne tous les aspects de la société. L'Empire n'a aucune limite, il va englober et infiltrer l'entièreté de l'espace.

Dans leur préface, Negri et Hardt précisent que l'Empire est « un appareil *décentralisé* et *déterritorialisé* de gouvernement, qui intègre progressivement l'espace du monde entier à l'intérieur de ses frontières ouvertes et en perpétuelle expansion. »⁸². L'Empire est donc un appareil qui est dans une logique d'expansion continue sans aucune entrave, c'est-à-dire sans aucune frontière. Il cherche à s'infiltrer dans les sociétés non occidentales. L'Empire s'infiltré dans chaque pan des sociétés et des vies.

Définir l'Empire comme un régime sans frontière, un régime qui inclut et qui dirige entièrement le monde « civilisé », permet de faire un premier lien avec l'Empire de bergman et Montgomery. Dans les deux ouvrages, l'Empire est un appareil n'ayant pas de territoire ou d'État-nation, mais qui englobe les sociétés occidentales. Il est immanent et transcendant à ces sociétés, et cherche à réguler directement la constellation des relations entre les êtres humains.

⁸¹ M. Hardt, A. Negri, *Empire*, op. cit., p. 19.

⁸² *Ibid.*, p. 17.

3.3. *L'Empire embrasse chaque pan de nos vies*

Revenons à Negri et Hardt. Est-ce que leur Empire, comme dans *Joie Militante*, infiltre nos vies intimes, nos relations, nos identités ? Dans l'introduction de leur livre, Hardt et Negri disent ceci :

Le pouvoir de l'Empire fonctionne à tous les niveaux de l'ordre social, en descendant jusqu'aux profondeurs du monde social. Non seulement l'Empire gère un territoire et une population, mais il crée aussi le monde réel qu'il habite. Non content de réguler les interactions humaines, il cherche aussi à réguler directement la nature humaine. L'objet de son pouvoir est la vie sociale dans son intégralité, de sorte que l'Empire représente en fait la forme paradigmatique du biopouvoir. Finalement, bien que la pratique de l'Empire baigne continuellement dans le sang, le concept d'Empire est toujours dédié à la paix – une paix perpétuelle et universelle, en dehors de l'histoire.⁸³

Dans un tel cadre, l'Empire est un processus voulant avoir le pouvoir sur l'entièreté de notre vie sociale et notre nature humaine. Negri et Hardt font ici référence au concept de « biopouvoir » chez Foucault. Ce concept est une forme de pouvoir qui commande et administre la vie sociale depuis l'intérieur. Le pouvoir va s'immiscer dans nos interactions et notre nature humaine afin de devenir, d'après Hardt et Negri, « une fonction intégrante et vitale que tout individu embrasse et réactive de son plein gré »⁸⁴. De cette manière, le pouvoir aura une maîtrise sur la globalité de la vie de la population. Pour illustrer ce point, les auteurs utilisent une citation de Foucault :

La vie est devenue maintenant [...] un objet de pouvoir.⁸⁵

D'après Roberto Nigro, dans son livre *Antonio Negri. Une philosophie de la subversion*, ce pouvoir ne vise pas un groupe d'individus au sein d'une population en particulier, mais l'entièreté d'un peuple. Il « vise à contrôler des phénomènes collectifs comme la natalité, la mortalité ou la longévité »⁸⁶. La vie devient alors un objet de la politique. Toutefois, Nigro explique que Hardt et Negri introduisent le concept de « production biopolitique ». Avec ce concept, ils pointent, selon Nigro, que tout ce qui touche à la vie (dimensions affectives, cognitives et corporelles) « est ce qui permet la production de valeur et de richesse »⁸⁷. Pour

⁸³ *Ibid.*, p. 19-20.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 49.

⁸⁵ M. Foucault, *Les mailles du pouvoir*, dans *Dits et écrits*, vol. 4, Paris, Éd. Gallimard, 1994, p. 182-201 ; citation p. 194. Cité par Michael Hardt et Antonio Negri dans *Empire*, *op. cit.*, p. 49.

⁸⁶ R. Nigro, *Antonio Negri. Une philosophie de la subversion*. (2023), Paris, Éd. Amsterdam, p. 106.

⁸⁷ *Ibid.*

que cette production ait lieu, il faut que la puissance supranationale mette en place des appareils qui vont contrôler ces dimensions. L'Empire est donc un appareil usant du biopouvoir afin de s'infiltrer dans chaque champ de l'existence de sa population et qui souhaite avoir la mainmise sur l'intégralité de la vie pour garantir *une paix perpétuelle et universelle*.

Nous avons vu plus haut que bergman et Montgomery plaçaient l'Empire à l'intérieur même de nos vies. L'Empire de *Joie Militante*, en bref, empoisonne et atténue nos relations de manière à favoriser notre déracinement, c'est-à-dire qu'il nous rend incapables de créer, d'entretenir des attachements qui pourraient nous transformer. Il sape toutes les potentialités transformatrices des relations. Comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, la vision triste et esseulée de « l'individu libre » du capitalisme occidental moderne est, d'après bergman et Montgomery, une situation qui nous semble souhaitable si nous sommes totalement sous l'emprise de l'Empire.⁸⁸ L'Empire de Negri et Hardt vient alors compléter *Joie Militante* avec le concept de biopouvoir.

3.4. Les deux Empires comme hors de l'histoire : la société de contrôle

Dès lors, comment l'Empire va-t-il faire pour s'infiltrer à l'intérieur même de nos existences ? Pour y répondre, je vais m'appuyer sur ce que Negri et Hardt disent de la société disciplinaire et de contrôle. Ce double concept aurait été formé par Deleuze dans l'article *Post-scriptum sur les sociétés de contrôle* à la suite des travaux de Foucault, mais ce dernier n'en aurait pas parlé de manière explicite. Hardt et Negri en parlent comme d'« un passage historique et décisif, dans les formes sociales, de la *société disciplinaire* à la *société de contrôle* »⁸⁹. J'aurai alors plusieurs questions : qu'est-ce que la société disciplinaire et la société de contrôle ? Comment la société de contrôle peut-elle garantir la paix perpétuelle et universelle, telle que décrite dans la définition de Negri et Hardt ? Quelle est l'origine de l'expression « paix perpétuelle et universelle » ? Est-ce que *Joie Militante* parle de la société de contrôle ? Dans la définition de l'Empire par Negri et Hardt, il est question de maintenir une paix perpétuelle et universelle par le sang. Comment la paix peut-elle se maintenir par le sang ?

Dans le livre *Empire*, la société disciplinaire est une société où le contrôle de la sphère sociale se construit à travers un réseau partagé entre des dispositifs produisant et régissant des

⁸⁸ c. bergman, N. Montgomery, *Joie Militante. Construire des en prise avec leurs mondes*, op. cit., p.87.

⁸⁹Voir Foucault (1986), Paris, Éditions de Minuit ; « Postscriptum sur les sociétés de contrôle », in *Pourparlers* (1990), Paris, Éditions de Minuit. Voir aussi Michael Hardt, « The Withering of Civil Society », in *Social Text*, n° 45, hiver 1995, p. 27-44. Cette interprétation se retrouve dans M. Hardt, A. Negri, *Empire*, op. cit., p. 49.

coutumes, habitudes et pratiques productives. Pour assurer la mise au travail et l'obéissance des membres de la société, cette société met en place des institutions disciplinaires comme « la prison, l'usine, l'asile, l'hôpital, l'université, l'école, etc. »⁹⁰. Le pouvoir disciplinaire administre « en structurant les paramètres et les limites de pensée et de pratique, en sanctionnant et/ou en prescrivant les comportements déviants et/ou normaux. »⁹¹. La société de contrôle est la société disciplinaire qui se développe à l'extrême, les dispositifs de contrôle sont de plus en plus immanents à la sphère sociale. Le pouvoir use directement de mécanismes de contrôle sur les esprits (« par des systèmes de communication, des réseaux d'informations, etc. »⁹²) et les corps (« par des systèmes d'avantages sociaux, des activités encadrées, etc. »⁹³) afin de les amener vers un état d'aliénation autonome.

Ce passage par les travaux de Foucault et de Deleuze via Hardt et Negri permet de comprendre qu'il y a un lien entre la société de contrôle et une paix perpétuelle et universelle. La formulation « paix perpétuelle et universelle » n'est pas anodine, elle a été utilisée par Kant dans son ouvrage *Projet de paix perpétuelle* publié en 1795. Negri et Hardt présentent cette théorie où la raison est un idéal, « une "lumière" chargée de critiquer et aussi d'unir droit et éthique, un présumé transcendantal du système juridique, schéma idéal de raison et d'éthique »⁹⁴. C'est l'idée qu'il est possible d'unir sous de mêmes principes juridiques les relations humaines et les relations entre les États pour garantir une paix perpétuelle et universelle. Il serait alors possible d'unir le droit et l'éthique pour établir un idéal qui transcenderait tout. Son but est d'unifier pour éviter les conflits. Son caractère perpétuel renvoie nettement à un Empire fixant le cours de l'histoire dans son cycle, nous rendant imperméable et imperturbable face aux événements qui peuvent survenir dans une réalité sensible. Le pouvoir au sein de l'Empire n'est plus un moment qui risque de passer, mais un pouvoir qui ne s'éteindra jamais, car l'Empire échappe au flux de l'histoire.⁹⁵ Dès lors qu'un comportement déviant apparaît, il est nécessaire de le faire disparaître afin de ne pas troubler la paix. Sous le rythme de l'Empire, nous devons adopter la même danse pour ne pas être brutalisé·e·s ou éliminé·e·s. Si le but est d'éviter le conflit, ne sommes-nous pas dans un paradoxe ?

⁹⁰ M. Hardt, A. Negri, *Empire*, *op. cit.*, p. 49.

⁹¹ *Ibid.*

⁹² *Ibid.*

⁹³ *Ibid.*

⁹⁴ *Ibid.*, p.35.

⁹⁵ Ce passage fait écho au livre *La fin de l'histoire et le Dernier Homme* de Francis Fukuyama. Ce dernier y écrit que la fin de la guerre froide et la diffusion mondiale de la démocratie coïncide avec la fin du progrès historique des sociétés. Ces dernières sont dans un état durable et stable qui n'évoluera jamais.

Le concept d'Empire se présente lui-même non comme un régime historique tirant son origine d'une conquête, mais plutôt comme un ordre qui suspend effectivement le cours de l'histoire et fixe par là même l'état présent des affaires pour l'éternité. Selon le point de vue de l'Empire, c'est la façon dont les choses seront toujours et la façon dont elles étaient pensées de toute éternité. En d'autres termes, l'Empire présente son pouvoir non comme un moment transitoire dans le flux de l'histoire, mais comme un régime sans frontières temporelles, donc en ce sens hors de l'histoire ou à la fin de celle-ci.⁹⁶

L'Empire est un ordre qui nous transcende, qui va fixer le cours de l'histoire et « l'état présent des affaires pour l'éternité. » Le droit et l'éthique ne pourront donc jamais évoluer avec le fil de l'histoire, puisque l'Empire englobe le monde entier avec la même manière de faire, et ce de façon durable et perpétuelle. Il est impossible alors de faire évoluer les choses de façon progressive. Reprenons l'image du rythme et de la danse de Montgomery. L'Empire impose le même rythme à tout le monde, sa musique est tellement forte qu'il est impossible de danser autrement. Si nous essayons de changer le rythme, la sécurité vient nous taper sur les doigts. C'est à ce moment-là que la paix perpétuelle et universelle survient par le sang.

Au lieu de parler de « société de contrôle », bergman et Montgomery empruntent plutôt au philosophe écologiste Ivan Illich le concept de « monopole radical », qu'ils décrivent explicitement comme une autre manière de désigner la société de contrôle. Le concept de monopole radical est le fait que « l'Empire monopolise la vie elle-même : les relations que les personnes nouent, comment elles se débrouillent, comment elles trouvent de quoi se nourrir, et toute la texture de la vie quotidienne. »⁹⁷ L'Empire a le monopole sur tout ce qui compose nos quotidiens : nos relations, notre santé, notre nourriture, notre justice, etc. Il s'est infiltré dans chaque secteur de nos vies, son pouvoir y est tellement prégnant qu'il est difficile de sortir de sa zone d'influence. « La loi, la police, et les prisons monopolisent le terrain de la justice en imposant des cycles de punition et d'incarcération, en retirant aux personnes leur capacité de se protéger les unes les autres et à résoudre les conflits par elles-mêmes »⁹⁸. bergman et Montgomery expliquent que ces monopoles se sont déployés progressivement pour envahir tout le vivant.

Dans ce dispositif, il y a peu d'espace pour le silence, la nuance, l'écoute et l'exploration, ou les subtilités foisonnantes des tons et de langages du corps. Tout ce qui est trop intense ou subversif est incorporé ou bien retiré chirurgicalement par des personnel-le-s de sécurité, la police ou les urgences. La classe, la nérophobie, l'islamophobie, le validisme et

⁹⁶ *Ibid.*, p. 19.

⁹⁷ c. bergman, N. Montgomery, *Joie Militante. Construire des luttes en prise avec leurs mondes*, op. cit., p. 146.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 147.

d'autres formes structurées de violences sont encodés dans les algorithmes qui font de chaque personne une potentielle terroriste, voleuse ou une erreur.⁹⁹

Nous revenons encore une fois à la métaphore du rythme et de la danse. Dans le rythme de l'Empire, il y a peu de place pour des silences et des nuances qui n'ont pas été actées de toute éternité. La musique est tellement forte, elle tourne en boucle continuellement. Il n'y a pas de temps de répit, c'est-à-dire de silences, et aucune possibilité de nuances. Sous l'Empire, il est donc très difficile de nous écarter pour arrêter de danser, il est presque impossible de souffler. Si nous essayons de nous échapper ou d'être légèrement différent·e·s, des agent·e·s de l'Empire viendront nous remettre sur le « droit » chemin. Nous sommes donc dépendant·e·s des institutions. L'Empire va utiliser les forces nécessaires pour contrer les oppositions à lui-même. Dès lors que les populations à l'intérieur de l'Empire tentent de créer d'autres mondes grâce à la résistance et à la transformation, la police tente de « maintenir l'ordre ». Les discriminations font partie des dispositifs mis en place pour suivre sa ligne de conduite. Ces discriminations vont survenir au moment où nous essayons de dévier de la route, elles peuvent prendre la forme de discrimination de classe, de racisme antinoir¹⁰⁰, d'islamophobie, de validisme, etc.

Le pouvoir de l'Empire consiste en partie à nous amener tou·te·s dans le même monde, avec une seule morale, une seule histoire, une seule direction, et à convertir les différences en divisions hiérarchiques et violentes. À mesure que d'autres mondes émergent par la résistance et la transformation, ils révèlent plus encore la violence de l'Empire.¹⁰¹

L'objectif de l'Empire est d'empêcher les divergences en son sein. Nous devons suivre la même direction, les mêmes impératifs afin de ne pas mettre à mal une idée de la paix. Nous devons suivre le même rythme. Être déviant·e·s nous expose au risque de subir de la violence. L'Empire est un pouvoir extérieur et dominant sur des populations et des États, mais parallèlement, il est articulé horizontalement à ceux-ci. Cette dichotomie apparente ne serait qu'une manière de faire tenir la machine. Nous avons besoin de chacun de ses engrenages pour la faire fonctionner. Un de ces engrenages est la théorie du biopouvoir chez Foucault, et toute la vie sociale et ses conflits nous emmènent vers un processus d'intégration à l'Empire, renforçant donc son autorité

⁹⁹ *Ibid.*, p. 148.

¹⁰⁰ Je parle, ici, de racisme antinoir au lieu de « négrophobie », car c'est sur quoi bergman et Montgomery insistent. Dans la version anglaise, le mot est « anti-Blackness ». Néanmoins, les auteur·ice·s n'excluent pas le racisme touchant l'entièreté des personnes racisées en-dehors des personnes noires.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 52.

centrale.¹⁰² Chaque aspect de l'Empire, chaque point de sa définition, chaque impératif, ne peut être extrait de la machine, nous avons besoin de la globalité des éléments de la constellation pour saisir sa forme et ses particularités.

3.5. *Maintenir la machine par le sang : la guerre par d'autres moyens*

Qu'arrive-t-il si nous essayons de changer un engrenage dans la machine ? La paix universelle et perpétuelle est mise en péril, car les principes de toute éternité ne peuvent pas être changés. Pour la maintenir, Negri et Hardt expliquent que l'Empire utilise la violence.

L'Empire est tel un orchestre international sous le commandement de son chef. Ce dernier détient un pouvoir qui assure la paix sociale et la reproduction de ses vérités. Il veille à ce que les musiciens suivent la partition et, par conséquent, restent en harmonie avec l'Empire. Selon Negri et Hardt, pour maintenir cette paix, le pouvoir investit dans les forces nécessaires pour contrer les opposants à l'Empire. Ces démonstrations de forces sont présentées comme des « guerres justes »¹⁰³. Ce concept est lié aux anciens ordres impériaux, comme l'Empire Romain, et remonte même à la tradition biblique. Il signifie traditionnellement que quand un État est confronté à une mise en danger de son intégrité territoriale ou de son indépendance politique, il a le droit de partir en guerre. La guerre juste est une activité de résistance ou de défense. Néanmoins, d'après Negri et Hardt, le concept a évolué.

La guerre juste n'est plus, en aucune façon, une activité de défense ou de résistance telle qu'elle l'était, par exemple, dans la tradition chrétienne de saint Augustin jusqu'aux théoriciens scolastiques de la Contre-Réforme, comme une nécessité pour la « cité terrestre » de garantir sa propre survie. Elle est plutôt devenue une activité qui se justifie en elle-même. Deux éléments distincts se combinent dans ce concept de guerre juste : premièrement, la légitimité de l'appareil militaire dans la mesure où il est fondé en éthique ; deuxièmement, l'efficacité de l'action militaire pour obtenir l'ordre et la paix désirés. La synthèse de ces deux éléments pourrait bien être un facteur clé déterminant la fondation et la tradition nouvelle de l'Empire. Tout comme la guerre elle-même, l'ennemi vient à être à la fois « banalisé » (réduit à un objet de répression policière de routine) et « absolutisé » (comme l'Ennemi, menace absolue contre l'ordre éthique mondial).¹⁰⁴

La guerre ne se justifie plus par la nécessité de se défendre ou de résister pour sa propre survie. Elle est plutôt banalisée et célébrée comme un outil éthique. L'Empire userait de la guerre comme un moyen d'avorter tout comportement déviant. Selon Hardt et Negri, sa banalisation

¹⁰² M. Hardt, A. Negri, *Empire, op. cit.*, p. 37.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 35.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 36.

amène à réduire la guerre à une action de la police qui ne garantirait légitimement que la paix perpétuelle et universelle. La répression policière devient routinière et absolue, elle sévit dès que nous perturbons l'ordre éthique mondial. Selon Negri et Hardt, la guerre peut prendre une autre forme, telle que celle des tribunaux. Ces instances mettent en place des règles, à partir desquelles la police va anticiper le travail de ces derniers pour qu'ils puissent les appliquer ensuite. La police est là pour maintenir un ordre interne. Negri et Hardt ne mentionnent pas d'une autre forme de guerre que celle menée par la police et des tribunaux.

Dans *Joie Militante*, l'Empire est décrit comme « un régime de destruction organisée »¹⁰⁵. La guerre, dans l'Empire de *Joie Militante*, peut revêtir des « formes plus subtiles en apparence de l'assimilation et du contrôle. »¹⁰⁶ Les auteur·ice·s considèrent également les répressions policières comme une autre manière de faire la guerre.

Les insurrections et les révoltes dans les rues révèlent que la police n'est rien d'autre qu'un gang armé et que le « maintien de l'ordre » est une guerre qui se mène par d'autres moyens. Lutter contre la violence sexualisée révèle la façon dont la culture du viol continue de structurer la vie quotidienne. La résurgence Autochtone révèle le caractère concret et persistant du colonialisme de peuplement et la farce des excuses pour le génocide et la dépossession comme si ceux-ci faisaient partie du passé. Tenir des assemblées dans lesquelles les gens peuvent formuler les problèmes ensemble, prendre des décisions collectives, et prendre soin les uns des autres révèle l'aliénation profonde et l'individualisme qui caractérisent la vie sous l'Empire. Essayer d'élever des enfants [...] sans les contrôler révèle à quel point l'âgisme et l'école étouffent les jeunes personnes et créent une ségrégation entre les générations. Les luttes contre la négrophobie et le suprémacisme blanc révèlent les continuités entre esclavagisme, l'apartheid, et l'incarcération de masse, à travers lesquels les chasseurs d'esclaves se sont transformés en policiers et les plantations ont donné leur forme aux prisons. Les mouvements de personnes exilé·e·s révèlent la violence qui relie les frontières à l'impérialisme et à la citoyenneté. Et la résistance constante au capitalisme, même lorsqu'elle est fugace, révèle la subordination, l'humiliation requise par le capital. À mesure que ces luttes nouent des liens et entrent en résonance, la précarité de l'Empire se révèle partout.¹⁰⁷

Ce long extrait rend compte de ce qu'est la guerre dans *Joie Militante*. La guerre est ce qui maintient la machine de l'Empire. Pourtant, elle n'a plus son sens traditionnel, elle se perpétue par d'autres moyens. D'après bergman et Montgomery, chaque oppression est une guerre contre les êtres vivants. Pour l'illustrer, l'extrait énumère plusieurs de ces oppressions. Les génocides d'indigènes et la continuité de la dépossession de leurs terres révèlent la présence de processus de colonisation. Par exemple, les descendants de colons possèdent toujours les terres volées aux

¹⁰⁵ c. bergman, N. Montgomery, *Joie Militante. Construire des luttes en prise avec leurs mondes*, p. 29.

¹⁰⁶ *Ibid.*

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 52-53.

indigènes. D'un autre côté, quand des personnes indigènes font face à des guerres et qu'elles veulent fuir, les frontières restent fermées. La guerre se trouve en même temps dans leurs pays d'origine et à la frontière de pays qui ne sont pas en guerre. Ces pays vont mener une guerre contre des personnes demandant refuge. Cette guerre ne présuppose pas, *a priori*, de combats armés, pourtant, le dénouement est le même : des morts aux frontières et dans les mers. Cela démontre, d'après *Joie Militante*, le lien entre l'impérialisme et la citoyenneté. Si une personne racisée n'est pas citoyenne d'un pays, il est très difficile pour elle de rentrer.

Chaque oppression correspond à une lutte, mettant en lumière la continuité de la guerre entre l'Empire et les personnes minorisées. Ces luttes révèlent les mécanismes par lesquels l'Empire tente d'imposer son contrôle à travers le biopouvoir, c'est-à-dire les moyens utilisés pour « maintenir l'ordre ». bergman et Montgomery prennent l'exemple des assemblées où des personnes forment ensemble des problèmes. Ce sont des moments difficiles, car nous devons y prendre des décisions collectives et prendre soin des autres. Nous ne sommes pas habitués à faire cela ensemble, car l'Empire nous a conditionnés à désirer une vie individualiste, en la présentant comme la seule voie vers la liberté. Dès lors, la guerre par d'autres moyens, d'après *Joie Militante*, est l'aliénation profonde dans laquelle l'Empire nous met. Cette aliénation semble confortable. Ce n'est qu'au moment où nous nous rassemblons autour de problèmes que nous comprenons que changer de trajectoire sera plus bénéfique pour nous tous·tes. Qu'est-ce qui pourrait nous empêcher de vouloir sortir de notre condition ? Nous avons déjà rencontré la réponse dans le chapitre précédent : l'impératif de l'Empire au bonheur.

