

Geoffroy de Lagasnerie

L'art de la révolte
Snowden, Assange, Manning



à venir
fayard

Geoffroy de Lagasnerie

L'art de la révolte

Snowden, Assange, Manning

Fayard

Ce livre est publié dans la série « à venir »,
dirigée par Geoffroy de Lagasnerie

ISBN : 978-2-213-68523-6

© Librairie Arthème Fayard, 2015.

Couverture : Stéphanie Roujol

Illustration : HARTUNG Hans, *T1980-K5* © Adagp, Paris, 2014.

Pour D., bien sûr

Introduction

Quelque chose se passe

Il est rare que quelque chose de nouveau émerge dans le domaine politique. Je ne veux pas dire, évidemment, qu'il est rare que des questionnements radicaux, des mouvements voient le jour : le monde social est, heureusement, un lieu où s'élaborent sans cesse de nouveaux sujets de contestation, de nouvelles indignations, et donc de nouveaux combats qui contribuent à élargir, pour chacun d'entre nous, l'espace de la liberté, de l'égalité et de la justice sociale.

Mais la multiplicité et la prolifération des champs de bataille ne sauraient dissimuler le fait que, la plupart du temps, les mobilisations s'inscrivent dans des traditions instituées. Elles se déroulent selon des formes établies. Les lexiques, les valeurs, les objectifs en jeu sont souvent largement prédéterminés et s'imposent aux acteurs eux-mêmes. Des institutions, solidement installées, structurent le temps et l'espace de la contestation.

Paradoxalement peut-être, la politique est l'un des domaines les plus codifiés de la vie sociale. Nous vivons et nous nous constituons comme sujets dans un environnement donné. Faire de la politique consiste à reprendre des formes préexistantes, à s'inscrire dans des cadres sédimentés, à négocier avec eux, afin d'accomplir, à un moment donné, un objectif précis. La grève, la manifestation, la pétition, le lobbying, etc., constituent autant de moyens institués de contester (ce que les sciences sociales désignent, à la suite de Charles Tilly, comme des « répertoires d'action collective¹ »). Les revendications, même les plus radicales, n'échappent pas à ces codifications qui balisent l'espace démocratique. C'est par son inscription dans les cadres préexistants de la contestation qu'une action politique se désigne comme telle ; c'est par son acceptation de ces répertoires que le sujet se présente comme un citoyen prenant part à la délibération publique. À l'inverse, dès qu'une lutte ne se plie pas aux formes prescrites de l'expression, sa nature devient controversée : c'est dans cet espace d'indécision, par exemple, que des débats apparaissent sur la nature « criminelle », « terroriste » ou « politique » de tel ou tel mouvement.

Les cadres qui régulent la sphère politique imprègnent également les cerveaux : ils marquent de leur empreinte nos manières de voir. Dès lors, la difficulté à faire place à du nouveau dans le domaine de la politique s'explique aussi par le fait que, lorsqu'un mouvement singulier émerge, il a toutes les chances de n'être pas reconnu comme tel. Sa spécificité et son caractère inédit déjouent les catégories de perception et, par conséquent, échappent à l'attention. Un tel mouvement est souvent condamné à être décrit, y compris par ses acteurs eux-mêmes, à l'aide d'un langage préexistant, au lieu d'être saisi dans son originalité.

Les interprétations théoriques des mouvements politiques sont marquées par une tendance à reprendre un vocabulaire fixé. Les combats sont réinscrits dans une histoire, une tradition ; leurs enjeux sont ainsi resignifiés pour correspondre à un paradigme déjà constitué. La posture de l'intellectuel, du philosophe, mais aussi de l'historien conduit souvent à coloniser les luttes, à leur appliquer une grille ancienne. C'est précisément contre cette tendance à la totalisation, à la généralisation, à l'universalisation que Michel Foucault a reformulé pour nous le programme d'une analyse critique en insistant sur la nécessité de penser en termes de singularité, de spécificité, et donc de rupture.