3.6. *Impératif au bonheur*

Dans un chapitre précédent, je disais que le bonheur, chez bergman et Montgomery, est un devoir sous l'Empire. L'absence ou alors la non-recherche du bonheur est un problème, un caractère déviant, qu'on doit corriger. Le bonheur sous l'Empire est vendu comme une promesse d'extase, d'accomplissement ou de contentement, il fait office d'anesthésiant, empêchant toute possibilité de transformation. Le bonheur n'est pas seulement atteignable à travers la consommation d'un bien ou d'une expérience, l'Empire met aussi en avant l'idéal d'une vie placide comme impérative à son obtention :

L'individu réalise que ce qui le rend vraiment heureux-se, c'est la vie qu'il ou elle mène dans une petite ville où tout le monde connaît son nom, ou bien l'humilité d'une famille

nucléaire, ou le piquant d'une relation polyamoureuse, ou les voyages, ou le fait de maîtriser l'art de la conversation, ou de cuisiner des aliments tendances, ou des supers fêtes.¹⁰⁸

Comme dans le chapitre précédent, ces activités ne sont pas, pour bergman et Montgomery, mauvaises en tant que telles. Le problème réside dans le fait que cette quête constante d'un bonheur perpétuel vide ces activités de leur potentiel transformateur. En outre, cette recherche du bonheur condamne d'autres façons d'être affecté·e ou d'affecter ce qui nous entoure. bergman et Montgomery citent la théoricienne Sara Ahmed, qui explique que la poursuite de ce bonheur peut nous encourager à ignorer les émotions dites « négatives » telles que la douleur.

Être conditionné·e par le bonheur c'est aimer sa condition... le consensus est produit par le partage d'objets heureux, créant une couverture dont la chaleur couvre le corps et le coupe de la possibilité d'être affecté différemment.¹⁰⁹

Nous devons être heureux·se·s, car, dans le cas contraire, nous pourrions mettre la paix perpétuelle et universelle en péril. D'après *Joie Militante*, dans l'Empire, montrer des émotions dites « négatives » pourrait compromettre le contrôle de l'Empire sur nos identités, nos aspirations et nos humeurs. Il faudrait alors « maintenir l'ordre » dans nos émotions pour servir l'Empire. N'est-ce pas une autre manière de faire la guerre ? L'impératif au bonheur est une arme contre les personnes vivant des oppressions quotidiennement. Elles doivent rester calmes et agréables quoiqu'il arrive. Se mettre en colère ou être triste mettraient en péril le rythme de l'Empire. Les émotions dites « négatives » sont vues comme contreproductives au sein même des milieux militants.¹¹⁰ Nous sommes dans la guerre par d'autres moyens. À ce propos, bergman et Montgomery expliquent :

Pour celles et ceux qui refusent ces impératifs, le contrôle et la coercition se cachent derrière les promesses de bonheur. Être perçu·e comme une menace au bonheur des autres – particulièrement des hommes blancs – peut être létal. Ces réseaux complexes d'assujettissement sont dépeints comme des manquements individuels ou des pathologies. Le malheur, l'indignation et le deuil sont alors perçus comme des désordres individuels, qui doivent être pris en charge par les médicaments, le développement personnel, une thérapie et d'autres réponses individualisantes.¹¹¹

¹⁰⁸ c. bergman, N. Montgomery, *Joie Militante. Construire des luttes en prise avec leurs mondes*, op. cit., p. 60.

¹⁰⁹ S. Ahmed, *The Promise of Happiness*, op. cit., p. 192. Cité par carla bergman et Nick Montgomery dans *Joie Militante. Construire des luttes en prise avec leurs mondes*, op. cit., p. 61.

¹¹⁰ c. bergman, N. Montgomery, *Joie Militante. Construire des luttes en prise avec leurs mondes*, op. cit., p. 59.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 62.

Dès lors, je me demande si imposer à des personnes racisées et descendants de pays de colonisés de ne pas montrer des émotions dites « négatives » n'est pas une manière de perpétuer la colonisation ? La colonisation émerge dans un contexte d'impérialisme. Est-ce qu'alors les deux Empires ne sont-ils pas des extensions de l'impérialisme ?

3.7. *L'Empire, extension de l'impérialisme ?*

Du côté de Michael Hardt et Antonio Negri, l'Empire est autre chose que l'« impérialisme ». L'impérialisme, d'après Hardt et Negri, est un mécanisme de domination entre les nations. Les frontières y sont bien définies afin de délimiter les centres de puissance qui exercent le pouvoir sur les territoires extérieurs. Le but étant d'étendre son pouvoir au-delà des frontières, cela implique alors des processus de colonisation et une expansion économique des centres de puissance. Les centres de puissance, dans l'impérialisme, ont la possibilité de se partager l'entièreté des autres territoires. Ces centres de puissance pouvaient se placer en tant que chefs d'orchestre au-dessus de nations qui n'ont rien demandé. Ils donnent le ton, ainsi que les bonnes directives à suivre pour que la musique soit en parfaite adéquation avec la partition.

Les frontières définies par le système moderne des États-nations ont été fondamentales pour le colonialisme de l'Europe et pour son expansion économique : les frontières territoriales de la nation délimitaient le centre de la puissance à partir duquel on exerçait le pouvoir sur les territoires extérieurs, grâce à un système de canaux et d'obstacles qui facilitaient et bloquaient alternativement les flux de la production et de la circulation. L'impérialisme était vraiment une extension de la souveraineté des États-nations européens au-delà de leurs frontières propres. Finalement, presque tous les territoires du monde pouvaient être partagés et lotis, et la carte du monde pouvait être codée en couleurs européennes : rouge pour les territoires britanniques, bleu pour les français, vert pour les portugais, et ainsi de suite. Là où la souveraineté moderne prenait racine, elle édifiait un Léviathan qui dominait le domaine social et imposait les frontières territoriales hiérarchiques, à la fois pour contrôler policièrement la pureté de son identité propre et pour exclure tout ce qui était autre.¹¹²

Dans un tel cadre, pour que l'Empire soit comparable à un régime impérial, il devrait avoir des frontières bien définies. L'Empire devrait être une extension du pouvoir des États-nations sur d'autres territoires, il délimiterait le centre de puissance à partir duquel des États-nations déploient leurs pouvoirs sur des territoires extérieurs dans un objectif d'expansion économique et territoriale, c'est-à-dire de colonisation. L'impérialisme est une extension et un processus de conquête des États-nations européens à l'extérieur de leurs frontières afin d'étendre leur pouvoir

¹¹² M. Hardt, A. Negri, *Empire, op. cit.*, p. 16-17.

sur d'autres territoires. L'Empire, selon Negri et Hardt, est « une nouvelle forme de souveraineté. »¹¹³

Les auteurs ont reçu des critiques de la part d'autres théoriciens¹¹⁴, non satisfaits à l'idée que l'Empire soit la nouvelle forme de souveraineté. Iels considèrent que les centres de pouvoir sont toujours les mêmes, des États capitalistes dominants, utilisant leur puissance sur les autres régions du monde. L'Empire serait simplement « un perfectionnement de l'impérialisme »¹¹⁵. Negri et Hardt répondent que la domination capitaliste est désormais supranationale. Ce ne sont plus les centres de puissance impérialistes qui exercent le pouvoir sur les autres parties du globe, mais un pouvoir qui les surplombe.¹¹⁶ Avec le processus de mondialisation, la souveraineté des États a progressivement faibli. Les États-nations ont eu de moins en moins de prises sur la production et les échanges (argent, technologie, personnel et marchandises) qui traversent les frontières, ils ne peuvent plus autant qu'auparavant réguler les flux et donc imposer leur autorité sur l'économie, et cela même si les échanges sont intérieurs à leurs frontières. Néanmoins, les États-nations gardent un minimum de mécanismes de contrôle « sur le domaine de la production et des échanges économiques et sociaux »¹¹⁷.

L'impérialisme étant une extension de la souveraineté des États-nations européens, celui-ci dépend directement des décisions de ces derniers. L'impérialisme n'est donc pas hors de l'histoire, il est un ordre dépendant du flux des événements. Dès lors, l'Empire se présente comme un impératif à suivre, un ordre du monde à suivre, permettant une paix perpétuelle et universelle. Il s'impose simultanément comme un système et une hiérarchie centralisant les normes et les productions pour l'espace mondial.¹¹⁸ L'Empire n'a plus pour but de s'étendre indéfiniment sur des territoires à conquérir, car il est déjà présent partout. Son pouvoir se concentre sur l'intérieur, afin d'y maintenir un ordre perpétuel et universel. L'Empire est un ordre qui suspend le cours de l'histoire, que plus rien ne doit changer.

L'hypothèse des auteurs d'*Empire* est donc que l'impérialisme n'est plus le processus de contrôle souverain à cause de l'affaiblissement du pouvoir des États-nations sur les échanges socioéconomiques et sur la production. Cet affaiblissement de l'autorité des États-nations sur

¹¹³ *Ibid.*, p. 16.

¹¹⁴ Ces théoriciens ne sont pas cités.

¹¹⁵ Pour ceci, Hardt et Negri renvoient à S. Amin, *L'Empire du chaos. La nouvelle mondialisation capitaliste*, Paris, Éd. L'Harmattan, 1992. Cité par Michael Hardt et Antonio Negri dans *Empire, op. cit.*, p. 32.

¹¹⁶ M. Hardt, A. Negri, *Empire, op. cit.*, p. 32.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 15-16.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 37.

le flux des échanges et la production est, d'après Negri et Hardt, le premier symptôme de l'avènement de l'Empire.¹¹⁹

Contrairement à Hardt et Negri, bergman et Montgomery ne placent jamais explicitement leur Empire dans la continuité de l'impérialisme. En effet, comme déjà mentionné, *Joie Militante* n'est pas un livre qui définit l'Empire, mais qui traite de ses conséquences, de la manière dont nous pouvons naviguer sans nous épuiser et activer notre puissance d'agir et de penser face à un appareil de domination qui nous étouffe. Pourtant, l'ouvrage centre son propos sur la décolonisation de nos espaces, de nos discours et des relations entre colons et colonisés. La colonisation y reste un processus majeur de l'impérialisme. Est-ce qu'alors l'Empire est une des conséquences de l'impérialisme ? L'Empire de bergman et Montgomery conserve des caractéristiques de l'impérialisme au sens classique, mais il y a quand même des différences entre les deux processus.

3.8. *Les colonialités persistantes dans les deux Empires*

Précédemment, nous avons compris que dans *Joie Militante*, l'Empire n'est pas associé explicitement à l'impérialisme, mais intègre toujours un de ses processus : la colonisation. La société, dont parle *Joie Militante*, reste coloniale, car si nous nous arrêtons sur les luttes indigènes en Amérique du Nord, iels révèlent la persistance du caractère colonial de la société où iels vivent. La spoliation des terres des indigènes et le cloisonnement de ceux-ci dans des réserves restent d'actualité et n'appartiennent pas au passé comme les États pourraient le faire croire.¹²⁰ Quelles formes prennent les processus coloniaux aujourd'hui dans les deux Empires ?

Pour y répondre, bergman et Montgomery font intervenir des personnes concernées par la colonisation, comme le théoricien politique indigène Glen Coulthard. Ses travaux se concentrent sur la résurgence et la résistance indigène face au colonialisme de peuplement. D'après lui, la domination sur les peuples indigènes est perpétuée par le fait que l'Empire pense répondre à tous les échecs et « problèmes » au sein des communautés et les apaiser par « la reconnaissance coloniale et la réconciliation. »¹²¹

La colonisation continue aussi via « la tentative de l'État d'assujettir les peuples autochtones et de garantir l'exploitation perpétuelle des terres autochtones »¹²². Malgré la soi-

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 16.

¹²⁰ c. bergman, N. Montgomery, *Joie Militante. Construire des luttes en prise avec leurs mondes*, op. cit., p. 52.

¹²¹ *Ibid.*, p. 75.

¹²² *Ibid.*, p. 74.

disant fin de la colonisation, l'Empire continue à vouloir garder la mainmise sur des terres qui ne lui appartiennent pas. Pour cela, il est nécessaire d'utiliser la violence contre ceux qui les peuplent. Face à la violence, les peuples colonisés combattent continuellement afin de conserver leurs droits et leurs terres. Glen Coulthard explique :

Mais ce qui vient toujours avant, c'est le pouvoir d'agir des peuples autochtones, et le capital et l'État sont toujours sur la défensive, en train de réagir. Ce qui est l'inverse de penser que nous sommes toujours en train de réagir au colonialisme. C'est cette subjectivité autochtone résurgente que l'État est toujours en train d'essayer de réprimer ou de soumettre. Et ça marche, mais jamais complètement. Et ça déborde, ça arrive à la surface, et une nouvelle technologie est déployée pour parvenir à la gérer, et la réconciliation est le dernier outil en date qui marche. Mais c'est toujours à cause de la persistance de notre présence : nous ne sommes jamais parti·e·s, nous avons élaboré des alternatives en mots et en actes.¹²³

La colonisation, dans cet extrait, est toujours présente, car elle est un processus où l'État va constamment essayer de soumettre un peuple afin d'avoir l'ascendance sur leur territoire. Le processus n'a pas forcément une apparence violente, elle peut faire passer cela pour du simple management. Le processus se répète, car les peuples indigènes sont toujours là pour résister, leur militantisme est émergent¹²⁴, parce qu'il est toujours en train de réapparaître dès que l'Empire essaye de les soumettre. Il est aussi émergent, car les peuples indigènes refusent de renoncer à leurs modes de vie. L'Empire veut les déposséder de leurs territoires pour en faire leur propre bien.

Dans un contexte où le territoire joue un rôle fondamental, ce type de double conditionnement cyclique, la façon dont nous produisons, les nécessités de nos vies configure nos compréhensions spirituelles, et celles-ci peuvent, avec le temps, rebondir et façonner notre manière de faire les choses au sens matériel. Ce que nous observons maintenant et qui valide cela est que les peuples autochtones ont été violemment écartés de ces pratiques, amenés vers d'autres, organisées autour d'un autre mode de production, une façon différente de produire les nécessités de la vie, à travers l'extraction des ressources, et cela configure nos mondes normatifs, ce que nous percevons comme étant bien ou mal. C'est parce que ces pratiques anciennes ont été interrompues. Maintenant, ce que nous faisons avec Decchinta¹²⁵ et d'autres formes de pratiques liées au territoire c'est que nous ré-établissons – dans une forme impure puisque nous apprenons tou·te·s à nouveau – ces différentes pratiques normatives et ces différents mondes. Et une partie importante de tout cela est notre relation au territoire et à nos parent·e·s autres qu'humain·e·s.¹²⁶

¹²³ Interview de Glen Coulthard avec carla bergman et Nick Montgomery, 16 mars 2016. Cité par carla bergman et Nick Montgomery dans *Joie Militante. Construire des luttes en prise avec leurs mondes*, op. cit., p. 75.

¹²⁴ « émergent » signifie que leur lutte est toujours en train de réapparaître. Il émerge constamment dès que l'Empire essaye de les soumettre.

¹²⁵ Decchinta est un centre de recherche spécialisé dans les études indigènes au Canada.

¹²⁶ Interview de Glen Coulthard avec carla bergman et Nick Montgomery, op. cit. Cité par carla bergman et Nick Montgomery dans *Joie Militante. Construire des luttes en prise avec leurs mondes*, op. cit., p. 117.

D'après Coulthard, la colonisation ne passe pas seulement par le territoire. Elle se fait aussi via l'attaque contre les corps, et contre toutes les formes de vie indigènes. Les peuples indigènes ont des pratiques spirituelles qui sont liées à leur territoire. S'attaquer aux territoires indigènes est une manière de s'attaquer aux relations qui s'y créent et à leur spiritualité. Déloger ces peuples de leurs terres les a éloignés de leurs pratiques, privés de leurs identités, pour leur imposer une autre normativité. Pourquoi les colons ont-ils fait cela ? Glen Coulthard explique que c'est pour extraire les ressources des terres. Toutefois, avec un centre de recherche d'étude consacré, Decchinta, les personnes indigènes tentent de rétablir les pratiques liées au territoire.

La colonisation peut prendre diverses formes dans *Joie Militante*. Elle peut se retrouver dans une relation entre une personne colonisée et un colon. Le rapport de domination fera forcément surface à nouveau, notamment à travers l'injonction au bonheur. Les colons vont imposer aux personnes colonisées de suivre la tendance et d'être heureux·se·s, alors que la ligne de conduite n'a rien à voir avec leurs pratiques. Face à la spoliation et la destruction environnementale de leurs terres, iels ne pourront pas être en colère ou tristes. La terre joue un rôle central dans la colonisation et la guerre entre, d'une part, un État qui continue à l'exploiter, et d'autre part les peuples indigènes qui résistent et cherchent à rétablir des pratiques perdues dans le processus de colonisation. Ce sont des luttes qui reviennent sans cesse.

Quand Negri et Hardt parlent de colonisation dans *Empire*, quant à eux, c'est pour expliquer comment l'Empire est devenu ce qu'il est aujourd'hui. Ils parlent des colonisations passées, de comment l'idéologie de l'Empire s'est imposée. Il n'est pas question d'expliquer comment la colonisation impacte nos vies actuellement, mais plutôt de parler des effets qu'elle a eus par le passé. Néanmoins, l'écriture d'*Empire* et sa publication s'étend de la moitié des années 1990 à 2000. Pouvaient-ils déjà ressentir les conséquences d'un « passé » colonial dans une société censée être postcoloniale ?

3.9. *Les deux Empires*

Pour terminer ce chapitre, il est nécessaire de s'arrêter un peu et de regarder le chemin parcouru. L'Empire de Bergman et Montgomery est un concept nébuleux. Les auteur·ice·s donnent de nombreux indices sur sa nature : un régime de reproduction systématique de toutes formes de domination, dont la définition s'inspire de nombreux écrits : Baruch Spinoza, Friedrich Nietzsche, Gustav Landauer, Michel Foucault, Gilles Deleuze, le Comité invisible, le Colectivo situaciones, Lauren Berlant, Michael Hardt et Antonio Negri. Il était alors nécessaire

de chercher chez ces théoricien·nes des indices qui pourraient me faire comprendre ce qu'est réellement l'Empire de bergman et Montgomery.

Deuxième partie : Puissances des larmes : Joie, émotions négatives et bonheur

Chapitre 4 – La puissance des Affects chez Spinoza : au-delà de la Béatitude avec *Joie Militante*

Les auteur·ice·s du livre *Joie Militante* utilisent des éléments de la philosophie de Spinoza pour transmettre leurs propos. Dans les chapitres précédents, je me suis appliqué·e à comprendre plus précisément comment bergman et Montgomery parlent de la différence entre le bonheur et la joie spinoziste. Iels se basent sur des éléments de la philosophie spinoziste afin de nous faire comprendre comment les sociétés hétéropatriarcales et capitalistes fonctionnent. En même temps, iels proposent aussi une autre manière de militer. Iels tentent alors de trouver une manière de lutter qui est en dehors du rythme que l'Empire nous impose. Qu'est-ce que ce que Spinoza dit du bonheur et de la joie ? Est-ce qu'il y a réellement une différence entre les deux ? Est-ce que Spinoza parle aussi des institutions essayant de nous imposer un même rythme ? Pour en parler, bergman et Montgomery s'inspirent en partie des interprétations de Deleuze.¹²⁷ Je proposerai donc ici une relecture des concepts spinozistes utilisés dans *Joie Militante*, en parcourant à la fois l'*Éthique*, les cours de Deleuze sur Spinoza et brièvement le *Traité Théologico-politique*, afin d'y repérer les éléments sur lesquels s'appuient bergman et Montgomery. Les éléments de l'*Éthique* sur lesquels je choisis de m'arrêter sont : la description d'un monde où tout est interconnecté et en devenir, les idées et les affects (joie et tristesse), la différence entre les affects et les émotions, les affections, les notions communes et la critique de Spinoza envers le pouvoir sacerdotal.

4.1. Une constellation de relations dans le monde spinoziste

Dans l'introduction de *Joie Militante*, les auteur·ice·s exposent l'idée de Spinoza selon laquelle le monde entier serait « interconnecté » et continuellement « en devenir »¹²⁸. Iels font référence aux principes métaphysiques de Spinoza, tels qu'élaborés dans l'*Éthique*.

¹²⁷ Voir les cours de Deleuze sur Spinoza sur le site internet Webdeleuze (url : <https://www.webdeleuze.com/>) et l'Abécédaire de Gilles Deleuze à la lettre « J comme Joie » (url : <https://www.youtube.com/watch?v=xyXMmx2Ofgs&t=18s>). Voir aussi les différentes œuvres de Deleuze sur Spinoza : G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*. (2021), Paris, Éd. Minit, coll. « Arguments », 1968. ; G. Deleuze, *Spinoza — Philosophie pratique* (2003), Paris, Éd. Minit, 1981.

¹²⁸ c. bergman, N. Montgomery, *Joie Militante. Construire des luttes en prise avec leurs mondes*, op. cit., p. 32.

Baruch Spinoza a formulé une philosophie dans laquelle les personnes sont fondamentalement incorporées dans leur monde. [...] Plutôt qu'une nature passive d'un côté et un dieu, actif, surnaturel de l'autre, Spinoza envisageait une réalité holistique dans laquelle Dieu est présent en toutes choses, et dans laquelle toutes les choses sont actives et forment des processus dynamiques. Tout est vivant et connecté. L'esprit et le corps, l'humain et le non-humain, la joie et la tristesse sont entremêlés les uns avec les autres.¹²⁹

Cette citation met en lumière des concepts clés dans l'*Éthique*, notamment l'unité de la substance et, comme dit précédemment, l'interconnexion de toutes choses. Néanmoins, Bergman et Montgomery n'expliquent pas en profondeur ce qu'est cette interconnexion chez Spinoza. Ils partent de cette idée pour nourrir leur vision de la lutte.

Pour mieux comprendre cette interconnexion, il faut se pencher sur la hiérarchie logique établie par Spinoza qui se présente ainsi : substance, attributs, modes infinis, modes finis. Le point de départ de cette hiérarchie est la substance unique : la Nature, ou Dieu. Cette substance est absolument infinie, elle s'autoconçoit et détient tout ce qui compose notre monde. Pour saisir ce qu'est la substance dans sa globalité, il est essentiel de comprendre que la substance se déploie à plusieurs niveaux, chacun ayant des caractéristiques distinctes, mais interconnectées.

Nous pouvons connaître la substance via ses attributs. Ces dernières, d'après Spinoza, sont « ce que l'entendement perçoit d'une substance comme constituant son essence »¹³⁰. L'attribut est ce que nous percevons de la Nature. Spinoza explique alors que « chaque [attribut] exprime la réalité, c'est-à-dire l'être de la substance »¹³¹. Les attributs sont ce que nous percevons de la substance. Bien que les attributs soient infinis comme la substance, nous ne pouvons en percevoir que deux : l'attribut de la Pensée et l'attribut de l'Étendue. Les attributs de l'Étendue englobent les modes matériels, tels que les corps, les objets et les événements. Les attributs de la Pensée contiennent les modes mentaux, tels que les idées et les émotions. Les modes sont le prochain niveau dans la hiérarchie de la substance. Spinoza définit les modes comme « les affections d'une substance c'est-à-dire ce qui est en autre chose, par quoi en outre il est conçu »¹³². Le philosophe et traducteur de l'*Éthique* Robert Misrahi explique que l'affection est une « modification particulière de la substance, ou ce qui est la même chose, d'un de ses attributs »¹³³. Les modes représentent alors un aspect de la substance qui est modifié,

¹²⁹ *Ibid.*, p. 92.

¹³⁰ B. Spinoza, *Éthique* (1677), Paris, Le livre de poche, trad. Robert Misrahi, 2011, Partie 1, De Dieu, Définitions, IV. Par attribut, p. 83.

¹³¹ *Ibid.*, Partie 1, De Dieu, Propositions 10, Scolie, p. 92.

¹³² *Ibid.*, Partie 1, De Dieu, Définitions, IV. Par attribut, p. 83.

¹³³ *Ibid.*, Notes et commentaires de la page 83, p. 409.

comme les attributs, mais à un autre niveau. Les attributs contiennent alors des modes qui représentent autre chose que les modes eux-mêmes. Les modes peuvent prendre la forme, par exemple, d'une modification dans le mouvement d'une vague.

Contrairement à l'infinité des attributs, les modes matériels sont finis et se limitent les uns et les autres. D'un autre côté, les modes mentaux sont infinis, mais ils se limitent quand même les uns par rapport aux autres. Grâce à ses modes, nous pouvons percevoir en partie ce qu'est la substance. Où sommes-nous alors dans la substance ? En suivant la hiérarchie, les êtres humains seraient un agencement de modes matériels et de modes mentaux.

Nous sommes passifs en tant que nous sommes une partie de la nature qui ne peut être conçue par elle seule, sans les autres parties.¹³⁴

Dans ce cadre, l'humain ne peut pas être extrait de la constellation des relations entre les corps et les idées de la Nature. L'humain est « passif », car il n'est qu'une partie de la substance. Il y a, pour Spinoza, une parfaite adéquation entre tous les corps et les idées composant la Nature. Chaque partie de celle-ci ne peut pas être isolée des autres parties. Nous ne pouvons pas les concevoir seules et sans attaches. En ce sens, Spinoza a conceptualisé peu à peu dans l'*Éthique* ce monde interconnecté.

Dans *Joie Militante*, toutes les luttes sont interconnectées. Sur le même modèle que celui de la substance de Spinoza, nous ne pouvons pas isoler les luttes les unes des autres. Il est nécessaire de voir ce qui les relie afin de ne pas négliger une partie. Nous avons vu précédemment que *Joie Militante* regroupe tous les systèmes d'oppression sous un même terme : l'Empire. Chacun de ces systèmes d'oppression est imbriqué dans une constellation de rapports de domination. Par conséquent, il ne s'agit pas de réunir les luttes sous un seul même drapeau, mais de comprendre qu'il y a des luttes plurielles, comme des mondes pluriels, qui sont entrelacées. Cette idée s'inscrit justement à contrecourant de ce que l'Empire cherche à établir : un seul et même monde. Se réunir en comprenant les particularités de chaque lutte révèle les problèmes au sein de l'Empire. Voici ce que Bergman et Montgomery en disent :

Nous disons des mondes, au pluriel, parce que le pouvoir de l'Empire consiste en partie à nous amener tou·te·s dans le même monde, avec une seule morale, une seule histoire, et une seule direction. À mesure que d'autres mondes émergent par la résistance et la transformation, ils révèlent plus encore de violence de l'Empire. [...] Tenir des assemblées dans lesquelles les gens peuvent formuler les problèmes ensemble, prendre des décisions collectivement, et prendre soin les uns des autres révèle l'aliénation profonde et l'individualisme qui caractérisent la vie

¹³⁴ *Ibid.*, Partie 4, De la servitude humaine ou de la Force des affects, Proposition 2, p. 286.

sous l'Empire. Essayer d'élever des enfants (ou simplement partager un espace avec eux) sans les contrôler révèle à quel point l'âgisme et l'école étouffent les jeunes personnes et créent une ségrégation entre les générations. [...] Les mouvements des personnes exilé·e·s révèlent la violence qui relie les frontières à l'impérialisme et à la citoyenneté. [...] À mesure que ces luttes nouent des liens et entrent en résonance, la précarité d'Empire se révèle partout. [...] Nous vivons dans un monde d'horreurs imbriquées, cela ne fait aucun doute.¹³⁵

Nous avons déjà rencontré ces exemples dans le chapitre sur l'Empire de *Joie Militante* et celui d'Antonio Negri et Michael Hardt. Ils apparaissent ici dans un contexte différent afin de rendre compte de l'interconnexion des luttes. L'Empire essaye de nous faire croire que c'est l'individualisme qui prévaut. *A contrario*, les auteur·ice·s de *Joie Militante* signalent que les luttes sont interconnectées et que l'individualisme est une manière de perpétuer le pouvoir de l'Empire. Lorsque nous nous rassemblons pour résister, nous devenons plus capables de montrer les manquements de cet Empire. Dès lors, à la lumière des luttes interconnectées, quand Spinoza explique que la « substance absolument infinie est indivisible »¹³⁶, nous comprenons que comme la substance, les luttes ne peuvent pas se diviser. La substance ne peut être divisée en raison de son infinité. Dans cette logique, l'individu libre est un mythe.

Dans la partie intitulée « L'amitié est la base de la liberté »¹³⁷, bergman et Montgomery expliquent justement que l'amitié, définie par les relations interdépendantes, est la clé pour affronter ensemble le monde. L'amitié est liée à la liberté, car elle nous rend plus capables d'agir dans le monde.¹³⁸ Iels parlent de l'amitié comme des lieux de soutien mutuel, de soin, de reconnaissance réciproque afin de combattre ensemble face à un monde incertain. L'amitié est une source de liberté, car elle est un socle émotionnel afin de mieux rebondir en cas de défaite, mais aussi une manière de partager le travail reproductif quotidien. Cependant, le but n'est pas de figer la manière dont les militant·e·s deviennent plus capables d'agir grâce à leurs amitiés.

Sa vision du monde [la vision de Spinoza] était à l'opposé de l'idée selon laquelle il existerait une notion fondamentale de bien et de mal, uniforme à l'ensemble du monde, hermétique au flux animé des relations et des situations. Pour Spinoza, la vie consistait en une exploration des forces du monde, pas au fait de se conformer à un idéal déterminé. [...] Cependant, la filiation spinoziste ne consiste pas non plus à défendre la possibilité pour chacun·e de faire ce qu'il ou elle veut, en fonction de ses intérêts propres ou de ses préférences. Au

¹³⁵ c. bergman, N. Montgomery, *Joie Militante. Construire des luttes en prise avec leurs mondes*, op. cit., p. 52-53.

¹³⁶ B. Spinoza, *Éthique*, op. cit., Partie 1, I. — De Dieu, p.96.

¹³⁷ c. bergman, N. Montgomery, *Joie Militante. Construire des luttes en prise avec leurs mondes*, op. cit., p. 89.

¹³⁸ Sur ce sujet, la journaliste Alice Raybaud a publié en 2024 le livre *Nos puissantes amitiés* aux éditions La Découverte. L'amitié, selon Raybaud, a une dimension libératrice. Elle est vectrice de libération de « forces de dissidence. »

contraire, reconnaître notre interdépendance revient à se rendre capable de plus de fidélité envers notre réseau de relations et de situations, et non pas moins.¹³⁹

Dans ce passage, bergman et Montgomery expliquent que Spinoza ne cherchait pas une théorie unique. L'important pour Spinoza, selon *Joie Militante*, est ce qui augmente notre force d'agir dans le monde. Prendre en compte la multitude des mondes ne veut pas dire qu'il faut accepter que chacun·e fasse ce qu'il·elle veut. Reconnaître l'imbrication des luttes permet de nous lier aux uns et aux autres. Cela peut nous rendre plus solidaires et donc nous rendre plus capables d'agir dans le monde.

Ce qui intéresse alors réellement les auteur·ice·s de *Joie Militante* dans cette philosophie est le processus par lequel des individus vont augmenter leurs capacités d'agir et de penser ensemble, c'est-à-dire d'affecter et d'être affecté·e par ce qui les entoure. Comment la philosophie spinoziste peut-elle nous aider à nous sentir plus vivant·e·s, plus capables et plus puissant·e·s ensemble ? Ce processus, dont parlent bergman et Montgomery, est traduit par le concept spinoziste de Joie.

4.2. *Idées et Affects chez Spinoza : une lecture de Deleuze*

Au début de la troisième partie de son *Éthique, Des affects*, Spinoza entend « par Affect les affections du Corps par lesquelles sa puissance d'agir est accrue ou réduite, secondée ou réprimée, et en même temps que ces affections, leurs idées »¹⁴⁰. Il est nécessaire de définir d'abord les contours de la théorie des affects chez Spinoza. Pour cela, je vais faire appel à Deleuze. Nous allons d'abord voir ce que sont les idées et les affects. Cela nous amènera peu à peu vers les affections et puis vers le processus de joie spinoziste.

Dans son cours sur Spinoza du 24 janvier 1978¹⁴¹, Deleuze explique que l'affect est un « mode de pensée non représentatif ». Il le met en opposition à l'idée, qui, elle, est « un mode de pensée représentatif ». L'idée représente quelque chose. Deleuze prend l'exemple du triangle. L'idée qu'on forme à la pensée d'un triangle « est le mode de pensée qui représente le triangle ». Il faut noter que l'idée du triangle ne représente pas seulement un triangle, elle est un triangle elle-même. Elle a sa propre réalité. Deleuze explique que cette manière de voir l'idée est nommée « réalité objective » depuis le Moyen Âge. *A contrario*, l'affect ne représente rien

¹³⁹ *Ibid.*, p. 93-94.

¹⁴⁰ B. Spinoza, *Éthique, op. cit.*, Partie 3, Des affects, Définitions, III, p. 197.

¹⁴¹ G. Deleuze, *Cours du 24.01.78 — L'affect et l'idée*, Université Paris VIII, 1978, URL : <https://www.webdeleuze.com/textes/11>.

dans la « réalité objective ». Si nous prenons n'importe quel affect, par exemple, « l'amour en tant que tel », il n'est pas possible de nous représenter cet amour.

D'après Deleuze, Spinoza établit « un primat de l'idée sur l'affect ». Toutefois, le primat est différent de ce qu'on pourrait penser. L'idée n'est pas au-dessus de l'affect parce qu'elle serait plus proche de la raison que les affects. L'idée est supérieure à l'affect, car pour qu'un affect se présente à nous, il nous faut une idée. Par exemple, pour aimer une personne, il nous faut une idée de cette personne. Même si l'idée de la personne est confuse, elle est nécessaire pour provoquer de l'amour. L'idée va précéder l'affect. En ce sens, il y a un primat de l'idée sur l'affect. Deleuze précise que ces deux modes de pensée ne sont pas réductibles l'un à l'autre. Il y a seulement une relation entre les deux. Les idées ne font que se succéder. « Une idée chasse l'autre, une idée remplace une autre idée »¹⁴². Il prend comme image une promenade où l'on croise deux personnes :

Je me promène dans une rue où je connais des gens, je dis bonjour Pierre, et puis je me tourne, et puis je dis bonjour Paul.¹⁴³ [...] C'est donc une série de successions, de coexistences d'idées, successions d'idées. Mais qu'est-ce qui se passe aussi ? Notre vie quotidienne n'est pas faite seulement des idées qui se succèdent. Spinoza emploie le terme « automaton » ; nous sommes, dit-il, des automates spirituels, c'est-à-dire que c'est moins nous qui avons des idées que les idées qui s'affirment en nous. Qu'est-ce qui se passe aussi, à part cette succession d'idées ?¹⁴⁴

Deleuze conçoit cette succession d'idées comme un régime de variation. Ce régime décrit comment les modes évoluent selon les interactions que nous expérimentons. Les modes fluctuent selon les événements que nous rencontrons. Ce flux constant de la réalité correspond à l'augmentation et à la diminution de notre puissance d'agir. Le régime de variation est donc une conséquence de la succession d'idées. Reprenons l'exemple de la dernière citation. Quand Deleuze croise Pierre, il le trouve antipathique.¹⁴⁵ C'est une première idée. *A contrario*, dans cet exemple, lorsque Deleuze croise Paul, il le trouve très sympathique. C'est une deuxième idée. Nous sommes dans une succession d'idées et dans un régime de variations. Deleuze cite

¹⁴² *Ibid.*

¹⁴³ L'usage Paul et Pierre comme protagonistes dans les exemples de Deleuze n'est pas anodin. Ces exemples se retrouvent à plusieurs reprises dans l'*Éthique* de Spinoza, mais aussi dans le livre *L'Être et le Néant* de Jean-Paul Sartre. Deleuze était un grand lecteur de ces derniers.

¹⁴⁴ *Ibid.*

¹⁴⁵ Ici, j'explique que c'est Deleuze qui se promène. Cependant, ce n'est qu'une manière d'interpréter l'exemple. Le « Je » dans la citation pourrait être une autre personne.

Spinoza : il y a eu une « (variation) de ma force d'exister ». Cette variation correspond alors à la « puissance d'agir ». Deleuze explique, à partir de Spinoza, que l'idée de Paul a une perfection plus grande par rapport à l'idée de Pierre. Cette perfection plus grande correspond seulement à l'aspect sympathique de cette rencontre. La rencontre avec Paul augmente la puissance d'agir de Deleuze. Alors que la rencontre avec Pierre diminue sa puissance d'agir. Cette succession d'idées exprime une variation de la force d'exister de Deleuze. Nous sommes donc dans un régime de variation de la force d'exister. Cette dernière constitue un point majeur dans la définition de l'affect.

Nous tenons une définition [...] de l'*affectus* : l'*affectus* chez Spinoza, c'est la variation [...] continue de la force d'exister, en tant que cette variation est déterminée par les idées qu'on a. Dès lors, dans un texte très important de la fin du livre III, qui porte le titre de « Définition générale de l'*affectus* », Spinoza nous dit : surtout, ne croyez pas que l'*affectus* tel que je le conçois dépende d'une comparaison des idées. Il veut dire que l'idée a beau être première par rapport à l'affect, l'idée et l'affect sont deux choses qui diffèrent en nature, l'affect ne se réduit pas à une comparaison intellectuelle des idées, l'affect est constitué par la transition vécue ou par le passage vécu d'un degré de perfection à un autre, en tant que ce passage est déterminé par les idées, mais en lui-même il ne consiste pas en une idée, il constitue l'affect.¹⁴⁶

Dans un tel cadre, l'affect est une « variation » qui peut donc diminuer ou augmenter selon les idées qu'on a ou plutôt selon ce qu'on rencontre. Spinoza définit l'affect comme « une idée confuse par laquelle l'Esprit affirme de son Corps, ou [...] une force d'exister plus ou moins grande que celle qui était auparavant la sienne, idée confuse par laquelle, dès qu'elle est donnée, l'Esprit lui-même est déterminé à penser tel objet plutôt que tel autre »¹⁴⁷. Le concept d'idée confuse est classifié parmi les modes de l'attribut Pensée. Ces idées sont inadéquates, imaginaires et souvent abstraites. Prenons l'exemple des affects comme idées confuses : ils sont qualifiés comme tels, car leur nature nous échappe partiellement. Il est difficile de représenter de manière distincte ce qu'est un affect. Selon Spinoza, les affects se divisent en deux pôles : la joie et la tristesse, qui sont les passions fondamentales.¹⁴⁸ La joie, en tant qu'affect, fait partie d'un processus de variation continue entre des idées.

¹⁴⁶ *Ibid.*

¹⁴⁷ B. Spinoza, *Ethique, op. cit.*, Partie 3, Des affects, Définition générale des affects, p. 278.

¹⁴⁸ G. Deleuze, *Cours du 24.01.78 — L'affect et l'idée, op. cit.*

4.3. Comprendre la joie : en-dehors du bonheur

Dans son cours du 24 janvier 1978, Deleuze explique que la joie est le résultat d'un mélange de corps différents, autrement dit le résultat des affections. Elle fait partie du premier genre de connaissance, c'est-à-dire la connaissance que nous acquérons grâce à notre expérience sensorielle, comme les idées inadéquates. Ce genre de connaissance concerne l'effet d'un corps sur un autre corps. L'affection est alors une modification qu'un corps subit par un autre corps. L'affect est donc un processus par lequel les affections du corps influencent l'augmentation ou la diminution la puissance d'agir d'un sujet. Deleuze prend l'exemple du soleil. Si nous sentons le soleil sur notre peau, notre corps se réchauffe. Nous risquons d'avoir un coup de soleil. Le soleil procède à une action sur notre corps. L'affection c'est donc l'effet du soleil sur nous. Ce mélange procure un changement de nature du corps affecté. Ces affections permettent alors une augmentation ou une diminution de la puissance d'agir des sujets, c'est-à-dire la joie ou la tristesse. Dans l'*Éthique*, Spinoza définit son concept de la joie de la manière suivante :

La Joie [...] est un affect par lequel la puissance d'agir du Corps est accrue.¹⁴⁹

Dans l'*Abécédaire de Gilles Deleuze*, ce dernier explique que « la joie est tout ce qui consiste à remplir une puissance »¹⁵⁰. Remplir une puissance signifie être capable d'agir dans le monde. La joie est un processus où les affections de notre corps augmentent notre capacité d'agir dans le monde. La joie spinoziste est le passage par lequel notre capacité à affecter et à être affecté·e·s s'accroît ; elle est une augmentation de la puissance d'agir de notre corps et permet d'atteindre une plus grande perfection. Dans de tels cadres, la joie est ce qui nous permet d'être en mouvement dans le monde et avec le monde. Elle est une mise en mouvement de notre corps ou de notre pensée.

Revenons à *Joie Militante*. La joie spinoziste est, d'après bergman et Montgomery, un processus désubjectivant qui permet de s'éloigner des habitudes, des réactions et des émotions auxquelles nous sommes conditionné·e·s. Contrairement au bonheur, la joie nous pousse à sortir hors de nos habitudes et à nous déplacer hors de nous-mêmes, brisant ainsi le conditionnement

¹⁴⁹ B. Spinoza, *Éthique*, op. cit., Partie 4, De la servitude humaine ou de la Force des Affects, Proposition 41, Démonstration, p. 322.

¹⁵⁰ *L'Abécédaire de Gilles Deleuze, J comme Joie* (1988-1989), échange entre Gilles Deleuze et Claire Parnet, YouTube, URL : <https://www.youtube.com/watch?v=xyXMmx2Ofgs>.

de l'Empire.¹⁵¹ En plus de nous aider à échapper à l'emprise de l'Empire, bergman et Montgomery utilisent de la joie spinoziste pour renforcer notre capacité à persister dans la lutte. Iels soulignent, toutefois, que parler de la joie est délicat, car elle apparaît dans des situations concrètes et uniques. Il est impossible de la détacher des événements et des pratiques qui lui ont donné naissance. La joie prend des formes différentes selon les circonstances qui l'ont produite.

Elle [la joie] est toujours incarnée différemment, à mesure que des luttes distinctes ouvrent l'espace permettant que les gens changent et soient changés. En fait, s'en saisir, la définir totalement, prétendre la représenter reviendrait à la transformer en image morte, séparée de ses manifestations vivantes. La seule façon, de participer à une transformation joyeuse est de s'y plonger, ce qui ne peut arriver si l'on se tient toujours deux pas en arrière, en évaluation, ou en tentant de contrôler ce qui se passe.¹⁵²

Ce passage fait écho à la définition de l'Empire chez Negri et Hardt : « Le concept d'Empire est toujours dédié à la paix — une paix perpétuelle et universelle, en dehors de l'histoire »¹⁵³. Ces manifestations seraient un tableau figé, ou une « nature morte », en dehors de l'histoire. Elles échapperaient au déroulement des événements, et cela nierait la réalité des militant·e·s. Dans un tel cadre, nous ne pouvons pas figer la manière dont la joie survient, car cela amènerait à la négation même de tout mouvement et donc de l'évolution d'une cause. La joie se produit de multiple façon, elle ne se limite pas à des événements heureux comme la fête, le rire ou la victoire ; la joie au sens de Spinoza peut aussi émerger à travers des événements malheureux.

Comme présenté dans les chapitres précédents, la joie est différente du bonheur chez bergman et Montgomery. C'est le cas aussi pour Spinoza. Dans l'*Éthique*, le bonheur, aussi dit la béatitude, est l'ultime objectif. Si la joie est une augmentation de la perfection d'un sujet, la béatitude possède la perfection elle-même.¹⁵⁴ Dans la hiérarchie logique de la substance, la béatitude découle du troisième genre de connaissance : la connaissance intuitive. Cette dernière vient après les idées confuses et inadéquates (les opinions, l'imagination et les affects), et les idées adéquates (la raison). Le troisième genre de connaissance est définie, chez Spinoza, comme la « science intuitive »¹⁵⁵, elle découle « de l'idée adéquate de l'essence formelle de certains attributs de Dieu à la connaissance adéquate de l'essence des choses »¹⁵⁶. Cela signifie que ce genre de connaissance part du deuxième genre de connaissance, les idées adéquates ou

¹⁵¹ c. bergman, N. Montgomery, *Joie Militante. Construire des luttes en prise avec leurs mondes*, op. cit., p. 63.

¹⁵² *Ibid.*, p. 68.

¹⁵³ M. Hardt, A. Negri, *Empire*, op. cit., p. 20.

¹⁵⁴ B. Spinoza, *Éthique*, op. cit., Partie 5, De la liberté humaine, Proposition 33, Scolie, p. 392.

¹⁵⁵ *Ibid.*, Partie 2. De l'esprit, Proposition 40, Scolie II, p. 177.

¹⁵⁶ *Ibid.*

les notions communes, pour connaître de façon claire et distincte ce qu'est un attribut de Dieu. Lorsque nous détenons cette idée claire et adéquate des attributs de Dieu, nous devenons capables de saisir l'essence particulière des choses. De cette connaissance adéquate des attributs de Dieu, ou la Nature, découle la Béatitude, c'est-à-dire un état de satisfaction durable et stable qui ne dépend pas des occurrences extérieures.

Plus l'Esprit éprouve la joie de cet Amour divin, ou Béatitude, plus il comprend, c'est-à-dire qu'il a plus de pouvoir sur ses affects et qu'il subit moins ces affects qui sont des maux. Et c'est pourquoi l'Esprit a le pouvoir de réprimer ses désirs sensuels par le fait qu'il éprouve la joie de cet Amour divin ou Béatitude. Et puisque la puissance humaine de réprimer les affects réside dans le seul entendement, personne n'éprouve la joie de la Béatitude parce qu'il réprime ses affects, mais au contraire le pouvoir de réprimer les désirs provient de la Béatitude même.¹⁵⁷

Avec cette citation, Spinoza explique que grâce à la Béatitude, nous avons la capacité de réprimer nos affects. Rappelons que cet état est considéré comme l'ultime objectif chez Spinoza. Dès lors, lorsque bergman et Montgomery placent la joie spinoziste au centre de leur philosophie, ils prennent un pas de côté par rapport à Spinoza. Leur objectif est de penser la joie, non pas comme une fin en soi, mais plutôt comme un outil permettant d'être en mouvement avec la multitude des mondes, sans nécessiter la répression de nos émotions. bergman et Montgomery privilégient alors les deux premiers genres de connaissances. Il y a un double renversement dans *Joie Militante* par rapport à Spinoza : l'absence d'objectif et la mise entre parenthèses du bonheur.

4.4. Deuxième genre de connaissance : notions communes

Dans son cours du 24 janvier 1978, Deleuze définit une notion commune comme l'idée adéquate de quelque chose partagée par au moins deux corps et qui constitue une partie de la Nature. Contrairement au premier genre de connaissance, les notions communes, autrement dit le deuxième genre de connaissance, ne sont pas le résultat d'un mélange entre deux corps, mais concernent ce qui est commun à au moins deux corps. Deleuze prend l'exemple du mouvement et du repos, ce sont des notions qui sont communes à tous les corps.

Dans le glossaire de la version originale, bergman et Montgomery définissent les notions communes non pas comme des idées figées, mais comme des « pensée-sentiment-action »

¹⁵⁷ *Ibid.*, Partie 5. De la liberté humaine, Proposition 42, Démonstration, p. 401.

partagés (entre au moins deux personnes), favorisant une transformation joyeuse. Ces notions sont des processus par lesquels des personnes trouvent ensemble des solutions, et s'engagent activement dans le monde, autrement dit des processus par lesquels nous déployons la joie. Nous nous retrouvons à nouveau dans un déplacement d'objectif : les notions communes ne sont plus simplement un passage avant d'atteindre la connaissance intuitive et donc le bonheur, mais un outil par lesquels des personnes vont tendre vers un état de joie spinoziste. bergman et Montgomery réfutent tout état stable et durable au profit des réalités individuelles. Dans un tel cadre, cela constitue une manière de s'opposer au modèle figé de l'Empire. Comme nous l'avons vu dans le deuxième chapitre, les auteur·ice·s introduisent les nouvelles notions communes fondamentales : la confiance et la responsabilité. En plaçant ces notions au cœur de notre vie, nous pourrions accéder à la joie dans le sens spinoziste. Par exemple, l'expérience de bergman au sein du *Purple Thistle*.