Nouveauté

La thèse que je voudrais avancer est que, autour des figures d'Edward Snowden, de Julian Assange, de Chelsea Manning, *nous sommes en train d'assister à l'émergence de quelque chose*. Une nouvelle manière de faire de la politique, de penser la politique, de concevoir les formes et les pratiques de la résistance est en train de se sédimenter. Les combats qui s'articulent aux questions des secrets d'État, de la surveillance de masse, de la protection de la vie privée, des libertés civiles à l'ère d'Internet, posent de nouveaux problèmes : ils doivent incarner pour nous le point de départ d'une réflexion critique, d'une interrogation sur la possibilité de penser autrement et d'agir autrement.

Snowden, Assange et Manning ne sauraient être considérés simplement comme des « lanceurs d'alerte » dont les démarches auraient consisté à diffuser des informations. Ils sont bien plus que cela. Ils font bien plus que cela. Je propose de les traiter comme des activistes, des *personnages exemplaires* qui font exister un nouvel art politique – une manière différente de comprendre ce que résister veut dire. Il y a dans leurs actes, dans leur vie même, quelque chose qu'il faut entendre, à quoi il faut prêter attention, et qui réside dans l'avènement d'un nouveau sujet politique.

En d'autres termes, avec Snowden, Assange et Manning, ce ne sont pas seulement de nouveaux objets politiques qui apparaissent ; ce ne sont pas uniquement de nouveaux points de dissensus qui voient le jour et sont portés sur l'arène publique : ce sont de nouveaux modes de subjectivation. Ces trois personnages n'interrogent pas seulement ce qui se déroule sur la scène politique et la façon dont cela s'y déroule : *ils mettent en crise la scène politique elle-même*.

Réaction

Comment, d'ailleurs, pourrait-on expliquer autrement que par la radicalité de la déstabilisation qu'ils opèrent la violence de la réaction des États à leur rencontre ? Leurs activités (mais aussi, c'est important de le noter, celles d'autres lanceurs d'alerte ou d'autres pirates informatiques moins connus) ont déclenché une répression d'une rare intensité. La réponse pénale, notamment celle des États-Unis, a pris des proportions inouïes, extraordinaires et, au fond, incompréhensibles. Pour avoir simplement publié des documents confidentiels dont certains révélaient des activités illégales des gouvernements, Chelsea Manning a été poursuivie par la justice américaine. Le procureur voulait la voir condamner à 60 ans de prison pour trahison² ; elle a finalement été condamnée à 35 ans de prison. Lors de sa détention provisoire, elle était enfermée dans une cellule 23 heures sur 24, sans oreiller ni couverture, et il lui était interdit de faire de l'exercice (un garde la surveillait en permanence)³. Aux États-Unis, l'organisation WikiLeaks de Julian Assange, qui se contente d'offrir un espace de publication de données, a été classée dans la catégorie juridique des « ennemis d'État » (la même qu'Al-Qaïda ou que le mouvement des talibans, selon le site du quotidien australien *The Sydney Morning Herald*), en sorte que Julian Assange et toute personne qui contribue à cette organisation peuvent être condamnés pour « collaboration avec l'ennemi », c'est-à-dire devenir passibles des tribunaux militaires, voire de la peine de mort⁴. Pour avoir alerté le public au sujet des programmes (souvent illégaux) de l'Agence nationale de sécurité américaine (NSA) de surveillance de masse des citoyens du monde entier et de certains chefs d'État et

diplomates, Edward Snowden a été inculpé pour espionnage, et risque lui aussi d'être traduit devant des tribunaux militaires, puis emprisonné jusqu'à la fin de sa vie ; les États-Unis déploient une énergie diplomatique considérable pour éviter qu'il n'échappe à leur répression en obtenant l'asile dans un autre pays.

Que ce soit dans les rhétoriques employées (« lâches », « ennemis », « espions », « traîtres », etc.), les charges retenues (« trahison », « aide à l'ennemi »), les peines requises et/ou prononcées, les conditions de détention infligées, on assiste ainsi à une véritable mise en spectacle de l'appareil répressif de l'État dans toute sa brutalité et toute son intransigeance. Cette violence pénale et cette réaction disproportionnée constituent un fait significatif. Et cela doit nous conduire à nous interroger sur le fonctionnement de l'ordre politique et juridique contemporain. La répression n'est pas féroce parce que les « crimes » sont graves : elle l'est parce que ceux que l'on appelle les « lanceurs d'alerte » déstabilisent profondément l'ordre du droit et de la politique, les cadres étatiques. (Au fond, on pourrait comparer cette situation à la manière dont les États réagissent à l'effritement progressif de l'ordre national et de la souveraineté territoriale en construisant de façon ostentatoire des murs imposants à leurs frontières⁵.) C'est cette déstabilisation, ses raisons et sa forme, qu'il s'agit d'étudier ici, afin d'en saisir à la fois le sens et la portée.

Hommage

Ce livre voudrait être lu comme un hommage aux gestes et aux vies d'Edward Snowden, de Julian Assange et de Chelsea Manning. Son point de départ ne se situe pas dans le registre de la théorie ou de la politique ; il se trouve dans une forme d'admiration pour leur démarche, ainsi que dans un sentiment d'indignation, et même de colère, contre la répression qui s'est abattue et continue de s'abattre sur eux.

La question qui se pose nécessairement lorsqu'on se met à écrire pour de telles raisons est de savoir quelle place accorder à cette colère et à cette admiration, et quel usage en faire. Qu'est-ce qu'écrire un livre qui puise sa source dans l'indignation ? Et surtout : comment ne pas rester enfermé dans le registre de l'émotion ? Comment éviter que son texte ne constitue qu'une expression de sentiments spontanés qui stabilise l'ordre des perceptions, comme cela est si souvent le cas des ouvrages qui se présentent comme « politiques » ou comme des interventions ?

Pour moi, rendre hommage aux démarches de Snowden, d'Assange et de Manning a signifié ne pas me placer dans une position de porte-parole de leurs conceptions. Formuler à nouveau les représentations qu'ils proposent eux-mêmes de leur histoire ou de leurs motivations m'aurait conduit à me soumettre à leurs discours, c'est-à-dire à renoncer à ce qui donne sens à la réflexion théorique : sa capacité à transformer nos manières de voir et de penser. Je me suis donc efforcé, plutôt, de m'inspirer de l'énergie de Snowden, Assange et Manning, de leur intransigeance ; je les ai, en quelque sorte, pris pour modèles afin d'essayer d'être aussi radical sur le plan théorique qu'ils le sont sur le plan politique. Être fidèle, comme intellectuel, à Snowden, Assange et Manning, c'est tenter de proposer une théorie qui soit intellectuellement à la hauteur de leurs engagements.

C'est la raison pour laquelle ce que j'écris ne sera pas nécessairement compatible avec ce qu'ils pourraient écrire de leur côté ou avec ce qu'ils ont déjà écrit. On pourrait dire de

mon projet qu'il est d'inspiration structurale ou objectiviste. Mon intention est de partir de Snowden, Assange et Manning et des luttes qui s'organisent autour d'eux pour tenter de dégager une positivité interne et immanente à ces domaines d'action, qui se déploie à l'insu même de celles et ceux qui s'y trouvent impliqués. Sans doute Snowden, Assange, Manning (mais aussi, à côté d'eux, des pirates informatiques, le collectif des Anonymous, etc.) sont-ils différents et tiennent-ils des discours distincts sur la signification de leurs actes. Pourtant, derrière la dissémination apparente des acteurs et des intentions, il y a une cohérence d'ensemble. C'est cette cohérence que j'entends reconstituer – un peu à l'image de la méthode élaborée par Michel Foucault dans *Les Mots et les choses*, lorsqu'il se propose de montrer comment il est possible de voir à l'œuvre dans trois endroits dispersés du régime du savoir (ces trois contre-sciences que sont l'ethnologie, la linguistique et la psychanalyse) un même mouvement objectif (de dissolution de l'homme) qui signale l'apparition d'une nouvelle *épistémê* dont la nature échappe à chacune de ces sciences prise isolément et aux scientifiques qui les élaborent⁶.