4.5. La joie spinoziste est-elle une émotion ?

Jusqu'à présent, quand bergman et Montgomery parlent de la joie, c'est de l'ordre de l'évènement ou d'un processus. Or, la joie en dehors de la Béatitude, d'après Spinoza, est un affect. Les auteur·ice·s de *Joie Militante* expliquent que la joie n'est pas une émotion. Elle est un processus par lequel nous devenons davantage capables d'affecter et d'être affecté·e.¹⁵⁸ Effectivement, dans la version originale de l'*Éthique*, la joie n'est pas une émotion, car Spinoza n'utilise jamais littéralement le mot émotion. Ce dernier n'avait pas le même sens qu'aujourd'hui. Il était associé au désordre social. Il n'a pris que tardivement le sens qu'il a actuellement. Pourtant, dans cet extrait, Spinoza associe le mot « passion » à la joie :

Par joie, j'entendrai donc [...] une passion par laquelle l'Esprit passe à une plus grande perfection.¹⁵⁹

Les émotions ne sont-elles pas en elles-mêmes des passions ? Or, Spinoza écrit l'*Éthique* en latin. Sa traduction en français est au cœur d'un débat. Il y a deux termes qui nous semblent très similaires : *affectio* et *affectus*. Je vais me référer, ici, à la traduction du philosophe Robert Misrahi.

¹⁵⁸ c. bergman, N. Montgomery, *Joie Militante. Construire des luttes en prise avec leurs mondes*, op. cit., p. 34.

¹⁵⁹ B. Spinoza, *Éthique*, op. cit., Partie 3. Des affects, Proposition 11, scolie, p. 209.

Affectus ne saurait être traduit ni par *affection* (C. Apphun), ni par *passion* (Guérinot), ni par *sentiment* (R. Caillois). [...] Spinoza utilise DEUX termes, que d'ailleurs il distingue clairement, et qui ont un sens précis. En effet, *affectus* est l'idée d'une *affectio* du corps, et *affectio* est une modification d'un substrat, celui-ci pouvant être la substance, l'attribut ou un mode fini. Parfois (dans les Parties III et suivantes) cette modification est celle d'un corps humain (*affectio corporis*) et JAMAIS, en ce cas, elle n'est à elle seule un évènement affectif (émotion, passion, affection, sentiment).

L'évènement affectif est exclusivement *idea corporis affectionis*, l'idée d'une *affection* du corps, et c'est cette idée, cet évènement affectif comme conscience [...] que Spinoza désigne par le terme *affectus*. Il faut impérativement traduire ces deux concepts distincts par deux termes distincts, d'autant plus que toutes les démonstrations qui établissent la nature et la genèse des différentes formes de l'affectivité utilisent ces deux concepts distincts et reposent sur leur distinction.¹⁶⁰

L'*affectio* correspond alors à l'affection et l'*affectus* à l'affect. Misrahi explique que l'affection ne peut en aucun cas être associée aux émotions, car il s'agit d'une modification d'un corps sur un autre corps et non d'une émotion dans son sens au 17^e siècle. Si l'affect est l'idée de l'affection d'un corps sur un autre, pouvons-nous associer cette idée à une émotion ? Il y a certains passages de l'*Éthique* pouvant laisser entendre que l'affect est une émotion. Dans la « Définition générale des affects », Spinoza a produit une formule pouvant créer de l'ambiguïté sur la définition de l'affect : « un affect ou une passion de l'âme »¹⁶¹. Or, il écrit à l'origine *Affectum seu passionem animi*. Misrahi explique dans un commentaire que *seu* est le moyen par lequel le philosophe identifie *affectus* à *passio*.¹⁶² Spinoza associe alors explicitement l'affect à la passion. Pourtant, il serait inconcevable de traduire *affectus* par passion comme Armand Guérinot l'a fait : comment pourrions-nous alors traduire *passio* sans ébranler la compréhension des lecteur·ice·s ? Cette formule de Spinoza permet de poser l'hypothèse d'affect en tant qu'émotion dans son sens moderne.

Sans doute Spinoza s'est-il consacré, dans l'*Éthique*, à ce mot d'*affectus* pour nommer ce qu'on désignerait aujourd'hui spontanément, par le terme d'« émotions ». [...] Il [...] précisa [...], dans sa « définition générale », que l'affect est « aussi ce qu'on appelle une passion de l'âme » (*affectus, qui animi pathema dicitur*).¹⁶³

Dans cette même mouvance, Georges Didi-Huberman, dans son livre *Brouillards de peines et de désirs*, avance que le terme d'*affectus* de Spinoza pourrait désigner ce que nous nommons

¹⁶⁰ *Ibid.*, R. Misrahi, Principes pour une traduction française, p. 31.

¹⁶¹ *Ibid.*, III. Des affects, Définition générale des affects, p. 278.

¹⁶² *Ibid.*, Notes et commentaires des pages 278 et 279, commentaire 96, p. 520.

¹⁶³ G. Didi-Huberman, *Brouillard de peines et de désirs, Faits d'affects*, 1, Paris, Éd. Minuits, 2023, p. 17.

« émotions » aujourd’hui. Dans un cours sur ce livre¹⁶⁴, Didi-Huberman explique que Spinoza a défini de manière rigoureuse *affectus* sous sa hiérarchie géométrique. D’après ce dernier, ce concept est toujours accompagné d’un autre mot tel que *passio*, etc. Nous pourrions alors émettre l’hypothèse que Spinoza, en associant *affectus* avec d’autres mots, tente de ne pas le figer dans sa signification.

Il faut donc laisser nos mots s’étendre, migrer. [...] Ne pas [...] *définir* trop vite, s’il est vrai qu’une définition préalable [...] sert souvent à établir l’hégémonie d’un mot pour mieux exclure d’autres mots connexes. Mieux vaut commencer par *infinir* ce que nous entendons ici par « affects », là par « passions », ailleurs par « émotions », etc.¹⁶⁵

Dans ce passage, Didi-Huberman souligne qu’il est préférable de ne pas figer les mots. Il vaut mieux les laisser se développer, *s’infinir*, que de les figer dans une seule définition. Il faut éviter de leur imposer un rythme qui ne changerait jamais. *A contrario*, si nous les arrêtons dans une seule définition, nous les arrêtons littéralement. Il ne sera plus possible de les étendre, de les faire migrer, etc.

Or les mots s’étendent, se laissent tendre. Il faudra donc procéder heuristiquement, sans le socle d’aucun axiome. *Affect* tend plutôt vers le toucher qui nous modifie ; *émotion* ou *émoi* vers le mouvement qui nous fait sortir de nous-mêmes ; *passion* vers la force qui nous altère et nous met à l’épreuve ; *sentiment* vers l’appréhension sensible – sensible, sensuelle – de notre monde ; *trouble* vers notre incapacité à maîtriser jusqu’au bout les désordres, les conflits, les soulèvements qui nous animent. Et j’en oublie bien sûr.¹⁶⁶

Didi-Huberman sous-entend, ici, qu’*affectus* est un concept plurivoque ; il se situerait ainsi dans une constellation de sens. Didi-Huberman choisit, dans une démarche spinoziste, de ne pas définir de toute éternité l’*affectus* afin d’éviter d’établir une hégémonie d’une traduction sur une autre. L’enjeu est de laisser les mots évoluer. Il décide alors d’utiliser dans ce livre, et dans le cours sur celui-ci, une multitude de traductions en français afin d’éviter des contresens. Cela pourrait être une manière de s’ancrer dans une multitude de mondes et contre l’Empire.

Dès lors, quand bergman et Montgomery posent la joie comme processus et non comme émotion, iels figent peut-être une part de sa signification et empêchent son déploiement. Iels se placent sans le vouloir dans le processus même de l’Empire. Ainsi, le but de ce mémoire n’est pas de figer le sens du terme émotion. Il me semble seulement nécessaire de poser la

¹⁶⁴ CRAL – Centre de Recherches sur les arts et le langage [chaîne YouTube], « Fait d’affects » de Georges Didi-Huberman 1/12, Youtube, 2021, 10 à 13 min, URL : <https://youtu.be/d9aGx2zHnGU?si=ixRlQspbz0UqQ5Sz>.

¹⁶⁵ G. Didi-Huberman, *Brouillard de peines et de désirs, Faits d’affects*, 1, *op. cit.*, p. 18.

¹⁶⁶ *Ibid.*

ressemblance entre les affects spinozistes et les émotions au sens moderne. Les mots ne font qu'évoluer et les figer pourrait freiner le déploiement de nos pensées.

4.6. *La tristesse : impouvoir ou levier dans la lutte ?*

Par opposition à la joie, d'après les auteur·ice·s de *Joie Militante*, la tristesse « renvoie à la réduction de la capacité de quelqu'un·e d'affecter et d'être affecté·e »¹⁶⁷. La tristesse est donc un processus qui nous isole de ce qui nous entoure. bergman et Montgomery donnent peu d'informations sur ce qu'est la tristesse. Iels expliquent simplement ce qu'elle est et pourquoi iels ne l'utilisent pas en opposition à la joie. Comme mentionné dans le deuxième chapitre, les auteur·ice·s préfèrent ne pas l'utiliser pour éviter toute confusion avec la tristesse en tant qu'émotion. bergman et Montgomery ne parlent donc pas de la tristesse spinoziste comme d'une émotion.

La *Tristesse* est le passage d'une plus grande perfection à une perfection moindre. [...] la Tristesse est un affect en acte, ne pouvant donc consister en rien d'autre qu'en l'acte de passer à une perfection moindre, c'est-à-dire l'acte par lequel la puissance d'agir, en l'homme, est réduite ou réprimée.¹⁶⁸

Tout comme la joie, Spinoza associe la tristesse à un affect. Avec la partie précédente, nous pourrions la classer comme une émotion. La difficulté est que la tristesse est une diminution de notre puissance d'agir. Cela veut dire que notre capacité à être en mouvement avec le monde est moindre. Si l'émotion ou l'affect est une mise en mouvement, peut-on parler d'émotion pour la tristesse ? La réponse pourrait être que le fait de passer « d'une plus grande perfection à une perfection moindre » est un mouvement en tant que tel. Examinons ce que dit *Joie Militante*.

Pour pouvoir régner, ceux qui sont au pouvoir doivent continuellement écraser et mater les forces de transformation. Ils n'ont pas seulement besoin d'obéissance ; ils ont besoin que leurs sujet·te·s soient privé·e·s de leurs propres capacités. Comme l'écrit Audre Lorde, « toute oppression doit corrompre ou déformer, dans la culture de ceux qu'elle opprime, ces différentes sources de puissance capables de générer l'énergie nécessaire au changement ».¹⁶⁹ L'emprise de l'Empire est de plus en plus effective : elle imprègne nos émotions, nos relations et nos désirs,

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 45.

¹⁶⁸ B. Spinoza, *Éthique*, *op. cit.*, Partie 3, Des affects, Explication de la définitions III, p. 260.

¹⁶⁹ A. Lorde, *Sister Outsider, essais et propos d'Audre Lorde sur la poésie, le racisme, le sexisme*, Éd. Mammélis/Trois, 2003, p. 55. Cité par carla bergman et Nick Montgomery dans *Joie Militante. Construire des luttes en prise avec leurs mondes*, *op. cit.*, p. 54.

propageant des sentiments de honte, d'impuissance, de peur et de dépendance. Elle donne l'impression que les relations capitalistes sont inévitables, voire désirables.¹⁷⁰

Dans un tel cadre, l'Empire déploie des processus de domination visant à réduire notre capacité à agir dans le monde. Ces mécanismes s'infiltrent dans tous les aspects de notre vie afin d'y incorporer des processus tristes. Son objectif est d'accumuler¹⁷¹ des passions tristes pour nous affaiblir, nous paralyser et éviter la révolte face à la violence de l'Empire. Or, bergman et Montgomery expliquent que, selon Spinoza, la tristesse n'est pas évitable.

Elle fait partie de la vie. Toutes les choses gagnent en intensité, s'estompent et finissent par mourir, et le processus peut générer de la réflexion, de la résistance et de l'action. La tristesse et la joie peuvent être imbriquées selon des schémas complexes. Mais l'Empire accumule et diffuse la tristesse.¹⁷²

Le processus de tristesse spinoziste peut engendrer un moment de réflexion. Ce moment pourrait constituer un levier pour rebondir. La tristesse, comme la joie, fait partie d'un processus de variation continue entre des idées. Il n'est pas possible de la retirer de cette variation. La tristesse spinoziste n'est que le résultat d'une succession d'affections sur notre corps qui va diminuer notre puissance d'agir. *Joie Militante* rappelle alors que nous ne pouvons pas éviter cette tristesse spinoziste, car il est impossible de l'éviter. Elle se présentera à nous tôt ou tard. Elle est un processus encouragé par l'Empire pour nous paralyser. Pour l'illustrer, les auteur·ice·s font intervenir Deleuze. Ce dernier précise, en s'inspirant de Spinoza :

Nous vivons dans un monde plutôt désagréable, où non seulement les gens, mais les pouvoirs établis ont intérêt à nous communiquer des affects tristes. La tristesse, les affects tristes, sont tous ceux qui diminuent notre puissance d'agir. Les pouvoirs établis ont besoin de nos tristesses pour faire de nous des esclaves. Le tyran, le prêtre, les preneurs d'âme ont besoin de nous persuader que la vie est dure et lourde. Les pouvoirs ont moins besoin de nous réprimer que de nous angoisser [...], d'administrer et d'organiser nos petites terreurs intimes.¹⁷³

Dans un tel cadre, Deleuze explicite que la tristesse spinoziste est nécessaire pour nous soumettre aux pouvoirs établis. Dans son *Abécédaire*, il explique que « toute tristesse est l'effet

¹⁷⁰ c. bergman, N. Montgomery, *Joie Militante. Construire des luttes en prise avec leurs mondes*, op. cit., p. 54-55.

¹⁷¹ Parler d'accumulation de tristesse n'est pas anodin. Nous pourrions associer ça à l'accumulation primitive chez Marx. Au lieu d'accumuler du capital, l'Empire accumule de la tristesse afin de rendre possible sa pérennité, tel que l'accumulation primitive du capital a rendu possible la Révolution industrielle.

¹⁷² *Ibid.*, p. 57.

¹⁷³ G. Deleuze, C. Parnet, *Dialogues*, Éd. Flammarion, coll. Champs essais, 1996, p. 76. Cité par c. bergman et N. Montgomery dans *Joie Militante. Construire des luttes en prise avec leurs mondes*, op. cit., p. 57.

d'un pouvoir sur moi »¹⁷⁴. Le pouvoir est, pour Deleuze, « le plus bas degré de la puissance »¹⁷⁵. Dans le pouvoir, on retrouve, par exemple, la méchanceté.

La méchanceté, c'est quoi ? C'est empêcher quelqu'un de faire ce qu'il peut. La méchanceté, c'est empêcher quelqu'un [...] d'effectuer sa puissance. Si bien qu'il n'y a pas de puissance mauvaise. Il y a des pouvoirs méchants. Peut-être que tout pouvoir est méchant par nature. Pas forcément, c'est peut-être trop facile de dire ça. [...] La confusion du pouvoir et de la puissance, elle est ruineuse, parce que le pouvoir sépare toujours les gens qui sont soumis de ce qu'ils peuvent [faire]. Si bien que c'est de là que part Spinoza. En effet, tu disais [Claire Parnet] que la tristesse est liée aux prêtres, aux tyrans, [...] aux juges... Ce sont perpétuellement des gens qui séparent leurs sujets de ce qu'ils peuvent, qui interdisent les effectuations de puissance.¹⁷⁶

Dans cet extrait de *l'Abécédaire*, Deleuze associe la puissance à la joie et le pouvoir à la tristesse. Le pouvoir a besoin de séparer les gens de leur puissance d'agir et donc de leur joie au sens de Spinoza. Claire Parnet et Deleuze lient la tristesse aux personnes qui détiennent le pouvoir. Ce sont des personnes qui vont séparer leurs sujets de leur puissance d'agir. Nous retrouvons ce postulat dans *Joie Militante*.

D'après Bergman et Montgomery, pour cultiver la tristesse, les pouvoirs établis vont construire des situations terribles qui vont nous sembler inévitables. Ils en parlent comme un enracinement de la tristesse spinoziste. Cet enracinement de la tristesse spinoziste est ce qui nous étouffe, ce qui nous appauvrit, ce qui est vide de toute force, ce qui individualise et ce qui isole. Pourtant, dans *Joie Militante*, la tristesse peut prendre des formes différentes, telles que le confort, l'ennui ou même la sécurité. Quand les situations terribles nous semblent inévitables, les oppressions ne nous affectent pas de la même manière. Nous tentons de naviguer à travers les situations violentes pour survivre et vivre. Les personnes détenant le pouvoir vont imposer le rythme de l'Empire. Nous devenons alors incapables de penser à un autre rythme. Nous sommes enraciné·e·s dans la tristesse.

Pourquoi ces personnes nous séparent-elles de notre pouvoir ? Qui sont-elles ? Dans le dernier extrait de *l'Abécédaire*, Deleuze cite les prêtres, les tyrans et les juges. Pourtant, ce qui nous importe, ici, est chaque détenteur de pouvoir.

En quoi consiste le pouvoir sacerdotal ? Quelle est la différence entre le pouvoir sacerdotal, avec le pouvoir royal, etc. ? [...] Mais qu'est-ce que c'est ce pouvoir du prêtre ? Et

¹⁷⁴ *L'Abécédaire de Gilles Deleuze, J comme Joie*, échange entre Gilles Deleuze et Claire Parnet, 1988-1989, 2 min 19 s. Accessible sur YouTube avec l'URL : <https://www.youtube.com/watch?v=xyXMmx2Ofgs>.

¹⁷⁵ *Ibid.*, 3 min

¹⁷⁶ *Ibid.*, 3 min 5 s.

en quoi est-ce lié à la tristesse ? C'est que selon Nietzsche, en tout cas, le prêtre [...] invente l'idée que les hommes sont dans l'état d'une dette infinie. [...] Lorsque le prêtre juif invoque l'idée, en vertu d'une alliance d'une dette infinie du peuple juif vis-à-vis de son Dieu. Lorsque les chrétiens reprennent ça sous une autre forme. L'idée de la dette infinie liée au péché originel. C'est un personnage du prêtre très curieux dont il appartient à la philosophie de faire le concept, et en tant que s'il se trouve, je ne dis pas que la philosophie soit forcément athée, mais dans le cas d'auteur, comme Spinoza qui déjà avait esquissé une analyse du prêtre juif, notamment dans le *Traité Théologico-politique*. [...] Or, en quoi il se définit ? Ce n'est pas la même chose que les tyrans, les prêtres. Il ne faut pas tout confondre, mais ils ont au moins en commun de tenir leur pouvoir des passions tristes qu'ils inspirent aux hommes. [Pour cela, les prêtres vont dire des choses] Du type : « Repentez-vous au nom de la dette infinie » ; « Vous êtes objet de la dette infinie », etc. Par-là, ils ont du pouvoir, tu vois, c'est en sorte que le pouvoir c'est toujours un obstacle mis à l'effectuation des puissances. Tandis que je dirais tout pouvoir est triste. Oui, même si ceux qui ont le pouvoir se réjouissent beaucoup de l'avoir. C'est une joie triste, hein ? [...] En revanche, la joie, c'est l'effectuation d'une puissance. Encore une fois, je ne connais pas, je ne connais pas de puissance qui soit méchante.¹⁷⁷

Dans ce long extrait, Deleuze démêle le lien entre les passions tristes et la figure du prêtre, ou plutôt, pour nous, les détenteurs de pouvoirs. Les figures d'autorité maintiennent leur pouvoir en suscitant des passions tristes chez leurs sujets. Ce postulat fait écho aux idées développées dans *Joie Militante*. Selon cet ouvrage, les détenteurs du pouvoir, la police et les tribunaux, doivent séparer les individus de leurs puissances. Ces figures d'autorités peuvent ressentir de la joie grâce à leur pouvoir. Deleuze qualifie cette séparation de "méchanceté", car elle prive un sujet de sa puissance. Bien que ces figures d'autorité puissent ressentir de la joie grâce à leur pouvoir, Deleuze considère que cette joie est, en réalité, une joie triste. Deleuze nous apprend que Spinoza parlait déjà du prêtre juif dans son *Traité théologico-politique*. Lors de son cours du 24 janvier 1978, il explique ce que Spinoza disait dans ce traité : les despotes et les prêtres ont « besoin de la tristesse de leurs sujets »¹⁷⁸ pour exercer leur pouvoir.

Rapprochons-nous de *Joie Militante*. L'Empire a besoin de nos joies tristes pour sa pérennité. Elles seraient similaires à ce que le bonheur représente pour Bergman et Montgomery. La joie triste résulte de la quête du bonheur, telle que l'acquisition des produits de consommations ou de services dits « transformateurs ». Elle est ce qui nous détourne des affects joyeux, tels que la joie joyeuse ou la tristesse joyeuse. Cette dernière prendrait alors la forme d'évènement triste qui augmenterait notre puissance d'agir. C'est à ce moment-là que l'œuvre *Peuples en Larmes, Peuples en armes* écrit par Didi-Huberman est utile. Il y développe une philosophie tournant autour de la puissance des larmes, autrement dit des tristesses joyeuses. Sa théorie va ainsi être un levier pour redonner à la tristesse du mouvement.

¹⁷⁷ *Ibid.*, 6 min 30 s à 11 min 30 s.

¹⁷⁸ G., Deleuze, *Cours du 24.01.78 — L'affect et l'idée*, op. cit.

Chapitre 5 – La puissance des larmes chez Georges Didi-Huberman

Dans ce chapitre, je vais naviguer dans le montage d'idées et d'images que Didi-Huberman a orchestré dans son livre *Peuple en larmes, peuples en armes*. Son livre mêle histoire des images et de la philosophie. À travers cette histoire, il effectue, pour chacun de ses ouvrages, le montage d'un grand nombre de voix : des images, des scènes de films et des théories philosophiques. Il les fait interagir pour les faire parler.¹⁷⁹

Mon but en utilisant les travaux de Didi-Huberman est démontrer que les émotions dites négatives peuvent être aussi un levier pour la transformation politique. Dans ce cadre, la pensée de Didi-Huberman est une manière d'approfondir l'importance des émotions dites « négatives » dans le livre *Joie militante*. La joie spinoziste peut contenir des moments où nous pleurons. Les pleurs peuvent augmenter notre puissance d'agir et de pensée afin de transformer ce qui nous révolte. Comme Deleuze l'a expliqué dans son Abécédaire, il y a des joies tristes, ainsi que des tristesses joyeuses. Dès lors, les émotions dites négatives dont je parle dans ce chapitre sont de l'ordre des tristesses joyeuses. La tristesse n'est pas forcément un état d'impouvoir. Alors, comment pouvons-nous sortir de cette impasse d'impouvoir des émotions ? Comment les minorités peuvent-elles user de ses émotions pour amener une transformation politique ?

Dans *Peuples en larmes, peuples en armes*, Didi-Huberman analyse la scène de lamentation dans le film *Le Cuirassé Potemkine* réalisé par Sergueï Eisenstein. C'est un film de propagande commandé par l'État pour célébrer les vingt ans de la révolution russe de 1905. La scène de lamentation est celle d'un homme qui vient de mourir de façon injuste et violente. Autour de lui se rassemblent des femmes endeuillées. Elles se lamentent. À partir d'elles, un peuple entier rejoint leurs pleurs. Didi-Huberman explique que les pleurs de chacun deviennent ceux de tous. Ils vont peu à peu se transformer en colère. Le rythme du deuil va remplacer peu à peu le rythme de l'Empire. Ce nouveau rythme permet alors au peuple de se révolter. L'émotion de ces femmes a commencé à regarder le reste du peuple pour en faire une émotion collective. Cette émotion collective augmente la puissance d'agir pour transformer un peuple endeuillé à un peuple en révolte.

À partir de cette scène, George Didi-Huberman retrace l'évolution de la représentation des émotions en philosophie en mobilisant la scène de lamentation. Il part du constat que pleurer expose l'impouvoir de la personne qui les exprime. Pour illustrer chacun de ces propos, il fait intervenir des théoriciens et des images.