Snowden, Assange, Manning sont les protagonistes d'un moment qui met en question notre sol, les dispositifs qui définissent notre présent. Dès lors, ils nous permettent à la fois de penser quelque chose de nouveau et d'interroger nos manières traditionnelles de penser. Leur existence nous invite à imaginer d'autres façons de nous rapporter à la loi, à la Nation, à la citoyenneté, etc. À partir d'eux, je propose d'interroger les principales analyses contemporaines du pouvoir et de la souveraineté et de poser un ensemble de problèmes sur l'obéissance, le rapport des citoyens à l'État, à la Nation et au droit, la démocratie, etc. Ce livre voudrait proposer une investigation de notre inconscient politique, des modes institués de constitution de soi comme sujet politique et des limites de cette subjectivation, afin d'envisager autrement l'action pratique, les moyens et les formes de l'engagement, de la résistance et de la sédition.

Lieux

J'ai bien conscience que ce sont d'autres mouvements et d'autres mobilisations que d'autres théoriciens contemporains ont perçus comme les lieux du renouveau de la politique. Chez des auteurs comme Judith Butler, Noam Chomsky, Angela Davis, Gayatri Spivak ou encore David Graeber, un privilège est accordé aux grands mouvements protestataires et rassemblements populaires : le mouvement Occupy Wall Street ou celui des Indignés, les printemps arabes, notamment en Tunisie et en Égypte, les vastes protestations en Turquie...

Le parc Zuccotti à New York, la place Tahrir au Caire, la place Taksim à Istanbul sont constitués comme les espaces symboliques où semblent s'être déroulées les mobilisations qui doivent nous préoccuper lorsque nous voulons refonder une analyse de la question démocratique, du capitalisme et des inégalités, de la mondialisation, de la justice sociale, etc.

Je ne nie évidemment pas l'importance de ces mouvements et de ces rassemblements. Cela n'aurait ni sens ni intérêt. Et je crois assurément que toute pensée doit affronter ce qu'ils ont incarné. Mais je voudrais néanmoins proposer ici l'idée selon laquelle il y a eu autant de renouvellement, autant de nouveauté, autant de politique dans les actions éparpillées et solitaires de Snowden, d'Assange, de Manning et, avec eux, de certains

pirates informatiques ou lanceurs d'alerte. (On pourra d'ailleurs se demander quelle conception implicite de la politique et de la résistance nous engageons lorsque nous accordons spontanément plus de « valeur » à de grandes mobilisations sur une place publique qu'à l'action solitaire d'un *hacker*.) Ces individus furent et sont disséminés. Ils n'agissent pas de concert, mais isolément. Pourtant, le collectif virtuel qu'ils incarnent représente l'un des lieux essentiels de la reformulation de la politique contemporaine et de la réélaboration de l'exigence démocratique.

Ce livre pourrait valoir comme la place qui les accueille, qui les rassemble. Et, par l'effet produit par ce rassemblement, il voudrait contribuer à interroger notre langage théorique pour élargir notre compréhension de ce que pourrait signifier une politique démocratique.

1. Charles Tilly, *La France conteste, de 1600 à nos jours*, Paris, Fayard, 1986.

2. « Il a trahi les États-Unis et pour cette trahison il mérite de passer la majorité du reste de sa vie en détention », a déclaré le procureur Joe Morrow. « Bradley Manning's Prosecutors Seek 60-year Term », <http://www.cbc.ca/news/world/bradley-manning-s-prosecutors-seek-60-year-term-1.1378986>.

3. Un article stupéfiant de Glenn Greenwald décrit les conditions de détention, à peine croyables, de Chelsea Manning. « The Inhumane Conditions of Manning's Detention », *Salon*, 15 décembre 2010, http://www.salon.com/2010/12/15/manning_3/.

4. « Julian Assange classé comme ennemi d'État », http://www.francetvinfo.fr/monde/etats-unis-julian-assange-classe-comme-ennemi-d-etat_146673.html.

5. Wendy Brown, *Murs. Les murs de séparation et le déclin de la souveraineté nationale*, Paris, Les Prairies ordinaires, 2009.

6. Didier Eribon, *Michel Foucault*, Paris, Flammarion, « Champs » 2011, p. 270-272.

I

États des lieux

Démocratie, vie privée et libertés civiles

Prendre pour objet d'étude les actions de Snowden, d'Assange et de Manning (et les mobilisations qui s'organisent autour d'eux), c'est se retrouver face à une scène théorique et politique bien constituée. Les noms de ces trois personnages sont en effet associés à une bataille qui se déroule depuis plusieurs années à l'échelle internationale : celle de la défense des libertés civiles et des principes de l'État de droit contre les tendances des gouvernements à en démanteler la structure à l'ère de la guerre contre le terrorisme. Comprendre ce qui se passe aujourd'hui, appréhender les interprétations qui en sont proposées, nécessite d'abord de prendre la mesure des enjeux que Snowden, Assange et Manning ont imposés – et dont il me semble que l'on n'a que rarement saisi la portée et la radicalité : le problème de la surveillance, de la vie privée et de sa protection, d'une part, et celui des secrets d'État et de la logique de l'État dans son rapport à l'exigence démocratique, d'autre part. Car il s'agira pour moi, ensuite, de décaler notre regard, pour proposer de penser autrement ce qui est en jeu dans cet espace de luttes.

Libertés, vie privée et surveillance

Les révélations d'Edward Snowden ont propulsé au centre de la scène le thème de la vie privée et, plus généralement, le problème des rapports entre État, droits et libertés individuelles. À partir de juin 2013, Snowden rend en effet publiques les activités de l'Agence nationale de sécurité américaine et d'autres branches des services de renseignement. Les documents présentent la façon dont les États-Unis, dans le contexte de la guerre contre le terrorisme, ont mis en place un système de recueil de données en masse qui s'applique à l'ensemble des citoyens américains et se déploie en violation des protections constitutionnelles. Ils révèlent aussi que les États-Unis interceptent, par exemple, les communications de diplomates ou de dirigeants étrangers, y compris parmi leurs alliés.

Les fuites d'Edward Snowden ont suscité une profonde inquiétude. Elles mettent en évidence le fait que nous assistons, dans les démocraties contemporaines, à un processus de fragilisation, voire d'abolition, de la protection de l'espace individuel. Progressivement, l'État instaure des systèmes de surveillance et des mécanismes de collecte de données qui fonctionnent à l'échelle internationale et concernent non plus seulement les individus soupçonnés d'être engagés dans des entreprises criminelles ou terroristes, mais *tout le monde*. Sur la planète, chacun se trouve placé sous l'œil du pouvoir, et ses mails, ses appels, ses échanges sur les réseaux sociaux pourraient être, ou seraient d'ores et déjà, archivés, collectés, examinés par les services de renseignement, la police, etc.