¹⁷⁹ M., Hagelstein, *Georges Didi-Huberman*, Universalia 2012, Encyclopedia Universalis, 2012, URL : <https://orbi.uliege.be/handle/2268/144445>.

Son premier constat vient de photographies d'enfants dans l'ouvrage *L'Expression des émotions chez l'homme et les animaux*, réalisé par Charles Darwin. Les enfants pleurent. Ils sont tourmentés. Leurs corps sont entravés par des bras. Didi-Huberman associe cette entrave avec celle qu'on retrouve dans des *photographies contemporaines des pauvres folles en crises*.¹⁸⁰ Leurs corps sont maintenus, comme si on devait contenir leurs émotions. Les pleurs ou la crise sont une réaction à l'entrave. Les émotions sont un refus de cadre. D'après Didi-Huberman, Darwin insiste, dès le début de son ouvrage, sur le fait que les personnes sujettes aux émotions sont des êtres primitifs. Ces personnes sont surtout « les enfants, les femmes, les fous et les primitifs colonisés »¹⁸¹. Il faut les encadrer pour qu'elles ne soient plus des êtres dits primitifs. À partir d'une telle pensée, nous n'aurions pas d'autre choix que de percevoir négativement les émotions et les passions.

Pleurer devant l'autre et, pire, devant les autres réunis en communauté, ce serait donc, avant tout, *exposer son impouvoir* et son abandon à perdre la face. S'exposer, se mettre à nu jusqu'à ne plus pouvoir parler, ni voir, ni agir. Être moins qu'un visage, en somme, moins qu'une personne : une pauvre grimace de désolation. Comme un arrêt – arrêt sur image ou image en boucle – sur le rythme saccadé du sanglot, du rictus, du corps effondré. Tout cela dans un état où il me semble que l'on soit sans force et que l'on ne puisse plus rien faire d'autre que, sans fin, se lamenter sur place : état d'impouvoir, d'impuissance, d'impossibilité.¹⁸²

Dans cet extrait, Didi-Huberman part du constat que, d'après Darwin, les émotions dites négatives représenteraient l'impouvoir du sujet émotif. Elles paralysent. Nous devenons incapables d'en sortir. Nous sommes dans un état d'impuissance. Pleurer et crier nous met dans une impasse. Ce serait la dernière étape. La dernière chose qu'il nous reste avant de cesser de pleurer, de crier, car nous sommes épuisés devant l'indifférence générale.

Pour illustrer cet impouvoir, Didi-Huberman reprend Kant. Les émotions et les passions relèveraient du « défaut de raison » et d'*une maladie de l'âme* :

L'inclination que la raison du sujet ne peut pas maîtriser ou n'y parvient qu'avec peine est la passion. L'émotion au contraire est le sentiment d'un plaisir ou d'un déplaisir actuel qui ne laisse pas le sujet parvenir à la réflexion (soit à cette représentation de la raison qui indique

¹⁸⁰ C. Darwin, *L'expression des émotions chez l'homme et les animaux*, Paris, Reinwald, 1872, Planche 1. Cité par Georges Didi-Huberman dans *Peuples en Larmes, Peuples en armes, L'œil de l'histoire*, 6, Paris, Éd. Minuits, 2016, p. 11.

¹⁸¹ G., Didi-Huberman, *Peuples en Larmes, Peuples en armes, L'œil de l'histoire*, 6, op. cit., p. 55.

¹⁸² *Ibid.*, p. 16.

s'il faut s'y abandonner ou le repousser). Être soumis aux émotions et aux passions est toujours une maladie de l'âme puisque toutes deux excluent la maîtrise de la raison.¹⁸³

D'après cette citation de Kant, la personne soumise à ses émotions semble dépourvue de rationalité. Il est nécessaire, selon Kant, de faire encadrer ces personnes par des médecins, des aliénistes et des psychiatres pour en maîtriser les symptômes. Le sujet émotif est déviant, il faut l'encadrer afin qu'il retrouve le chemin de la raison.

L'association de ces premières citations et des images de Darwin reflète bien la méthode de Georges Didi-Huberman. Ces extraits vont s'enrichir les uns et les autres pour exprimer ce que Didi-Huberman tente d'amener. L'enjeu pour ce dernier est d'explorer les chances de transformation ou d'émancipation à l'aide de nos émotions.¹⁸⁴ Jusqu'à présent, Didi-Huberman expose le tableau d'émotions qu'ont construit des théoriciens comme Darwin et Kant. Il exprime la pensée dominante par rapport aux émotions dites « négatives ». Ces émotions ne sont pas productives et sont honteuses. Didi-Huberman ne va pas en rester là. Il va démontrer comment la vision des émotions et des passions a évolué à travers l'histoire de la philosophie. Elle n'est pas restée de l'ordre de l'impouvoir et de la honte.

5.1. *Vers une puissance affective*

Pour ce faire, Georges Didi-Huberman fait coïncider une succession de philosophes. Tout d'abord, arrêtons-nous sur le portrait que Didi-Huberman dresse des émotions d'après Hegel. Chez ce dernier, les humains, les choses vivantes, ont le « privilège » (*Vorrecht*) de la douleur par rapport à ceux qui ne sont pas en vie. Quand nous pleurons sur ce qui nous manque ou sur ce qui nous empêche d'avancer, nous avons le privilège de pouvoir transformer notre souffrance tant que nous sommes vivants et, donc, remettre notre monde en mouvement, selon le principe de ce que Hegel nomme l'« universalité de la vitalité ».¹⁸⁵

Dès lors, Didi-Huberman rapproche le « privilège » (*Vorrecht*) de la douleur chez Hegel à une sorte de « privilège » de la souffrance chez Nietzsche. Ce dernier voulait nommer ce « privilège » de la souffrance d'une autre manière. La souffrance humaine n'est rien d'autre que

¹⁸³ E. Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique* (1789), trad. M. Foucault, Paris, Éd. Vrin, 1964 (éd. 1970), p. 109. Cité par G. Didi-Huberman dans *Peuples en Larmes, Peuples en armes, L'œil de l'histoire*, 6, *op. cit.*, p. 27.

¹⁸⁴ G. Didi-Huberman, *Peuples en Larmes, Peuples en armes, L'œil de l'histoire*, 6, p. 16-17.

¹⁸⁵ G. W. F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques, I. La science de la logique* (1827-1830), Paris, trad. B. Bourgeois, Éd. Vrin, 1970, p. 321. Cité par G. Didi-Huberman dans *Peuples en Larmes, Peuples en armes, L'œil de l'histoire*, 6, *op. cit.*, p. 18-19.

la « source originaire des choses. »¹⁸⁶ Tout phénomène visible aurait pour origine la douleur. Elle est similaire à la mère qui accouche. Elle crie, elle souffre, mais elle donne naissance à un enfant. Son corps travaille pour enfanter. Chaque partie de son corps et chacun de ses gestes sont sollicités. La douleur fonctionne de façon similaire chez Nietzsche. Elle enfante chaque phénomène. Elle mobilise chaque partie du corps et chacun des gestes. Nietzsche associe alors le corps aux émotions.

La souffrance, la nostalgie, le manque [sont] comme [la] source originaire des choses (*das Leid, die Sehnsucht, der Mangel als Urquelle der Dinge*). [...] La douleur est l'être véritable, c'est-à-dire, la sensation de soi. La douleur, la contradiction sont l'être véritable. Le plaisir, l'harmonie sont l'apparence. [...] Le monde n'est pleinement perceptible comme phénomène que pour l'unique volonté. Non seulement donc elle souffre, mais elle enfante (*er ist also nicht nur leidend, sonderd, gebärend*) : elle enfante l'apparence à chaque instant, fût-ce le plus petit. [...] Nous sommes alors l'être — et il faut que nous engendrions l'apparence. La connaissance tragique [est] comme [une] mère (*die tragische Erkenntnis als Mutter*) de l'art. [...] La prodigieuse capacité artistique du monde (*das ungeheure künstlerische Vermögen der Welt*) a son analogon dans la prodigieuse douleur originaire (*in dem ungeheuren Unrschmerz*).¹⁸⁷

Enfanter, se délivrer de la douleur ou la sortie de soi a de la valeur seulement, pour Nietzsche, si elle amène à se mettre en mouvement. La douleur doit enfanter des gestes. C'est en sens que la douleur est l'Un véritable, ou la source originaire des choses. Didi-Huberman explique que pour Nietzsche :

S'exposer en larmes n'aura de sens, dans une telle perspective, que si la façon d'agir (*Gebaren*) délivre des gestes (*Gebärden*) que la douleur aura véritablement « accouchées », dans un enfantement vital (*Gebären*).¹⁸⁸

D'après Didi-Huberman, nous sommes dans un paradoxe. Les pleurs ont seulement de la valeur si ceux-ci produisent un effet. La douleur doit alors accoucher des gestes pour avoir de la valeur. Le paradoxe est, d'après Didi-Huberman, que le sujet en pleurs possède un *impouvoir affectif*, mais aussi d'une *puissance effective*. Nietzsche parle de l'*impouvoir affectif* comme d'une *puissance effective*. Comment les émotions dites « négatives » peuvent-elle être dotées d'impouvoir et d'effectivité ? Pour illustrer cela, Didi-Huberman fait intervenir Deleuze. Ce

¹⁸⁶ F. Nietzsche, *Fragments posthumes* (1869-1872), 7 [157-169], Paris, trad M. Haar et J.— L. Nancy, Œuvres philosophiques, I-1, éd. G. Colli et M. Montinari, Éd. Gallimard, 1977, p. 309-313. Cité par Georges Didi-Huberman dans *Peuples en Larmes, Peuples en armes, L'œil de l'histoire*, 6, p. 19.

¹⁸⁷ *Ibid.* Cité par G. Didi-Huberman dans *Peuples en Larmes, Peuples en armes, L'œil de l'histoire*, 6, p. 19-20.

¹⁸⁸ G. Didi-Huberman, *Peuples en Larmes, Peuples en armes, L'œil de l'histoire*, 6, p. 20.

dernier explique, dans son livre *Nietzsche et la philosophie*¹⁸⁹, que la puissance effective doit passer par l'*impouvoir affectif* avant de pouvoir se transformer. L'impouvoir des pleurs n'est pas incompatible avec l'effectivité. La douleur peut accoucher de gestes qui vont amener à une transformation.

La volonté de puissance se manifeste comme le pouvoir d'être affecté, comme le pouvoir déterminé de la force d'être elle-même affectée. [...] Le pouvoir d'être affecté ne signifie pas nécessairement la passivité, mais *affectivité*, sensibilité, sensation. [...] Toute sensibilité n'est qu'un devenir de forces [...] : le *pathos* est le fait le plus élémentaire d'où résulte un devenir.¹⁹⁰

La volonté de puissance est une force qui recherche son propre accroissement. C'est une pulsion qui cherche l'intensification de sa propre vie. La volonté de puissance de Nietzsche est une pulsion où nous cherchons à nous accroître face à des forces extérieures. Nous pouvons sortir de l'impasse apparente de la lamentation. Il ne s'agit pas du désir de dominer les autres. D'après Deleuze, s'il s'agissait de vouloir le pouvoir, elle découlerait « des valeurs établies, honneurs, argents, pouvoir social »¹⁹¹. Cependant, la volonté de puissance dépend de ce qui nous est intérieur. Comme dit dans le précédent chapitre, pour Deleuze, la puissance est différente du pouvoir. Elle n'est pas la volonté de prendre le pouvoir ou de dominer. Elle est augmentation de ce que nous avons déjà : notre force vitale.

L'interprétation de Deleuze m'évoque un premier lien avec la philosophie de Spinoza. La joie chez Spinoza est l'augmentation de notre capacité d'affecter et d'être affecté·e·s par ce qui nous entoure. Pour vérifier mon intuition, je suis allé·e voir ce que Deleuze disait à la suite de la dernière citation. Deleuze y constate cette influence de Spinoza.

En premier lieu, donc, la volonté de puissance se manifeste comme le pouvoir d'être affecté, comme le pouvoir déterminé de la force d'être elle-même affectée. — Il est difficile, ici, de nier chez Nietzsche une inspiration spinoziste. Spinoza [...] voulait qu'à toute quantité de force correspondît un pouvoir d'être affecté. Un corps avait d'autant plus de force qu'il pouvait être affecté d'un plus grand nombre de façons ; c'est ce pouvoir qui mesurait la force d'un corps ou qui exprimait sa puissance. Et, d'une part, ce pouvoir n'était pas une simple possibilité logique : il était à chaque instant effectué par les corps avec lesquels celui-ci était en rapport.¹⁹²

¹⁸⁹ G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie* (1962), Paris, Éd. PUF, éd. 1997, p. 47-48. Cité par Georges Didi-Huberman dans *Peuples en Larmes, Peuples en armes, L'œil de l'histoire*, 6, *op. cit.*, p. 21.

¹⁹⁰ *Ibid.*

¹⁹¹ G. Deleuze, *Conclusion sur la volonté de puissance et l'éternel retour*. (1967), *L'Île déserte et autres textes. Textes et entretiens, 1953-1974*, Paris, éd. D. Lapoujade, Éd. Minuit, 2002, p. 166-167. Cité par Georges Didi-Huberman dans *Peuples en Larmes, Peuples en armes, L'œil de l'histoire*, 6, *op. cit.*, p. 35.

¹⁹² G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, *op. cit.*, p. 48.

Dans cet extrait, Deleuze approche la volonté de puissance de Nietzsche à la possibilité d'être affecté de Spinoza. Ce dernier associe, d'après Deleuze, toute force vitale à la capacité d'être elle-même affectée. C'est cette capacité d'être affectée, alors, qui exprime la force vitale du corps. Plus un corps est capable d'être affecté, plus celui-ci détient de la force. Deleuze rajoute dans un commentaire de texte que :

Si notre interprétation est exacte, Spinoza a vu avant Nietzsche qu'une force n'était pas séparable d'un pouvoir d'être affecté, et que ce pouvoir exprimait sa puissance. Nietzsche n'en critique pas moins Spinoza, mais sur un autre point : Spinoza n'a pas su s'élever jusqu'à la conception d'une *volonté* de puissance, il a confondu la puissance avec la simple force et conçu la force de manière réactive.¹⁹³

D'après l'interprétation de Deleuze, Spinoza aurait vu avant Nietzsche que la force était en lien avec la capacité d'être affectée. Ce pouvoir d'être affecté de Spinoza exprimerait alors la puissance de la force chez Nietzsche.

Revenons à *Peuple en larmes, peuples en armes*. Didi-Huberman tente de construire, au départ de Hegel, Nietzsche et Deleuze, un renversement des stéréotypes autour des affects. Les émotions dites « négatives » ne sont déjà plus *une maladie de l'âme* qui immobilise et qui empêche tout geste. L'affectif peut être effectif. La douleur est une puissance affective et effective.

L'*effectivité de l'affectif* se trouve notamment, dans le texte de Nietzsche, indiqué par l'articulation étroite des mots *Schmerz*, la douleur comme puissance affective, et *Vermögen*, la capacité ou la puissance effective.¹⁹⁴

La volonté de puissance se trouve dans un entredeux, entre l'affectivité et l'effectivité. Elle est une puissance affective. Pour étayer *l'effectivité de l'affectif*, Didi-Huberman fait intervenir Heidegger. Ce dernier commente l'usage du mot *Vermögen*, la puissance effective, dans sa *Lettre sur l'humanisme*. *Mögen* signifie désir, mais étymologiquement cela voudrait dire : don de l'essence.

Prendre charge d'une « chose » ou d'une « personne » dans leur essence, c'est les aimer : les désirer. Ce désir (*mögen*) signifie, si on le pense plus originellement : don de l'essence. Un tel désir est l'essence propre du pouvoir (*Vermögen*) qui peut non seulement réaliser ceci ou cela, mais encore faire « se déployer » quelque chose dans sa pro-venance, c'est-à-dire faire être. Le pouvoir du désir est cela « grâce » (*Kraft*) à quoi quelque chose a proprement

¹⁹³ *Ibid.*, commentaire.

¹⁹⁴ G. Didi-Huberman, *Peuples en Larmes, Peuples en armes, L'œil de l'histoire*, 6, *op. cit.*, p.21.

pouvoir d'être. Ce pouvoir est proprement le « possible » (*das Mögliche*), cela dont l'essence repose dans le désir. De par ce désir, l'Être peut la pensée. Il la rend possible.¹⁹⁵

À suivre cette citation de Heidegger, comme le propose Didi-Huberman, nous comprenons que l'essence du pouvoir se trouve dans le désir. Le fait de désirer une chose ou une personne peut donner naissance à un déploiement, à un faire être. Le désir contient l'essence de la possibilité d'un pouvoir effectif. Doit-on comprendre que le désir est ce qui nous pousse à prendre notre puissance, à nous mettre en marche pour prendre part au monde sensible ? Est-ce que le désir est une manière d'être affecté et d'affecter ? Le désir n'est pas la seule émotion qui nous pousse à prendre notre puissance. Nous avons ici un exemple de l'*effectivité de l'affectif* par Heidegger. Le désir, une émotion, pour un objet ou un sujet amène un déploiement de notre capacité à agir et penser dans le monde.

Avec ce montage, Georges Didi-Huberman nous montre que les philosophes n'ont pas toujours alimenté l'idée que les émotions sont « une impasse du langage, de la pensée, de l'acte, de la liberté et de la transcendance »¹⁹⁶.

5.2. *Émotion et mouvement*

Tentons un pas de plus vers la puissance affective. Comment sommes-nous passés d'un impouvoir à cause des émotions à une puissance par elles ? Jusqu'à présent, Didi-Huberman a démontré grâce à son montage que les émotions dites « négatives » ont un *pouvoir effectif*. Leurs impouvoirs apparents sont un passage obligatoire vers l'enfantement de gestes transformateurs. La joie spinoziste peut contenir des moments où nous ne sommes pas joyeux. Nos pleurs peuvent devenir notre force de rebond pour nous transformer et nous révolter contre des forces de dominations.

Afin de consolider cette thèse, Didi-Huberman fait intervenir le philosophe Henri Bergson. Ce dernier préfère utiliser le terme d'émotion au lieu d'affect. L'étymologie *émotion* suggère un *mouvement hors de soi*.¹⁹⁷

Après plusieurs recherches personnelles, je retiens que l'émotion a plusieurs origines. En latin, il viendrait du latin *exmovere* « déménager, enlever, agiter ». Il est la contraction de *ex-* « hors » et *movere* « se déplacer ». L'émotion signifierait alors « se déplacer hors ». Par

¹⁹⁵ M. Heidegger, *Lettre sur l'humanisme* (1946), *Questions III*, Paris, trad. R. Munier, Gallimard, 1966, p. 78-79. Cité par G. Didi-Huberman dans *Peuples en Larmes, Peuples en armes, L'œil de l'histoire*, 6, *op. cit.*, p. 21.

¹⁹⁶ G. Didi-Huberman, *Peuples en Larmes, Peuples en armes, L'œil de l'histoire*, 6, *op. cit.*, p. 25.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p.33.

ailleurs, « émotion » serait un dérivé d'*émouvoir* signifiant « agiter » d'après l'ancien français *motion* au XII^e siècle. Au XVI^e siècle, « émotion » est associé à un mouvement populaire spontané, une agitation à la suite d'un événement imprévu. Cet usage de l'émotion n'est pas nouveau. Pendant le Moyen Âge, le mot *émotion* avait une connotation politique et sociale. Il était associé avec le trouble social, la révolte, etc.¹⁹⁸ Dans la première édition du *Dictionnaire de l'Académie française*, la définition d'émotion, ou *esmotion*, est un extrait de la définition même de *mouvoir*.¹⁹⁹ Les émotions peuvent alors produire des gestes. Cette production de geste serait une sortie de nos mouvements intérieurs. Les émotions pourraient prendre corporalité. Nous sommes face à un renversement des perspectives. L'émotion n'est plus passive, mais active.

Didi-Huberman explique que l'ambition de Bergson a été de « redonner aux émotions leur intensité propre, leur consistance dynamique, leur fonction créative par-delà leur “défaut intellectuel ou représentationnel” »²⁰⁰. Bergson aurait voulu renverser la vision des émotions. Les émotions sont actives, elles sont capables de créer des gestes. D'après Didi-Huberman, les émotions, chez Bergson, sont des mouvements. Bergson préférait alors émotion à affect à cause de son étymologie, « mouvement hors de soi » en latin. Didi-Huberman cite un commentaire du philosophe David Lapoujade :

L'émotion est le mouvement par lequel l'esprit saisit le mouvement des choses, des êtres ou le sien propre. [...] Autrement dit, l'émotion est le *mouvement virtuel* – mais réel – des mouvements actuels qui s'accomplissent dans le monde. [...] Nous participons au mouvement de ce qui se fait pour autant qu'on s'en émeut.²⁰¹

L'émotion, chez Bergson, est un *mouvement virtuel*. Elle est un mouvement réel, mais qui n'est pas tangible. L'émotion nous permet de saisir la constellation de choses et de sujets dans lequel nous sommes. Dès que nos émotions s'expriment, nous participons au mouvement de cette constellation. L'émotion est une puissance active produisant une mobilisation du corps.

¹⁹⁸ A. Rey (dir.), *Dictionnaire historique de la langue française* (1992), Paris, Dictionnaires Le Robert, éd. 1995, I, p. 681. Cité par G. Didi-Huberman dans *Peuples en Larmes, Peuples en armes, L'œil de l'histoire*, 6, *op. cit.*, p. 34.

¹⁹⁹ Académie Française, *Dictionnaire de l'Académie française*, tome 2, 1^{re} édition, 1694, p. 99, URL : <https://www.dictionnaire-academie.fr/article/A1M0317-10>.

²⁰⁰ G. Didi-Huberman, *Peuples en Larmes, Peuples en armes, L'œil de l'histoire*, 6, *op. cit.*, p. 28.

²⁰¹ D. Lapoujade, *Puissance du temps. Versions de Bergson*, Paris, Éd. Minuits, 2010, p. 23. Cité par G. Didi-Huberman dans *Peuples en Larmes, Peuples en armes, L'œil de l'histoire*, 6, *op. cit.*, p. 29.

Dans l'article *À propos de l'émotion créatrice. Vie, institution et histoire dans Les deux sources*²⁰² écrit par Florence Caeymaex, il est question d'émotion comme « une puissance d'engendrer quelque chose de distinct de la sensation ». L'émotion, chez Bergson, n'aurait pas pour objectif de seulement produire des gestes reflétant un état psychologique. Il existe deux types d'émotions : les *infra-intellectuelles* et les *supra-intellectuelles*. La première est celle à qui on songe quand nous pensons à l'émotion. Elle provient à la suite d'une idée ou d'une image qui s'est présenté dans notre esprit. Elle est celle dont la psychologie s'occupe. La deuxième, les émotions *supra-intellectuelles* sont celles « génératrices d'idées, de représentations, de pensée en général. »²⁰³

En explorant dans *Les deux sources de la morale et de la religion*, écrit par Bergson, je m'aperçois que les émotions *supra-intellectuelles* sont les émotions qui font le lien entre « ce qui engendre à ce qui est engendré. »²⁰⁴ Néanmoins, une émotion *supra-intellectuelle* seule sera génératrice d'idée.

Revenons à l'article de F. Caeymaex. L'émotion doit, chez Bergson, aussi être engendrée. Elle doit prendre forme « dans l'âme de quelqu'un, telle l'expérimentation d'un affect nouveau entrant par là dans le cours de l'histoire, discontinuité dans la continuité des sédiments affectifs de l'expérience historique et sociale »²⁰⁵. Bergson prend comme exemple l'art. Un artiste crée une œuvre à partir de ses émotions. Par la suite, l'œuvre véhicule l'émotion que l'artiste a créée. Cette émotion provoque alors de la discontinuité dans la continuité. L'exemple de la musique est repris par Bergson. Lorsqu'un·e musicien·ne compose une musique, iel met en circulation des émotions nouvelles. Ces émotions seront alors aussi ressenties par les auditeur·ice·s. Si le·a musicien·ne n'avait pas partagé ces émotions nouvelles, nous n'aurions pas eu l'occasion de les ressentir. L'émotion est créatrice, car elle provient elle-même d'une création. Elle manifeste « sur le plan humain l'élan ou l'impulsion créatrice qui est au fond de la vie (et peut-être au fond de toute réalité) »²⁰⁶. L'œuvre de l'artiste manifeste sur le plan humain son élan de création. Les émotions *supra-intellectuelles* alors provoquent des mouvements nouveaux dans la continuité des sentiments préexistants.