Les informations publiées grâce à Snowden montrent comment, petit à petit, nous assistons à une mise en question de certaines des conquêtes du libéralisme du XIX^e siècle. L'une des grandeurs du libéralisme est en effet d'être parvenu à inventer un État qui se limite lui-même, qui dispose d'une capacité à s'autocontraindre au nom de l'institution d'un certain nombre de droits : les notions de « vie privée », de « domicile », d'« intimité » constituent autant de dispositifs juridiques et théoriques qui ont eu pour fonction d'assurer

la construction de sphères de la vie sociale dont l'État est exclu, dont il s'exclut lui-même – ou, plus exactement, de sphères à l'intérieur desquelles l'État ne peut entrer que dans des conditions limitées et strictement encadrées juridiquement.

Mais, de nos jours, émerge une nouvelle rationalité politique caractérisée notamment par le fait que l'État n'accepte plus ces contraintes. Il étend sa sphère d'intervention et démantèle les systèmes et les garanties qui faisaient jusqu'alors obstacle à sa logique intrusive. Les menaces terroristes qui planent sur les populations sont invoquées pour justifier un droit de regard et d'intervention continu sur les activités des individus. Les États, et notamment les États-Unis, considèrent que tout leur appartient, que rien ne saurait leur être étranger. C'est à cette situation que Glenn Greenwald, le journaliste du *Guardian* qui a publié les documents d'Edward Snowden sur les activités de la NSA, fait référence avec le titre de son livre : *Nulle part où se cacher*. Les techniques de surveillance qui se développent à l'heure d'Internet aboutiraient à ce qu'il n'y aurait plus de hors-État et que la notion de « vie privée » serait en train de devenir datée, de se déliter.

Edward Snowden pose ce constat dans une lettre qu'il adresse à des journalistes pour s'efforcer d'expliquer sa démarche : « Ma seule et unique motivation est d'informer le public de ce qui se fait en son nom, et contre lui. Le gouvernement américain, dans le cadre d'une conspiration avec les États qui lui sont inféodés, et surtout les Five Eyes – le Royaume-Uni, le Canada, l'Australie et la Nouvelle-Zélande –, a imposé au monde un système de secret, une surveillance omniprésente *contre laquelle il n'y a aucun refuge*. Ces États soustraient leurs systèmes de surveillance intérieure au contrôle de leurs citoyens en recourant à la classification et aux mensonges, et se protègent du scandale dans l'éventualité de fuites en limitant drastiquement les protections qu'ils choisissent d'accorder à leurs administrés¹. »

En voulant alerter le public sur le fait que nous vivons dans un monde au sein duquel se met en place une surveillance de masse « omniprésente » et « omnisciente »², Snowden est ainsi intervenu dans le but de réactualiser une question politique classique : celle de la capacité dont disposent les citoyens de créer des espaces qui échappent à l'État, à son contrôle et à son regard. En somme, comment redonner du sens à la notion de « vie privée » ? Comment, à l'ère d'Internet, réimposer des limites à l'État ? Comment repenser les dispositifs de protection des libertés individuelles ? Comment résister à la tendance hégémonique des États et au droit qu'ils s'arrogent de connaître la vie des individus, de pénétrer dans leur intimité sans raison légitime ?

L'un des objectifs des groupes qui s'inscrivent dans cet espace de luttes, notamment WikiLeaks, l'association dont Julian Assange est le porte-parole, mais aussi, par exemple, les Anonymous, est d'informer les citoyens sur les techniques de cryptage afin de développer les capacités de chacune et de chacun à brouiller ses communications et son identité sur Internet, et ainsi d'échapper à la surveillance. Il s'agit de démocratiser l'accès à la technologie pour que les individus puissent reconstituer par eux-mêmes une sphère autonome à laquelle l'État ne pourrait avoir accès : puisque le droit ne fait plus rempart à l'intervention de l'État, c'est aux citoyens d'utiliser les moyens techniques existants pour y parvenir. Ce qui est intéressant ici, c'est que la critique de l'usage des technologies par les États et les services de renseignement ne débouche pas sur une critique d'Internet, mais, au contraire, sur une utilisation plus radicale de ses potentialités. La volonté de

reconstituer, contre l'intrusion de l'État, une sphère « intime », une sphère de « vie privée », ne conduit pas à un discours antitechnologique ; elle n'engendre pas la tentation réactionnaire de revenir en arrière, de se retirer du monde technologique ; au contraire, elle donne naissance à un discours et à une pratique qui appellent à encore plus de technologie, plus de maîtrise technique. (Je montrerai plus loin en quoi cette problématique de l'anonymat constitue un lieu d'invention politique très important.)

Exigence démocratique et logique d'État

La défense des libertés civiles ne se limite pas aux questions de la vie privée et de la capacité à créer des sphères dont le regard de l'État serait exclu. Les luttes de Snowden, Assange et Manning se déroulent parallèlement sur un autre front : celui des relations, et, au fond, de l'éventuelle contradiction, entre la logique de l'État et l'exigence démocratique. Ici, Snowden n'est pas le personnage central. Ce sont les révélations de Chelsea Manning et l'action de Julian Assange à travers WikiLeaks qui occupent une place essentielle.

Les démarches d'Assange, de Manning et de WikiLeaks engagent en effet une confrontation avec une notion finalement assez rarement mise en question, celle de « secrets d'État ». L'enjeu consiste à imposer la perception selon laquelle est problématique l'existence, au sein des États, d'une sphère secrète. Manning et Assange ont posé la question de ce que l'on pourrait appeler la case noire des États. Ils ont refusé d'accepter comme évidente l'idée qu'il serait légitime que tout ne soit pas transparent dans un État, c'est-à-dire qu'existe une sphère dissimulée à l'intérieur de laquelle circulent des informations, où sont prises des décisions, sans que les citoyens en aient jamais connaissance. C'est notamment, on le voit, la question de la diplomatie, des services secrets, de la stratégie militaire ou industrielle, de la guerre, qui se trouve ici directement posée.

L'importance (et la grandeur) de WikiLeaks s'enracine dans la radicalité de sa ligne politique et théorique, dans sa manière d'aborder le problème des rapports entre secret, droit de savoir et transparence démocratique. L'analyse de Julian Assange repose d'abord sur l'idée selon laquelle la catégorie de « secret », et donc le droit que s'arrogent les États de retirer des informations de la circulation publique, constituent un dispositif qui permet de dissimuler des actions criminelles commises par les services de l'État, ou des actes illégaux commis par des acteurs privés dont l'État a connaissance, mais dont il estime préférable qu'ils ne soient pas divulgués et portés à la connaissance de tous. Faire « fuiter » ces informations représente, selon Assange, une exigence démocratique dans un État de droit qui invoque le principe d'égalité devant la justice. Julian Assange déclare ainsi dans un entretien : « Vous devez désormais vous représenter l'État comme une sorte de boîte où des informations entrent et d'autres sortent. À l'intérieur de la boîte, certaines informations sont soigneusement cachées ; il est probable que celles-ci concernent des abus de pouvoir, des injustices, des affaires de corruption. Aussi, si les citoyens veulent exercer un contrôle démocratique sur leurs États, il faut qu'ils sachent ce qu'il y a dans la boîte. En d'autres termes, en démocratie, la boîte de l'État devrait être quasi transparente³. »

L'analyse d'Assange est importante et novatrice, parce qu'elle ne se limite pas à une

réflexion sur les illégalismes d'État et la nécessité de révéler les défaillances cachées de l'administration. Elle est plus radicale – et, en ce sens, plus belle –, puisqu'elle porte sur *l'idée même de secret d'État*.

Il existe en effet une tendance spontanée des États, et même des États démocratiques, à organiser, en leur sein, une sphère non démocratique, non publique, non contrôlée ni contrôlable. Les hommes d'État, et souvent aussi les citoyens, sont convaincus de la nécessité de ce dispositif, du caractère impératif de l'existence de sphères d'action, de négociation, de décision, au sein desquelles règnent le secret et un principe de non-publicité : la raison d'État, la diplomatie, les marchandages, nécessiteraient la discrétion ; les décisions d'intervention des services secrets ou les stratégies militaires ne sauraient elles non plus, par essence, être exposées au public ; etc.