²⁰² F. Caeymaex, *À propos de l'émotion créatrice. Vie, institution et histoire dans Les deux sources*, dans : Arnaud François éd., *Annales bergsoniennes, VIII. Bergson, la morale, les émotions*. Paris, Presses Universitaires de France, « Épiméthée », 2017, p. 205-240. DOI : 10.3917/puf.franc.2017.03.0205. URL: <https://www.cairn.info/Annales-bergsoniennes-viii--9782130569060-page-205.htm>

²⁰³ *Ibid.*, p. 218.

²⁰⁴ H. Bergson, *Les Deux Sources de la morale et de la religion* (1932), Paris, Coll. Quadrige, Éd. PUF, éd. 2008, p. 41.

²⁰⁵ F. Caeymaex, *À propos de l'émotion créatrice. Vie, institution et histoire dans Les deux sources*, *op. cit.*, p. 219.

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 220.

Une musique nouvelle, nous dit Bergson, est une musique à laquelle « adhèrent des sentiments nouveaux, créés par cette musique et dans cette musique²⁰⁷ » ; l'émotion est « créée » par l'artiste, et non extraite de la vie par l'art ; elle peut bien emporter avec elle sensations et sentiments communs préexistants, ce qui importe est le « timbre » et la nuance originale qui, une fois communiqués, s'offriront comme un appel, une possibilité de transformation de l'expérience de tous.²⁰⁸

Ce passage nous rappelle la métaphore de Nick Montgomery. Dès que la musique de l'artiste est connue, elle apporte la possibilité de transformation dans le rythme de l'Empire. Dans ce rythme, l'émotion que la musique nous procure nous donne la possibilité de sortir du rythme préexistant. L'émotion *supra-intellectuelle* est donc un mouvement interne qui change notre propre nature. Elle est une émotion qui se répand grâce à son élan créateur premier. Elle se communique. Elle est dotée d'une virtualité active. L'émotion possède un *pouvoir effectif* qui peut entraîner une révolte. L'émotion n'est pas un processus qui nous paralyse, mais qui nous met en mouvement. L'émotion peut prendre corps. Dans son livre *La fabrique des émotions disjointes*, Didi-Huberman explique que :

Émouvoir, c'est mettre en mouvement (*movere*) quelque chose ou quelqu'un selon une puissance capable de produire la sortie (*ex*) des cadres habituels de l'existence, les débordements des limites, l'éruption des forces jusque-là réprimées, le bouleversement de toutes les ankyloses, de tous les comforts, de tous les conformismes. *Motus*, en latin, désigne le mouvement de l'âme qui déjà se transmet à la puissance du corps et, par suite, à la puissance de tous les corps ensemble : c'est le « mouvement de foule », et bientôt, la sédition, le soulèvement (Cicéron parle quelque part d'un *motus sevorum*, c'est-à-dire d'une révolte d'esclaves). C'est le « changement politique » en tant qu'il survient à la suite d'un enchaînement de motifs et d'un déchaînement social d'émotions.²⁰⁹

Avec ce passage, Didi-Huberman « réhabilite » les émotions dans la sphère politique. Le mot lui-même traduit un mouvement et non une paralysie causée par une émotion. On retrouve, dans ce passage, l'image d'un déchaînement des émotions qui amène au soulèvement. C'est le grondement de l'orage des émotions qui finit par se déchaîner et lancer des éclairs. Les émotions grondent, elles se répandent et puis elles explosent.

Dans *Peuples en larmes, Peuples en armes*, Didi-Huberman prend comme exemple la scène de lamentation du célèbre film *Le Cuirassé Potemkine*. On y retrouve la même image

²⁰⁷ H. Bergson, *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 40.

²⁰⁸ F. Caeymaex, *À propos de l'émotion créatrice. Vie, institution et histoire dans Les deux sources*, op. cit., p. 219.

²⁰⁹ G. Didi-Huberman, *La fabrique des émotions disjointes, Faits d'affects*, 2, Paris, Éd. Minuits, 2024, p. 27.

précédente, le déchaînement des émotions amenant à la révolte : Un homme est mort, des femmes pleurent sur son corps. Les pleurs gagnent les personnes qui les entourent. Les plaintes les gagnent. Les émotions tournent. Elles grondent. Didi-Huberman parle d'un mouvement centrifuge des émotions.²¹⁰ Dans cette scène, des images se répètent. Elles font révolution, elles se retournent. La cadence s'accélère de plus en plus. Et comme le mouvement centrifuge, elles finissent par fuir, se déchaîner. Les émotions ne regardent plus seulement les pleureuses, elles atteignent le peuple entier. Comme un mouvement centrifuge, les plaintes se succèdent de plus en plus vite jusqu'à fuir pour se révolter. Elles lancent des éclairs. Eisenstein nomme, d'après Didi-Huberman, ce mouvement dialectique une extase. D'après Eisenstein, l'extase, explique Didi-Huberman, est mouvement brusque et presque explosif « entre des régions physiques ou psychiques, spatiales ou temporelles, normales ou hors-normes, supposément fermées les unes aux autres. »²¹¹ C'est lorsque le *pathos* passe par le *logos* et devient d'un coup *praxis*. L'extase est quand le *pathos* est capable de sortir de lui-même.

Ce mouvement extatique rappelle la théorie de Nietzsche. La passion est similaire à la mère qui accouche. La passion fait sortir hors de soi comme la mère qui accouche. L'émotion passe par la pensée pour devenir d'un coup l'action. La pensée va dès lors surgir hors d'elle-même pour se mettre en action. Les émotions sortent de nous-mêmes pour rencontrer les autres.

Du fait du montage, Eisenstein avait l'ambition, d'après Didi-Huberman, de montrer la « structure même de l'émotion humaine. »²¹² Il voulait y représenter la qualité extatique des émotions. Le montage est l'art ou une *technè* permettant aux émotions d'atteindre leur pleine puissance. C'est ce qui permet au spectateur d'être en extase, de sortir de son fauteuil et de le faire changer de place.

5.3. Émotion collective

Dans le chapitre *L'émotion ne dit pas « je »*, Didi-Huberman expose le processus par lequel une émotion ressentie par une seule personne peut nous atteindre tous·tes. La phrase *L'émotion ne dit pas « je »* vient, explique Didi-Huberman, d'un entretien²¹³ de Gilles Deleuze

²¹⁰ CRAL – Centre de Recherches sur les arts et le langage [chaîne YouTube], *Peuples en larmes, Peuples en armes 10/10* (2015), Séminaire de Georges Didi-Huberman du 16 mars 2015 [vidéo], YouTube, 31 min, URL : <https://www.youtube.com/watch?v=dKyZJz8u2OE>

²¹¹ G. Didi-Huberman, *Peuples en Larmes, Peuples en armes, L'œil de l'histoire*, 6, *op. cit.*, p. 307.

²¹² S. M. Eisenstein, *La Non-indifférence Nature, Volume 1* (1975), Paris, Union général d'éditions, p. 35. Cité par Georges Didi-Huberman, *Peuples en Larmes, Peuples en armes, L'œil de l'histoire*, 6, *op. cit.*, p. 308.

²¹³ G. Deleuze, *La peinture enflamme l'écriture* (1981), *Deux Régimes de fous. Textes et entretiens, 1975-1995*, éd. D. Lapoujade, Paris, Éd. Minuits, 2003, p. 172. Cité par Georges Didi-Huberman, *Peuples en Larmes, Peuples en armes, L'œil de l'histoire*, 6, *op. cit.*, p. 48.

sur la parution de *Francis Bacon, Logique de la sensation*²¹⁴. Lors de cet entretien, le journaliste Hervé Guibert demande à Deleuze pourquoi il n'utilise jamais le pronom « je » pour parler de son trouble esthétique face à l'œuvre de Francis Bacon. Deleuze répond que l'émotion n'est pas une affaire singulière. L'émotion est de l'ordre de l'évènement.

L'émotion ne dit pas « je ». [...] on est hors de soi. L'émotion n'est pas de l'ordre du moi, mais de l'évènement. Il est très difficile de saisir un évènement, mais je ne crois pas que cette saisie implique la première personne. Il faudrait plutôt avoir recours, comme Maurice Blanchot, à la troisième personne, quand il dit qu'il y a plus d'intensité dans la proposition « il [ou elle] souffre » que dans « je souffre ».²¹⁵

L'émotion n'est pas de l'ordre du moi. Elle est de l'ordre de l'évènement. Didi-Huberman explique que l'émotion réunit en même temps l'*autre-dedans* et l'*autre-dehors*. Cet *autre-dedans* est celui qui donne la profondeur à cette émotion, alors que l'*autre-dehors* est celui qui donne l'ouverture. L'*autre-dedans* serait la personne qui ressent l'émotion au départ. Et l'*autre-dehors* serait les personnes qui voient ou qui ressentent l'émotion de l'autre. C'est ce qui permet de faire l'ouverture vers l'extérieur et donc de faire lien. D'après Didi-Huberman, le raisonnement de Deleuze pourrait provenir de Gilbert Simondon. Deleuze était un lecteur de ce dernier. Dans le livre *L'Individuation psychique et collective*, Simondon explique que « des manifestations comme l'émotion paraissent impossibles à expliquer d'après le seul contenu et la seule structure de l'être individué. »²¹⁶ L'émotion ne dit pas « je », car elle regroupe plus que cela. Elle est ce qui préfigure le collectif. L'émotion ne peut pas être pensée en dehors du collectif. L'émotion n'est pas quelque chose que nous devons prendre individuellement en dehors de la situation où elle a été ressentie. Elle est ressentie et exprimée dans un cadre.

C'est qu'avec une émotion qui ne dit plus « je », nous voici désormais sur un terrain où le *pathos* n'est plus pensable en dehors de sa situation dans l'*éthos*. Voici donc que l'émotion, que ce soit dans l'ordre pathique de la souffrance réelle ou dans l'ordre esthétique de notre relation aux images, vient à la rencontre du souci éthique, pour les mettre en danger ou bien le mettre en œuvre.²¹⁷

²¹⁴ G. Deleuze, *Francis Bacon, Logique de la sensation* (1981), Paris, Éd. de la Différence, coll. L'Ordre philosophique, 2002.

²¹⁵ G. Deleuze, *La peinture enflamme l'écriture, Deux Régimes de fous. Textes et entretiens, 1975-1995, op. cit.*, p. 172. Cité par Georges Didi-Huberman, *Peuples en Larmes, Peuples en armes, L'œil de l'histoire*, 6, *op. cit.*, p. 48.

²¹⁶ G. Simondon, *L'individuation psychique et collective à la lumière des notions de formes, information, potentiel et métastabilité* (1989), Paris, Aubier, 2007, p. 211. Cité par Georges Didi-Huberman, *Peuples en Larmes, Peuples en armes, L'œil de l'histoire*, 6, *op. cit.*, p. 49.

²¹⁷ G. Didi-Huberman, *Peuples en Larmes, Peuples en armes, L'œil de l'histoire*, 6, *op. cit.*, p. 50.

Quand l'émotion ne dit plus « je », explique Didi-Huberman, le *pathos* ne peut plus être pensé à l'extérieur de l'*éthos*. Si nous voulons sortir de l'*impouvoir affectif*, les passions doivent être prises comme faisant partie du souci éthique, c'est-à-dire du collectif. Les passions préfigurent les soucis éthiques. Qu'est-ce que Didi-Huberman veut dire avec *éthos* et le souci éthique ?

Dans *Métamorphoses du sujet*, Édouard Delruelle définit l'éthique comme « la dimension subjective et réfléchie des valeurs et des normes. »²¹⁸ Il s'agit de savoir comment le sujet se rapporte aux codes dans une société et non de connaître les codes eux-mêmes. Dans un tel cadre, les passions, dont parle Didi-Huberman, doivent être comprises comme faisant partie de la dimension collective d'un groupe, façonnées par les valeurs et les normes d'une société. D'après Didi-Huberman, nous ne pouvons pas séparer les émotions du rapport d'un groupe aux codes d'une société.

Ce montage de Didi-Huberman permet de faire un lien avec le *Manifeste des Redstockings West*. Un collectif de féministes radicales de la deuxième vague féministe. Il a été fondé à la fin des années soixante dans la ville de New York. Ce texte a pour but de poser les principes du mouvement : « le personnel est politique » et une critique de la domination masculine, etc. Celui-ci débute de cette manière :

Notre politique débute avec nos sentiments. Les sentiments sont une réponse directe aux expériences et aux relations que nous vivons ; c'est grâce à eux que nous savons ce qu'il se passe réellement. [...] L'information que nous tirons de nos sentiments est la seule information sur laquelle nous pouvons compter ; et notre analyse politique n'est fiable qu'à condition qu'elle ne contredise pas nos sentiments. Notre première tâche consiste à développer notre capacité à être conscientes de nos sentiments et à identifier les expériences auxquelles ils répondent. Cette méthode nous a appris que nous ne sommes pas responsables de notre propre oppression et que notre souffrance n'est pas issue de notre masochisme, de notre haine de nous-mêmes ou de notre infériorité, mais qu'elle est une réaction à des comportements destinés à nous humilier, nous blesser et nous opprimer.²¹⁹

D'après les *Redstockings West*, les émotions ne peuvent pas être séparées de la politique, car celles-ci sont le départ même de la politique. Nos passions ne sont pas seulement ce qui préfigure la politique. Elles sont aussi la réaction à un souci éthique. Pour le collectif, les émotions communiquent des informations sur ce qui se passe réellement autour de nous. Elles sont indispensables à l'analyse politique, car sans elle nous ne pouvons pas identifier ce qui nous révolte et ce qui nous oppresse. C'est pour cela qu'il est important pour les Redstocking

²¹⁸ É. Delruelle, *Métamorphoses du sujet. L'éthique philosophique de Socrate à Foucault*, Bruxelles, Éd. de Boeck, 2006, p. 8.

²¹⁹ L. O'Connor, *The Redstockings West, Manifeste des Redstockings West. Notre politique débute avec nos sentiments*. (1970), *Nouvelles Questions Féministes*, 2021, 40, p. 196. <https://doi.org/10.3917/nqf.402.0196>.

d'identifier leurs émotions. Leurs sentiments communiquent des informations importantes sur ce qu'il se passe autour d'eux. Ce rôle important qu'ont les émotions permet de leur donner du pouvoir. Les RedStockings expliquent que cette méthode leur a permis de comprendre qu'eux ne sont pas responsables des oppressions qu'eux subissent. Dès lors, la souffrance ne provient plus de la culpabilisation d'avoir exprimé des émotions dites « négatives ». La souffrance est une réaction à des comportements oppressifs.

Dès lors, le *pathos* ne peut pas être pensé à l'extérieur de l'*éthos*. Nous ne pouvons pas séparer la souffrance de comment nous nous rapportons aux valeurs et aux codes d'une société. Quand nous prenons le *pathos* comme faisant partie de l'*éthos*, le *pathos* peut devenir *praxis*. L'ordre pathique de la souffrance réelle peut aussi être une manière de faire un lien entre les êtres.

D'après Didi-Huberman, l'émotion, chez Simondon, fait subir aux sujets de nombreuses transformations au fur et à mesure qu'elle rencontre d'autres individus et d'autres émotions. L'émotion a le pouvoir d'individuation du collectif. Le collectif est une manière de faire front commun face à nos souffrances conjointes pour les transformer un *pouvoir effectif*, c'est-à-dire en une révolution.

La structure politique au sein de laquelle nous pouvons découvrir, partager et explorer nos sentiments est le petit groupe. En raison de la pression énorme qui pèse sur nous, partout, pour renier nos propres perceptions et sentiments, la prise de conscience collective n'est pas un processus avec un début et une fin : c'est un effort continu et nécessaire. En faisant face à notre souffrance ensemble, nous pouvons commencer à imaginer l'absence de cette souffrance, identifier nos besoins et préciser notre vision politique.²²⁰

Faire face ensemble à la souffrance pour les membres de Redstocking est la manière de sortir de l'*impouvoir affectif*. C'est une manière d'imaginer à quoi ressemblerait un monde où la souffrance provenant de la domination masculine n'existerait pas. À partir de là, eux se demandent ce qui les sépare de ce monde. Que doivent-ils faire pour atteindre ce monde ? La première réponse est déjà là. Ne pas rester seul-e devant cette souffrance, se réunir pour mieux y faire face. Passer des *peuples en larmes* à des *peuples en armes*.

²²⁰ *Ibid.*

5.4. L'émotion se meut

Dans *Peuples en larmes, peuples en armes*, Didi-Huberman parle d'une *politique des émotions*. Ce dernier fait intervenir Roberto Esposito. Cette politique des émotions, d'après Esposito, ne peut être pensée qu'à la « troisième personne »²²¹. Une émotion politique ne peut pas être pensée en « je », car cela couperait tout potentiel politique. L'émotion politique à la « troisième personne » s'ouvre vers l'extérieur. Elle est un mouvement hors de soi, elle ouvre les émotions au collectif. De cette manière, l'émotion devient l'affaire de tous. Elle n'est pas une affaire subjective, mais une affaire intersubjective. Dans chaque émotion, nous retrouvons la possibilité de nous révolter.

D'après Didi-Huberman, ce déplacement de la première à la troisième personne est aussi présent dans le livre *Théorie des émotions*²²² écrit par Vygotski entre 1931 et 1934. Ce processus est une théorie dialectique des émotions. Cela veut dire que cette théorie étudie leur contexte historique et social d'apparition, mais aussi un savoir qui chercherait à la décrire historiquement et politiquement. Une émotion se meut, se confronte et explose. Il faut étudier ce qui la confronte, ce qui la fait rentrer en éruption. L'émotion ne peut pas donc dire « je ». L'émotion provient d'un conflit qui se passe dans un contexte historique, social et politique. Une émotion peut alors aussi bien paralyser que révolter. Un savoir dialectique des émotions n'a pas pour ambition d'étudier théoriquement les émotions. Cette dialectique des émotions a pour ambition de savoir comment l'émotion devient. Il n'est pas possible de figer l'émotion dans une théorie inerte. Elle se meut, elle change. Pour l'illustrer, Didi-Huberman cite un exemple du développement des émotions chez Vygotski. Ce dernier prend l'exemple d'une mère qui pleure la mort de son enfant. Celle-ci pourrait s'enfoncer dans sa tristesse, mais elle pourrait aussi en faire quelque chose, comme se révolter. Nous rejoignons les philosophes précédents et Eisenstein. L'émotion met en mouvement. Elle met les sujets en extase. La mort de l'enfant peut mettre la mère en extase. L'émotion se meut. Pour illustrer cela, Didi-Huberman cite un passage de la *Théorie des émotions* de Vygotski :

Les processus émotionnels ne sont pas sédentaires dans notre vie, mais bien nomades ; ils n'ont pas de place fixée à tout jamais.²²³

²²¹ R. Esposito, *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Turin, Einaudi, 2007, p. 127-184. Cité par Georges Didi-Huberman, *Peuples en Larmes, Peuples en armes, L'œil de l'histoire*, 6, p.52.

²²² L.S. Vygotsky, *Théorie des émotions. Étude historico-psychologique*, Paris, Éd. L'Harmattan, 1998. Cité par G. Didi-Huberman, *Peuples en Larmes, Peuples en armes, L'œil de l'histoire*, 6, p. 314-315.

²²³ *Ibid.*, p.148-149. Cité par G. Didi-Huberman, *Peuples en Larmes, Peuples en armes, L'œil de l'histoire*, 6, p. 317.

Dans cet extrait, Vygotski compare les émotions au nomadisme. Les émotions sont comme des nomades, elles ne restent jamais à la même place. Elle est pathique, mais jamais passive ou sédentaire. « L'émotion fait quelque chose. »²²⁴ D'après Didi-Huberman, elle doit être comprise comme une *praxis*. Elle est constamment en mouvement, elle n'est jamais fixe. L'émotion se meut.

Les théories de Vygotski ont fortement inspiré Eisenstein. D'après Didi-Huberman, l'émotion, chez Vytgotski, n'est pas quelque chose de pur. Elle s'associe continuellement à d'autres choses. « L'émotion se monte avec d'autres émotions. »²²⁵ explique Didi-Huberman. L'émotion fait montage avec d'autres émotions. L'émotion n'est donc pas pure. Elle n'est pas fixe et seule. Elle est prise dans un réseau de relations. Elle est toujours associée à d'autres choses. Dès lors, Eisenstein disait, selon Didi-Huberman, la même chose des images. L'œuvre d'art pour Vygotski, explique Didi-Huberman, relevait « le meilleur destin psychique de ce nomadisme des émotions : lorsque *l'émotion fait œuvre* »²²⁶. L'émotion ne fait pas seulement « quelque chose », elle fait œuvre comme les images. Ces dernières vont alors s'associer pour construire une œuvre. Dans de tels cadres, nous comprenons que Vygotski est très important pour Eisenstein. Ce n'est pas dû au hasard. En 1925, pendant le tournage du film *Le Cuirassé Potemkine*, le livre *Psychologie de l'art*²²⁷ de Vygotski est publié. Eisenstein va l'annoter et l'utiliser pour nourrir directement la trame du film. Nous retrouvons alors, d'après Didi-Huberman, aussi dans la pratique du *pathos* cinématographique d'Eisenstein des points de la *Théorie des émotions* de Vygotski. Nous comprenons qu'il y a des similitudes entre Eisenstein et Vygotski. Ces derniers, d'après Didi-Huberman, refusent l'image d'un art « pur » ou pouvant être « déterminé ». L'art est un montage. Les œuvres d'art n'ont pas pour fonction de seulement représenter les émotions. Une émotion fait œuvre, elle fait montage avec les images et les autres émotions. L'art est un mouvement entre les images et les émotions. Ce qui intéresse ici Didi-Huberman est ce que Vygotski dit de l'art. L'art est une « technique sociale des sentiments ». Le *pathos* est donc une *praxis* et un *éthos* social. Nous sommes dans le *pouvoir affectif*. L'art est *technè* du *pathos*. *L'émotion travaille* avec d'autres à *se donner une forme*²²⁸: l'œuvre d'art. Ainsi, Eisenstein, dans la lamentation, use alors de l'art pour faire parler les émotions et les faire travailler. Elles font montage pour que l'émotion devienne une *praxis* en acte.

²²⁴ G. Didi-Huberman, *Peuples en Larmes, Peuples en armes, L'œil de l'histoire*, 6, *op. cit.*, p. 317.

²²⁵ *Ibid.*

²²⁶ *Ibid.*, p. 318.

²²⁷ L.S. Vygotski, *Psychologie de l'art* (1925), trad. F. Sève, Paris, La Dispute, 2005. Cité par Georges Didi-Huberman, *Peuples en Larmes, Peuples en armes, L'œil de l'histoire*, 6, *op. cit.*, p. 318. Les commentaires d'Eisenstein se trouvent dans les pages 149-150, 156, 172, 203 et 327.

²²⁸ G. Didi-Huberman, *Peuples en Larmes, Peuples en armes, L'œil de l'histoire*, 6, *op. cit.*, p. 434-445.

5.5. L'émotion dit « nous »

À la fin de *Peuples en larmes, peuples en armes*, Didi-Huberman propose de nommer ces émotions communes des commotions.²²⁹ Il joue avec l'étymologie de commotion. La première chose qui nous vient quand nous lisons cette notion est une commotion cérébrale. Regardons du point de vue de son étymologie. En latin, commotion signifie « bouger avec » ou « s'émouvoir avec ». Dans le langage commun, la commotion se rapproche d'un choc violent ou d'une émotion violente. Dans la cinquième édition du *Dictionnaire de l'Académie française*, la commotion est associée à « De l'agitation excitée dans les esprits »²³⁰. Le dictionnaire donne notamment comme exemple : « Cette nouvelle, cet évènement causa une grande commotion parmi le peuple »²³¹. Pour la première fois, la vision d'une émotion commune à un peuple est présente. Dans la sixième édition, l'aspect politique de la commotion apparaît avec cet exemple : « Les grandes commotions qui bouleversent les empires. »²³² Ces définitions permettent de faire un lien avec la scène de lamentation dans *Le Cuirassé Potemkine*. Les mères pleurent sur un homme mort, le reste du peuple commence à s'émouvoir avec elle peu à peu, les plaintes se succèdent de plus en plus vite pour atteindre l'extase : la révolte. Le peuple en larme accouche alors de gestes.

Didi-Huberman rapprocherait alors des mots qui ont des racines étymologiques communes : com-motion et é-motion. Il peut y avoir plusieurs raisons à ce rapprochement. Une des raisons négatives pourrait être que Didi-Huberman souhaite définitivement renverser cette vision de l'*impouvoir affectif* des émotions. Un nouveau moyen de sortir de l'aspect « sympathique » (sentir ensemble) ou « empathique » (sentir ce que l'autre ressent) de l'émotion. Ressentir de l'empathie pour la tristesse d'un sujet introduit une sorte de mise à distance avec ce dernier. Alors que chez Didi-Huberman, l'émotion ne dit pas « je ». Elle est partagée, elle regarde la communauté entièrement. Elle n'immobilise pas forcément. Elle est la mise en mouvement de l'ordre affectif et éthique. Elle est une manière de dépasser l'*impouvoir affectif* face à des évènements historiques, sociaux et politiques qui nous oppressent. Dans *Brouillard de peines et désirs* écrit par Didi-Huberman, la commotion serait une émotion commune « qui réunirait, dans l'espace d'une crise, le dedans du monde et celui du sujet. »²³³

²²⁹ G. Didi-Huberman, *Peuples en larmes, Peuples en armes, L'œil de l'histoire*, 6, p. 434-445.

²³⁰ Académie Française, *Dictionnaire de l'Académie française*, tome 1, 5^e édition, 1798, p. 270, URL : <https://www.dictionnaire-academie.fr/article/A5C1790>.

²³¹ *Ibid.*

²³² Académie Française, *Dictionnaire de l'Académie française*, tome 1, 6^e édition, 1835, p. 352, URL : <https://www.dictionnaire-academie.fr/article/A6C2025?history=3>.

²³³ G. Didi-Huberman, *Brouillards de peines et de désirs, Faits d'affects*, 1, *op. cit.*, p. 274.

La commotion serait ce qui nous met en relation le dedans du monde et le nôtre. Les commotions nous traversent et nous amènent chacun. Elles sont ce qui nous lie à la constellation du monde. Un monde où tout est lié. Le monde que Spinoza présente dans son *Éthique*. Les commotions pourraient alors nous permettre des « faire parenté » comme les Redstockings.

Conclusion

Le point de départ de ce mémoire a été mes propres expériences dans les milieux militants. Après avoir vécu un burn-out militant en 2019, j'ai voulu trouver des pistes sur la manière de mieux subsister dans la lutte. Cette préoccupation m'a accompagné·e pendant les années qui suivirent. La lecture de *Joie Militante, Construire des luttes en prise avec leurs mondes* a été la fenêtre vers les premières réflexions. Cependant, je ne l'ai pas compris directement. Il m'a fallu expérimenter ce que les auteur·ice·s, carla bergman et Nick Montgomery, décrivaient pour en saisir le sens. La révélation a été ma participation au festival écoféministe *La Sève* en 2023. J'y ai expérimenté une sorte de joie, telle que définie par Spinoza. Au lieu d'être épuisé·e par plusieurs jours d'immersion en terre militante, je me sentais enfin capable d'agir. C'est comme cela que ce travail est né. L'objectif était de démontrer la qualité et la nécessité des émotions, sans hiérarchisation entre celles dites « positives » et celles dites « négatives ». Il s'agissait de montrer que les émotions dites « négatives » pouvaient être vectrices de mouvement de lutte, plutôt que d'être paralysantes.

Dans le dernier chapitre de ce mémoire, j'ai fait appel à Georges Didi-Huberman afin de redonner de la puissance aux larmes. Ce passage de l'*impouvoir affectif* de la souffrance au *pouvoir effectif* de celle-ci était nécessaire pour transformer encore ma lecture de *Joie Militante*. L'écriture de ce mémoire et la rencontre avec *Peuples en larmes, peuples en armes* m'a permis d'appréhender encore d'une nouvelle manière le livre de bergman et Montgomery. Quand Georges Didi-Huberman pose le mot de commotion sur des émotions collectives, il fait écho sans le vouloir à la notion d'amitié et de faire parenté qu'on retrouve dans *Joie Militante*. L'émotion n'est pas quelque chose qui nous concerne personnellement. Elle appartient à une communauté. Elle est ce qui réunit un peuple. Dès que nous exprimons une émotion, elle sort de nous pour s'adresser aux autres. Les amitiés peuvent résulter de grande commotion. bergman et Montgomery parlent d'autres facettes de la lutte : les relations que nous entretenons, le travail reproductif quotidien à faire au-delà des soulèvements dans nos rues. Celles-ci sont un socle émotionnel qui permet de rebondir, ou de subsister, dans la lutte. Didi-Huberman se concentre sur ce qui se passe avec nos émotions lors des grandes explosions de révolte dans les rues, tel qu'elles sont reproduites dans le cinéma, dans d'autres œuvres d'art ou dans les médias. *A contrario*, *Joie Militante* s'appuie sur des expériences personnelles des auteur·ice·s ainsi que sur celles des personnes interrogées à l'occasion de l'écriture de ce livre.

Il ne s'agit pas de poser l'ascendant d'un livre sur un autre. Même si les thèmes concordent, les objectifs ne sont pas les mêmes. Contrairement à ce qu'on pourrait croire, *Joie Militante* n'est pas un livre accessible en une seule lecture. Cette œuvre se travaille. Il m'a fallu trois lectures, et la participation à *La Sève* 2023, pour saisir ne serait-ce qu'un peu ce que bergman et Montgomery tentent de nous dire. Ce livre est d'une richesse énorme en termes de théorie et de récit d'expérience. De la même manière qu'avec les livres de Didi-Huberman, lors de notre lecture de *Joie Militante*, nous faisons face à une constellation de voix et de théories. L'enjeu est de démêler les postulats et de vivre ce que bergman et Montgomery tentent de nous transmettre. C'est la seule manière de comprendre *Joie Militante*. Didi-Huberman, à travers des œuvres cinématographiques telles que *Le Cuirassé Potemkine*, nous permet de saisir, sans le vivre directement, les émotions collectives qui peuvent nous traverser. Chacun des auteur·ice·s m'a ramené·e à *Joie Militante*, et iels m'ont permis de mieux saisir les enjeux de ce livre. Iels ont peu à peu transformé ma lecture. Et ma lecture de *Joie Militante* continuera à se transformer au fil de mes expériences et de mes lectures futures.

Un an de mouvement

Ainsi, ce travail se conclut. Il est le fruit de plusieurs années de réflexions et, en particulier, d'une année de transformation. Il a enrichi ma culture philosophique, amélioré mes capacités de rédaction, et surtout mon expérience en tant que militant·e. Au fil des mois, j'ai observé un changement d'attitude envers mes émotions. Lors d'un moment éprouvant²³⁴, plutôt que de laisser ma tristesse me paralyser, j'ai choisi de me mobiliser pour une cause qui me tient à cœur. Confronté·e à des propos violents, j'ai décidé de ne pas dissimuler ma colère, mais de l'exprimer, ce qui a parfois entraîné des vives critiques et de la culpabilité. Mon mémoire m'a alors rappelé l'importance de ne pas laisser ma colère et ma culpabilité m'affaiblir. J'ai donc rejoint un groupe de militant·e·s, et parmi eux, j'ai laissé ma colère se transformer en slogans et en chants. Ces émotions dites « négatives » m'avaient fait passer d'un *impouvoir affectif* à une *puissance effective*.

En 2023, je participais pour la première fois à *La Sève*. Ce séjour a été une source de grandes transformations. À l'approche de la remise de ce travail, j'y suis retourné·e du 23 au 29 juillet, et cette fois-ci au sein du lieu collectif « l'Antenne »²³⁵ à Séverac, en Loire-

²³⁴ Pour des raisons de confidentialité et de protection, je ne révèle pas le contexte.

²³⁵ <https://www.lantenne.org/>

Atlantique.²³⁶ Contrairement à la première année, j’y ai séjourné presque une semaine. J’ai pu revoir toutes les personnes qui ont été des déclencheurs pour ce travail : Béné, Alice, Marine et Blandine. Nous avons pu faire du lien, et prendre le temps ensemble. J’étais très heureux·se de retrouver ces amitiés qui avaient profondément nourri ma vie au cours des dernières années. Malgré cela, à cause de la fatigue et de l’anxiété, le séjour a été plus éprouvant qu’en 2023. Je voulais participer à plusieurs ateliers, tels que la discussion autour de la grossophobie, le validisme, un atelier tapisserie, une promenade autour des plantes comestibles, un arpentage sur le livre *Politiser l’enfance*²³⁷, etc. Pourtant, l’écriture de ce mémoire, la participation à des tâches²³⁸ et à des discussions plus lourdes n’ont pas aidé à atténuer de l’épuisement et de l’anxiété. Afin de ne pas rester dans cet état, je me suis naturellement tourné·e vers des activités artistiques, telles que la création de cartes postales, un atelier collage et un atelier de chant féministe. Ces activités ont constitué une source de joie, au sens de Spinoza. Lors de ces instants, j’ai pu laisser de côté toutes réflexions autour de ce mémoire. Le moment le plus marquant fut la chorale féministe.

En l’espace de deux heures, nous avons appris trois chants : *Occupons la rue*, *Les corsaires à vélo*²³⁹ et *Enfants de lesbiennes*. Nous étions une quarantaine de personnes, régulièrement divisées en plusieurs groupes pour nous entraîner sur différentes voix. Même si nous étions séparé·e·s, nous nous synchronisions naturellement dans nos chants. Lorsque nous nous rapprochions les un·e·s des autres, nos chants devenaient un moyen de nous rassembler. Je ressentais la beauté de nos chants et l’augmentation de notre puissance d’agir. Nous apprenions à danser sur un autre rythme et à nous rassembler pour agir pleinement dans le monde.

Au-delà de cet espace transformateur, j’ai participé à des discussions plus lourdes, telles qu’un échange autour du validisme. Nous avons également eu la chance d’avoir la Dévalidothèque²⁴⁰ présente sur le site du festival, offrant l’accès à des nombreuses brochures autour des disability studies, comme : « Où sont les utopies crip ? » ; « Je suis pas froid et hautain, je suis AUTISTE. » ; « Mémo de la manif pas (trop) validiste à l’attention des collectifs » ; etc. Ces échanges et cet infokiosque ont aussi été un moment transformateur, car

²³⁶ Voir annexe C pour des photos de l’édition 2024.

²³⁷ V. Romagny [éd.], *Politiser l’enfance*, Éd. Burnaout, 2023. Disponible en PDF (mis à disposition par la maison d’édition, mais aussi disponible en version papier en librairie). URL : <https://editionsburnaout.fr/>.

²³⁸ Comme l’année précédente, nous devions participer à trois tâches pendant du séjour.

²³⁹ Ce chant est une réécriture de la chanson « Chant des corsaires » faites par la chorale féministe liégeoise *À tantôt en vélo*.

²⁴⁰ C’est un infokiosque dévalidiste itinérant lors des festivals et de rassemblements de militant·e·s dans le Nord-Ouest de la France. URL : <https://www.instagram.com/devalidotheque/>

nous avons partagé nos peurs, nos conseils et des œuvres de fictions où les crips²⁴¹ sont intégré. Pourtant, la plus grande source de transformations dans cette édition 2024 a été l'art et le chant. J'avais besoin d'un moment de suspension où je faisais partie d'un tout exprimant en chœur ce que nous avions sur le cœur.

Comme Deleuze nous l'a expliqué à travers Spinoza, la vie est faite d'une succession d'idées, et cette variation d'idée peut inclure des joies joyeuses, des tristesses joyeuses, mais aussi des joies tristes et des tristesses tristes. Ces dernières font partie de la vie et sont nécessaires pour connaître la puissance qui découle de la joie joyeuse et de la tristesse joyeuse. Dès lors, mon épuisement et mon anxiété de ces derniers mois font partie de la tristesse joyeuse. Ces émotions ne m'ont pas paralysé·e, au contraire, elles m'ont aidé·e à participer plus pleinement au monde qui nous entoure, et donc à sortir de la paralysie dont je parlais en début de ce mémoire.

C'est lors de moments pareils que je comprends véritablement, au plus profond de moi-même, l'utilité de la philosophie. Au fil de mes études, elle m'a peu à peu transformé·e, mais ces derniers mois ont été l'apothéose. En l'espace de sept ans, la philosophie m'a aidé·e à déconstruire ce qui était de l'ordre de la joie triste et de la tristesse triste dans ma vie. Elles feront toujours partie de ma vie, mais j'ai désormais les outils pour passer d'un *impouvoir affectif* à la puissance par les émotions. Plus qu'une manière de comprendre le monde qui nous entoure, la philosophie constitue un outil de transformation et de mise en mouvement avec la multitude des mondes.

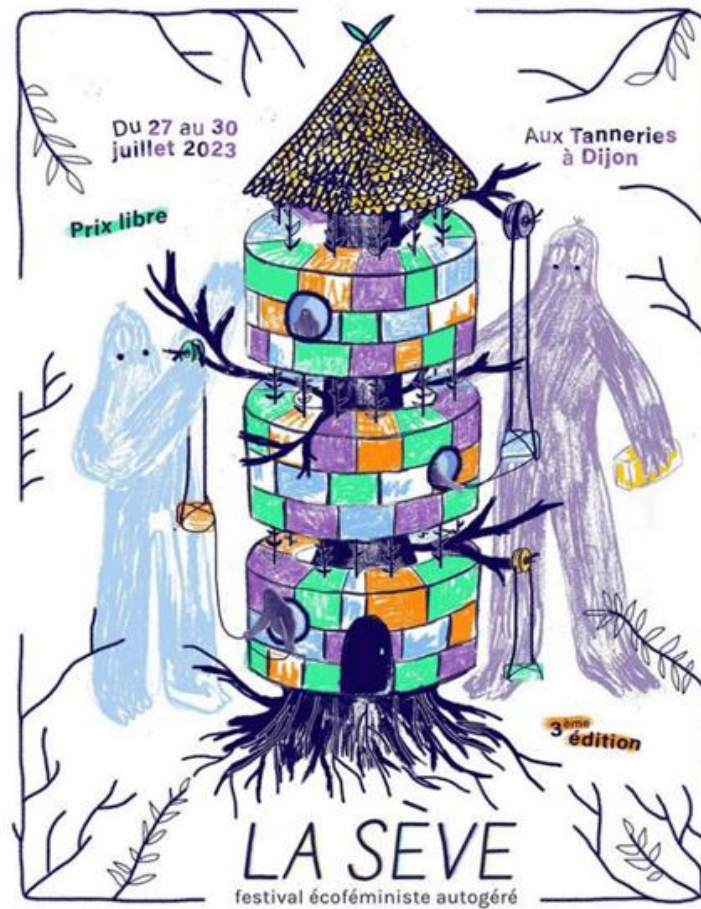
²⁴¹ Comme le mot « queer », « Crip » est, à l'origine, une insulte envers les personnes handicapées. Il signifie « estropié ; infirme » en anglais. Il a été réapproprié par les communautés concernées. « Ce terme de revendication vient de militants qui analysent comment les normes de nos sociétés capitalistes renforcent l'isolement de certaines communautés et comme celle-ci peuvent établir leur droit de participer à la vie public » voir Enka Blanchard, *Crips : les oubliés de la collapso*, Yggdrasil, n° 7, 2020, p. 48

Annexe A

Sous l'écorce,



Annexe B²⁴²



²⁴² Les photos sont en partie personnelles. Le reste des photos provient des stories à la Une du compte Instagram de La Sève. URL : <https://www.instagram.com/lasevefestival/>.



Cercle d'ouverture



Discussion autour du handicap

JEUDI

Petit Dej 8^h - 9^h30

9^h - 13^h
Maraichage
Lentillères
(15p)

10^h - 13^h
Arpentage
Politiser le bien-être
Bibliothèque

10^h - 13^h
Autodéfense
féministe ^{travail}
Salle de concert (15p)

Crêpe + Repas 13^h

15^h - 16^h30
Massage des
4 éléments
Bibliothèque

15^h - 18^h
Racines ^{5-10p}
Artistes
Brasserie

14^h30 - 16^h30
cercle de
parole
sur l'OTCA
(travail du temps
d'attente)
Fiches VES

17^h - 18^h30
Projection Revelo
Cinéma

17^h - 18^h30 ^{plage pour}
Vivre le handicap ^{mental} PCP
Dire le handicap
Bibliothèque (20p)

Hall Cercle d'ouverture 19^h

Crêpe + Repas 20^h

21^h30
Projection
Agent Orange
la dernière
bataille
Cinéma

21^h30
Discussion
sur les associations
(12p) chill
podcast
PCP

21^h30 - 23^h
Atelier du
bisou (30p)
Bibliothèque

Première journée du festival



à l'espace autogé

Un programme bien rempli



VENDREDI

Petit Dej 8h-9h30

10h-11h30 Pour une histoire de l'art queer et féministe Salle cinéma (15€)	10h-13h Auto-défense féministe Salle de conférence (10€)	10h-13h Arpentage 1312 raisons polir la police (15€) Bibliothèque
Crée + Repas 13h		
14h30-16h30 Trauma: Up Bibliothèque (15€)	14h30-16h30 Bodies of water: explorations hydro-féministes Coin palattes (10€)	14h30-16h30 Introduction à l'enseignement de français langue étrangère Archives (10€)
17h-20h Introduction au Shibari Bibliothèque (15€)	Cercle d'ouverture 19h Hall	
Crée + Repas 20h		
21h-00h Adoration sensuelle Bibliothèque (15€) Génitalité non autistique CONSULTER VOTRE PLACE	21h-21h30 Broadway, féministe? Salle de concert 21h45-22h Projection Dérives 22h-23h30 Dérives	

SAMEDI

Petit Dej 8h-9h30

10h-13h Arpentage: Aut animalo (15€) Archives	9h30-13h Entre terres et peaux découverte du massage psychosomatique Bibliothèque (10€)
Crée + Repas 13h	
14h30-16h30 Trauma: Up Bibliothèque (15€)	14h30-17h30 Racines artistiques Brasserie (10-25€)
14h-16h Balade matérialiste sensible et créative (selon météo) Balade (10€) (Pré-réserver les soirées matinales)	19h-20h Concert: Gonbines Léraines Salle de concert
Crée + Repas 20h	
21h Soirée festive: Salle de concert - Scène ouverte - Drag show - Danse extatique - DJ set - etc...	

Boîte à mots pour les ados/jeunes
 COUP DE CŒUR

LA CRIE

PLAN

DIMANCHE

Brunch 9^h - 14^h

11^h - 12^h30

Reclaim the
dance (15p)

Salle de concert

11h → 13h
atelier
broderie
& crochet
(style barnum-blanc)
Gwla & Anti

11h-13h Barnum Vert
Cercle de parole
véganisme et TCA
(thèmes à proposer)
Minty Barnum 15p
Connaissances et la Quinzaine

11^h - 13^h

Constellations: Jeu autour
des relations (12p)

~~Bibliothèque~~

Barnum
vert

11h - 15h
C'EST QUOI MES
MEDOCS PSY
Belle d'écriture autour
d'un thème en lien avec
l'écriture (pour tous)
Barnum Vert

(13h12)
FOOT ?

Cercle de clôture 15^h

Hall

16h
recherches créa
personnelles / artistiques /
spirituelles
Lia x1000
RDV Barnum Vert(?)

PCP: Personnes concernées prioritaires

MINT: Meuf, Intersexe, Non-binaire, Trans

(? p): nombre de personnes
maximum

Ajouter un atelier

et la description dans







Les oreilles pailletées sont de retour pour pratiquer l'écoute active lors du festival ✨



Un arc en ciel pour notre cercle d'ouverture 🌈



Balade naturaliste et atelier cyanotype ✨

@LASEVEFESTIVAL

Annexe C



JUDI

	CANTINE	GOUDOURAK	VERRIÈRE	TERRAIN BASKET	CINÉ	PETIT PRÉ	TERRAIN FOOT	AUTRE
MATINEE	<i>petit déjeuner</i>							
	8h-9h30 10h-12h Viens affaïter ton Opinel! 4 pers. max	10h-11h30 Atelier pratique Ouvrir paillottes 20 pers. max				11h-13h Atelier d'écriture poétique-mature 10 pers. max	10h-13h Arpentage et discussion autour de la justice transformatrice 10 pers. max TW: possibles partages de vécu violent	
APREM	<i>repas</i>							
	14h30-16h30 Atelier carte postale 8 pers. max (rouleaux)	14h30-16h Faire collectif: S'outiller ensemble 4 à 16 pers		14h30-16h30 Discussion autour de la médiation en collectif des zones brues		14h30-16h30 Cercle de parole: sexualité non-pénitencière TW: prisons de cartons		14h30-18h30 Peinture murale 10 pers. max (rouleaux)
	19h Cercle d'ouverture 19h30 Apéro solo	19h Bi-sept Beuze - Bi-neuf Beuze Bi-discussion personnes Bi-es/Bien et au questionnement (les questions ou idées?) 17 personnes max		16h30-19h Expression vocale et chants polyphoniques 15 pers. max	17h-18h Performance Comme des robes qui'on dit haut -haut (Histoires multiples) TW: violences sexistes et sexuelles			
SOIR	<i>repas</i>							
					21h-22h30 Projection "Pauvre moi de nous" TW: violences sexistes et sexuelles			

VENREDI

LIEU	CANTINE	GOUDOURAK	VERRIÈRE	TERRAIN BAS KET	CINÉ	PETIT PRÉ	TERRAIN FOOT	AUTRE	
MATIN	<i>Petit Des'</i>								
	9h-9h30 10h-13h Création de Flyers pimpés à la goussure sur tetrapak 15 pers. max	10h-12h Discussion sur le validisme TW: sujets douloureux (automatisme, dépression, relations violentes, usage suicidaire...)	10h-13h Présentation artistique ou comment dire moude avec les formes 5 à 20 pers.		11h30-13h Projection "Il nous reste de joie" TW: explosion 700 Conférence bricte Que reste-t-il de Missy?	10h-12h Arpentage de "Rue d'Occupe" de Strasbourg 6 pers. min.			14h30-16h30 MARRIAGE une question de l'indivision (collaborer à l'entretien ménager) mais de personnes avec un handicap
APREM	<i>Repas</i>								
	14h30-16h30 Discussion autour de la non-bravote pour les personnes en questionnement les personnes concernées sont prioritaires 3 à 15 pers.	14h30-16h30 Discussion violences sexistes et sexuelles et auto-gestion collective - cercle de médiation TW: violences sexistes et sexuelles 12 pers. max		17h-19h Théâtre d'impro 20 pers. max	16h30-16h Conférence "Développer personnel et écologiques (s): limites et dérives?" TW: statistiques de victimes de cyberstalking 17-19 Projection "Women don't cycle"	16h30-16h30 Discussion violences sexistes et auto-gestion collective - cercle de médiation TW: violences sexistes et sexuelles 12 pers. max		16h30-18h30 Peinture murale 10 pers. max (rouleaux)	Conférence / présentation des projets OPPORTUNITÉ à l'initiative de 14h30-16h30 non supporté
	19h Cercle d'ouverture 19h30 Apéro solo				17h-19h Théâtre d'impro 20 pers. max	17h-19h Théâtre d'impro 20 pers. max			
SOIR	<i>Repas</i>								
				22h30 Non-talent SHOW	21h-22h30 Projection "Pauvre moi de nous" TW: violences sexistes et sexuelles				

SAMEDI

	CANTINE	GOUDOURAK	VERRIÈRE	TERRAIN BASKET	CINÉ	PETIT PRÉ	TERRAIN FOOT	AUTRE ☺
9h-30	petit déjeuner				petit déjeuner			
MATINÉE		10h-12h Discussion sur le validisme personnes concernées présentées Tvl: sujets douloureux (surtout dépression, violences relationnelles, abus sexuels...)		10h-12h Mise en couleurs d'une fresque collective 18 pers. max (adultes)	10h-12h30 Déséquilibres: du mouvement à l'écriture 16 pers. max Aucun niveau requis en danse avec écoute	10h-13h Arpentage "Polliser l'enfance" 15 pers. max Tvl: violences sur les enfants		
13h-14h	repas				repas			
APRÈM		14h30-17h30 Jardin sonore féministe 20 pers. max Adulte à 15 ans 18h-20h FORUM	14h30-16h30 Atelier d'écriture "Zélie" 12 pers. max	16h30-18h Conférence "Ecoféminisme les vulnérabilités climatiques et inégalités de genre" Tvl: établissements de recherche de catastrophe climatiques	16h30-19h30 Se soutenir aussi à un choc ou en période de stress intense 10 pers. max Tvl: expériences de stress aiguë			
20h-21h	repas				repas			
SORTIR				21h Concert Irena LCX Scène ouverte DJ SETS				

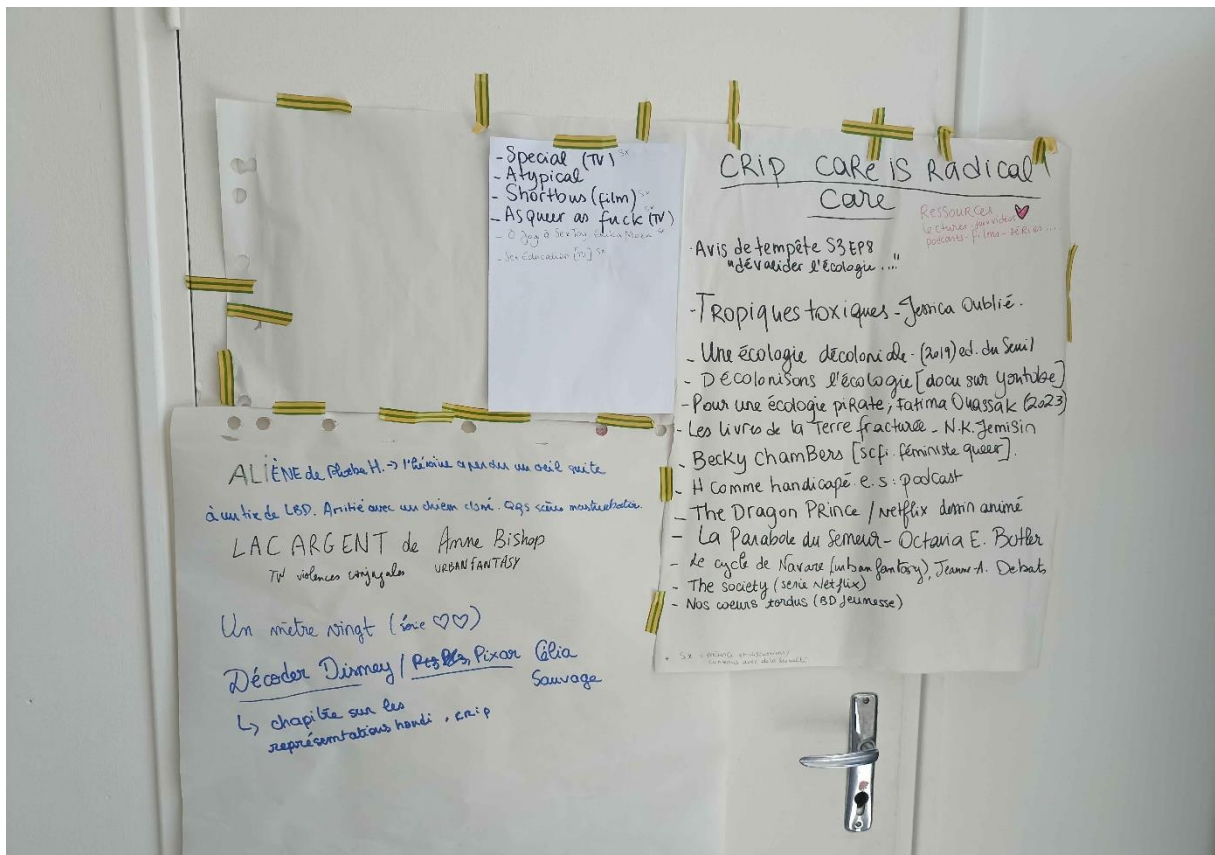
DIMANCHE

	CANTINE	GOUDOURAK	VERRIÈRE	TERRAIN BASKET	CINÉ	PETIT PRÉ	TERRAIN FOOT	AUTRE ☺
10h-14h	BRUNCH		10h-14h Echange de savoirs techniques du Fil possibilité d'aller et venir	11h-13h Atelier carte postale 8 pers. max (roulement)		10h-13h Atelier Welly Welly Wani sur le consentement 8 à 18 pers. Tvl: expériences de abus pour violence		10h-11h Plantes sauvages comestibles
15h	Cercle de clôture 🌸							
	RANGEMENT							
	repas							

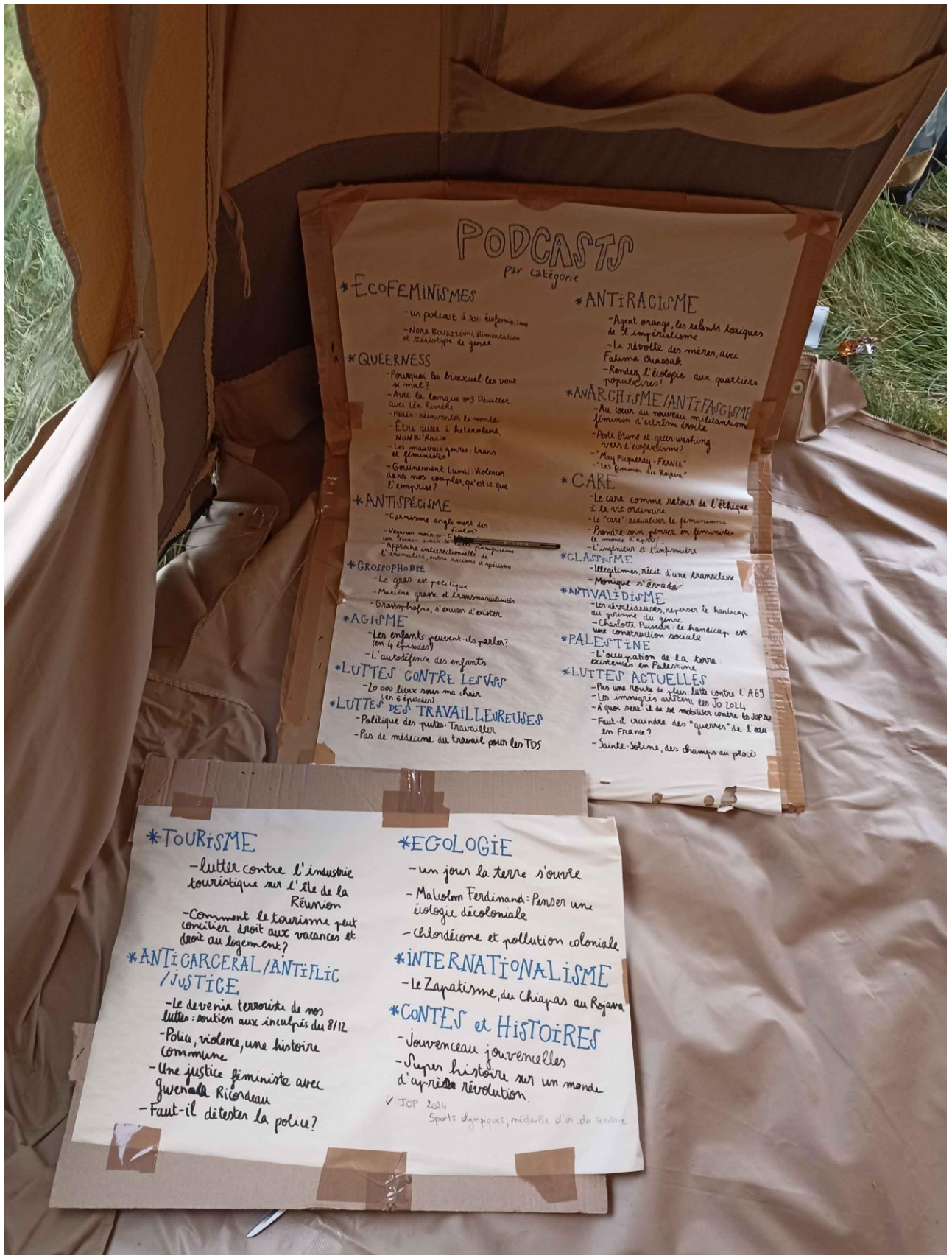




Collage personnel inspiré par ce mémoire. Les caractères japonais « 友達 » signifie « ami·e·s ».



Ressource autour des fictions crips



Podcasts proposés lors du festival

OCCUPONS LA RUE

Occupons la rue
Que la ville soit à nous
Contre l'état patriarcal
Rien ne pourra nous arrêter

*ce rassemblement
national*

Avançons ensemble
Réuni.e.s dans la lutte
Nous les queers transféministes
En route pour tout cramer

Et aucun transphobe
Facho? keuf ou homophobe
Ne pourra étouffer la rage qui brûle en nous
Encore plus fort !!!!

Parole du chant « Occupons la rue »

Bibliographie

Littérature primaire

- Ouvrages

c. bergman, N. Montgomery, *Joie Militante. Construire des luttes en prise avec leurs mondes*, Rennes, édition du commun, 2021.

B. Spinoza, *Éthique* (1677), Paris, Le livre de poche, traduit par Robert Misrahi, 2011.

G. Didi-Huberman, *Peuples en Larmes, Peuples en armes, L'œil de l'histoire*, 6, Paris, Éd. Minuits, 2016.

M. Hardt, A. Negri, *Empire*, Paris, Exils, 2000.

Littérature secondaire

- Ouvrages

Starhawk, *Rêver l'obscur. Femmes, magie et politique*, Paris, Éd. Cambourakis, 2015.

E. Traverso, *Révolution. Une histoire culturelle*, Paris, Éd. La découverte, 2022.

J. Pagis, *Mai 68 : Un Pavé dans leur histoire. Événements et socialisation politique*, Presses de Sciences Po, 2014.

C. Glorie, T. Hoogeveen [dir.], *La première revue féministe francophone : les cahiers du GRIF*, Éd. Les Impressions Nouvelles, Coll. Féminisme, 2023.

S. de Beauvoir, *La force de l'Âge*, Paris, Le livre de poche, 1960.

M. Ozouf, *La fête révolutionnaire 1789-1799*, Paris, Éd. folio, Coll. histoire, 1976.

J. Starobinski, *L'invention de la liberté 1700-1789 suivi de Les emblèmes de la Raison*, Paris, Éd. Gallimard, Coll. Bibliothèques illustrée des HISTOIRES, 2006.

N. Delhalle, J. Dubois, J.-M. Klinkenberg, *Les tournants des années 70. Liège en effervescence*, Liège, Éd. Les Impressions Nouvelles, 2010.

M. Denis, S. Van Rokeghem, *Le féminisme est dans la rue : Belgique 1970-75*, Bruxelles, Éd. Politique et Histoire, 1992.

R. J. F. Day, *Gramsci Is Dead: Anarchist Currents in the Newest Social Movements*, Toronto, Éd. Pluto Press, 2005.

- E. Illouz, E. Cabanas, *Happycratie*, Éd. Premier Parallèle, 2018.
- S. Ahmed, *The Promise of Happiness*, Londres, Dunham, Éd. Duke University Press, 2010.
- Comité invisible, *À nos amis*, Paris, Éd. La Fabrique, 2014.
- R. Zibechi, *Territories in Resistance: A cartography of Latin American Social Movement*, Éd. AK Press, 2012.
- M. Foucault, *Les mailles du pouvoir*, dans *Dits et écrits*, vol. 4, Paris, Éd. Gallimard, 1994, p. 182-201.
- R. Nigro, *Antonio Negri. Une philosophie de la subversion*, Paris, Éd. Amsterdam, 2023.
- G. Deleuze, *Foucault* (1986), Paris, Éd. Minuit, 2004.
- *Spinoza et le problème de l'expression* (1968), Paris, Éd. Minuit, 2021.
- *Spinoza – Philosophie pratique* (1981), Paris, Éd. Minuit, 2003.
- *Pourparlers. 1972-1990* (1990), Éd. Minuit, 2003.
- C. Parnet, *Dialogues*, Éd. Flammarion, coll. Champs essais, 1996.
- *Nietzsche et la philosophie* (1962), Paris, Éd. PUF, 1997.
- *Conclusion sur la volonté de puissance et l'éternel retour. (1967), L'Île déserte et autres textes. Textes et entretiens, 1953-1974*, Paris, éd. D. Lapoujade, Éd. Minuit, 2002.
- *La peinture enflamme l'écriture* (1981), *Deux Régimes de fous. Textes et entretiens, 1975-1995*, éd. D. Lapoujade, Paris, Éd. Minuit, 2003.
- *Francis Bacon, Logique de la sensation* (1981), Paris, Éd. de la Différence, coll. L'Ordre philosophique, 2002.
- S. Amin, *L'Empire du chaos. La nouvelle mondialisation capitaliste*, Paris, Éd. L'Harmattan, 1992.
- A. Lorde, *Sister Outsider, essais et propos d'Audre Lorde sur la poésie, le racisme, le sexisme*, Éd. Mammélis/ Trois, 2003.
- C. Darwin, *L'expression des émotions chez l'homme et les animaux*, Paris, Reinwald, 1872.
- E. Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique* (1789), trad. M. Foucault, Paris, Éd. Vrin, 1964 (éd. 1970).
- G. W. F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques, I. La science de la logique* (1827-1830), Paris, trad. B. Bourgeois, Éd. Vrin, 1970.
- F. Nietzsche, *Fragments posthumes* (1869-1872), Paris, trad. M. Haar et J.-L. Nancy, Œuvres philosophiques, I-1, éd. G. Colli et M. Montinari, Éd. Gallimard, 1977.
- M. Heidegger, *Lettre sur l'humanisme, Questions III*, Paris, trad. R. Munier, Éd. Gallimard, 1946.

A. Rey (dir.), *Dictionnaire historique de la langue française* (1992), Paris, Éd. Dictionnaires Le Robert, 1995.

D. Lapoujade, *Puissance du temps. Versions de Bergson*, Paris, Éd. Minuits, 2010.

G. Didi-Huberman, *La fabrique des émotions disjointes, Faits d'affects*, 2, Paris, Éd. Minuits, 2024.

— *Brouillards de peines et de désirs, Faits d'affects*, 1, Paris, Éd. Minuits, 2023.

S. M. Eisenstein, *La Non-indifférence Nature, Volume 1*, Paris, Union générale d'éditions, 1975.

H., Bergson, *Les Deux Sources de la morale et de la religion* (1932), Paris, Éd. PUF, Coll. Quadrige, éd. 2008.

G. Simondon, *L'individuation psychique et collective à la lumière des notions de formes, information, potentiel et métastabilité* (1989), Paris, Aubier, 2007.

D. Haraway, *Vivre avec le trouble*, Éd. des Mondes à faire, 2020.

É. Delruelle, *Métamorphoses du sujet. L'éthique philosophique de Socrate à Foucault*, Bruxelles, Éd. de Boeck, 2006.

R. Esposito, *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Turin, Einaudi, 2007.

L.S. Vygotsky, *Théorie des émotions. Étude historico-psychologique*, Paris, Éd. L'Harmattan, 2000.

— *Psychologie de l'art* (1925), trad. F. Sève, Paris, Éd. La Dispute, 2005.

V. Romagny [éd.], *Politiser l'enfance*, Éd. Burnaout, 2023. Disponible en PDF (mis à disposition par la maison d'édition, mais aussi disponible en version papier en librairie). URL : <https://editionsburnaout.fr/>.

A. Raybaud, *Nos puissances amitiés*, Paris, Éd. La Découverte, 2024.

- Thèse

S., Touza, *Antipedagogies for liberation politics, consensual democracy and post-intellectual interventions*. (2008), thèse de doctorat, Université Simon Fraser, 2008. URL: https://www.academia.edu/544417/Antipedagogues_for_liberation_politics_consensual_democracy_and_post-intellectual_intervention

- Articles

Leanne Betasamosake Simpson, *Indict the System: Indigenous and Black Resistance*, 2014, URL: <https://briarpatchmagazine.com/articles/view/indict-the-system>

S. Federici, *Preoccupying: Silvia Federici*, interview par Occupied Times, 2014, URL : <http://theoccupiedtimes.org/?p=13482>

— *Permanent Reproductive Crisis : An interview with Silvia Federici*, interview par Marina Vishmidt, 2013, URL : <https://www.metamute.org/editorial/articles/permanent-reproductive-crisis-interview-silvia-federici>

M., Hagelstein, *Georges Didi-Huberman*, Universalis 2012, Encyclopedia Universalis, 2012, URL : <https://orbi.uliege.be/handle/2268/144445>.

F. Caeymaex, *À propos de l'émotion créatrice. Vie, institution et histoire dans Les deux sources*, dans : Arnaud François éd., *Annales bergsoniennes, VIII. Bergson, la morale, les émotions*. Paris, Presses Universitaires de France, « Épiméthée », 2017, p. 205-240. DOI : 10.3917/puf.franc.2017.03.0205. URL: <https://www.cairn.info/Annales-bergsoniennes-viii--9782130569060-page-205.html>.

L. O'Connor, *The Redstockings West, Manifeste des Redstockings West. Notre politique débute avec nos sentiments*. (1970), *Nouvelles Questions Féministes*, 2021, 40, p. 196. <https://doi.org/10.3917/nqf.402.0196>.

M. Hardt, *The Withering of Civil Society*, dans : *Social Text*, n° 45, hiver 1995, p. 27-44.

- Revues

Les Cahiers du GRIF, n°5, *Les femmes font la fête font la grève* (1974), disponible via ce lien : https://www.persee.fr/issue/grif_0770-6081_1974_num_5_1.

E. Blanchard, *Crips : les oubliés de la collapsio*, *Yggdrasil*, n° 7, 2020.

Audiographie

Les mains dans la pop, *Manifestations, techno et engagement avec MC Danse climat* [Audio podcast], 13 avril 2023, Spotify : <https://open.spotify.com/episode/0I9xt9vXUfVCJcc75b77VC?si=8bc2bd605f0f4dcd>.

Cours sur Spinoza de Gilles Deleuze, *Cours du 24.01.78 —L'affect et l'idée* (1978), Université Paris VIII, URL : <https://www.webdeleuze.com/textes/11>

Vidéographie

Les amis du Temps des cerises [chaîne YouTube], *Julie Pagis Mai 68, un pavé dans leur histoire* (14 novembre 2015), URL : https://www.youtube.com/watch?v=RdxhoxduB_k.

AK Press [Chaîne YouTube], *Decomposing Empire, Composing the Future: A Conversation with the authors of Joyful Militancy* (2021), YouTube, URL: <https://www.youtube.com/watch?v=2PiJFNR4P8I&t=4418s>.

Ce monde n'est pas fait pour nous [chaîne YouTube], *Bande annonce "Ce monde n'est pas fait pour nous"* (1 mars 2022), YouTube, URL : <https://www.youtube.com/watch?v=P1XnNLFjFME>.
Documentaire accessible ici : <https://www.imagotv.fr/documentaires/ce-monde-n-est-pas-fait-pour-nous>.

Listening House Media [Chaîne YouTube], *COMMON NOTIONS Handbook Not Required* (2016), Vancouver, YouTube, URL: <https://www.youtube.com/watch?v=S3ihhMUEqDc>.

L'Abécédaire de Gilles Deleuze, J comme Joie (1988-1989), échange entre Gilles Deleuze et Claire Parnet, YouTube, URL : <https://www.youtube.com/watch?v=xyXMmx2Ofgs>.

CRAL – Centre de Recherches sur les arts et le langage [chaîne YouTube], *Peuples en larmes, Peuples en armes 10/10* (2015), Séminaire de Georges Didi-Huberman du 16 mars 2015 [vidéo], YouTube, 31 min, URL : <https://www.youtube.com/watch?v=dKyZJz8u2OE>.

Site web

Collectif « à nous la nuit », URL : <https://anouslanuit.be/>

Collectif « Transpédégouines », URL : <https://www.instagram.com/transpedegouines/>

Collectif « Voix Déterres », URL : <https://voixdeterres.fr/notre-charte/>

Anciennement Magasin « Singulières Store », URL : <https://www.facebook.com/singulieresstore/>

Collection complète de la revue « les Cahiers du Grif », URL : <https://www.persee.fr/collection/grif>

D. Meeùs [site web], femmes, URL : <https://d-meeus.be/femmes/>

Collectif « La Sève festival », URL : <https://www.instagram.com/lasevefestival/>

Collectif « Dévalidothèque », URL : <https://www.instagram.com/devalidotheque/>

Tables des Matières

Remerciements	4
Introduction	5
Première partie : Enjeux et pièges de la joie militante	13
Chapitre 1 - Émotion et savoirs situés : d'où parle-t-on ?	13
Chapitre 2 - <i>Joie Militante</i> : constellation de voix autour du militantisme, les émotions et l'amitié.....	24
2.1. Contre le radicalisme rigide	24
2.2. Devenons plus puissant·e·s avec la joie spinoziste	26
2.3. La tristesse : un levier pour la lutte	28
2.4. Une constellation de joies spinozistes dans nos amitiés	30
2.5. Nos amitiés comme terrain de lutte.....	32
2.6. Confiance et responsabilité comme notions communes.....	35
2.7. Que dit Spinoza ?	36
Chapitre 3 - Les deux Empires : Antonio Negri, Michael Hardt et Joie Militante.....	38
3.1. Prélude à ce qu'est l'Empire de bergman et Montgomery.....	39
3.2. Les deux Empires au-delà des frontières	41
3.3. L'Empire embrasse chaque pan de nos vies	43
3.4. Les deux Empires comme hors de l'histoire : la société de contrôle.....	44
3.5. Maintenir la machine par le sang : la guerre par d'autres moyens	48
3.6. Impératif au bonheur.....	50
3.7. L'Empire, extension de l'impérialisme ?	52
3.8. Les colonialités persistantes dans les deux Empires.....	54
3.9. Les deux Empires.....	56
Deuxième partie : Puissances des larmes : Joie, émotions négatives et bonheur	58
Chapitre 4 – La puissance des Affects chez Spinoza : au-delà de la Béatitude avec <i>Joie Militante</i>	58
4.1. Une constellation de relations dans le monde spinoziste.....	58
4.2. Idées et Affects chez Spinoza : une lecture de Deleuze.....	62
4.3. Comprendre la joie : en-dehors du bonheur.....	65
4.4. Deuxième genre de connaissance : notions communes	67
4.5. La joie spinoziste est-elle une émotion ?	68
4.6. La tristesse : impouvoir ou levier dans la lutte ?.....	71
Chapitre 5 – La puissance des larmes chez Georges Didi-Huberman.....	75
5.1. Vers une puissance affective.....	77

5.2. Émotion et mouvement	81
5.3. Émotion collective	85
5.4. L'émotion se meut	89
5.5. L'émotion dit « nous »	91
Conclusion.....	93
Annexe A	97
Annexe B	98
Annexe C	106
Bibliographie.....	113
Audiographie	117
Vidéographie.....	117
Site web.....	117