C'est cette croyance, très fortement ancrée dans les *habitus* des hommes et des femmes de l'appareil d'État, que Julian Assange entend déconstruire, et c'est cette sphère non démocratique des États démocratiques qu'il travaille, très activement, à démanteler. Son action engage dès lors une redéfinition de la notion d'État, de la conception des rapports entre les citoyens et l'administration, ainsi que du mode de fonctionnement des relations internationales et des rapports entre États.

Pour Assange, la notion de « secret d'État » constitue d'abord un leurre. Elle sert à faire croire que certaines informations ne seraient accessibles à personne. Or tout secret circule, est partagé – en sorte que ce que l'on appelle un « secret » représente en fait une information publique mais dont le public est restreint par des frontières institutionnelles, étatiques ou arbitraires (l'interconnaissance, les ragots, etc.). Un secret d'État est une information publique mais cachée, une information publique à l'intérieur d'un groupe restreint et, dans le même temps, dissimulée à d'autres. Cette notion sert donc, d'abord, à *instituer des frontières dans la légitimité de l'accès à l'information*⁴.

Cette organisation de la circulation restreinte des informations fonctionne comme un dispositif de dépossession. Elle crée un déséquilibre entre les gouvernants et les gouvernés, et instaure une autonomie de la logique étatique par rapport au public qui est, dans son principe même, incompatible avec l'idée démocratique. L'appareil d'État possède une connaissance dont est structurellement dépourvu le public, ou, mieux, dont il organise l'ignorance par le public. Les fondements et les motifs des décisions politiques échappent ainsi au contrôle démocratique. La privatisation de l'information enlève aux gouvernés la capacité de contrôler les gouvernants. Elle fonctionne comme un principe assujettissant – qui maintient le peuple en état de minorité et d'hétéronomie.

Sans doute est-il difficile de concevoir quelle forme pourrait revêtir un État parfaitement transparent – sans secret, sans boîte noire, sans dissimulation, etc. Nous avons tellement l'habitude d'associer État et secret que la transparence de la sphère politique et décisionnelle nous apparaît comme un irréalisable. Pourtant, on pourrait à l'inverse percevoir la transparence totale comme une condition *évidente* pour tout régime démocratique. C'est d'ailleurs une chose étrange, et qui appellerait réflexion, que nous acceptions si facilement que l'instauration d'un régime démocratique nécessite, malgré tout, le maintien d'une sphère non démocratique – comme si la promesse démocratique devait nécessairement rester incomplètement réalisée et être contenue et entravée.

WikiLeaks s'insurge contre la présupposition selon laquelle un État démocratique devrait accepter des sphères non démocratiques, hors du droit, où l'arbitraire régnerait. L'association créée en 2006, qui reprend à son compte le slogan : « Vie privée pour les faibles, transparence pour les puissants », entend ainsi fournir un cadre sécurisé dans lequel les citoyens peuvent déposer des informations, c'est-à-dire révéler au public ce qui est ordinairement caché. WikiLeaks garantit l'anonymat de ses contributeurs et veut créer une interface entre lanceurs d'alerte, journalistes et public⁵. Il s'agit de contribuer à rendre les États transparents en encourageant les fuites. Il est d'ailleurs intéressant de noter que l'on trouve chez certains théoriciens ou activistes de cette mouvance l'idée que la simple existence de WikiLeaks fonctionne comme un dispositif de moralisation des États (ils reprennent et transforment alors en phénomène positif la description critique proposée par Foucault du panoptisme comme système qui discipline les corps et les âmes de celles et ceux qui sont potentiellement soumis à son regard et à sa surveillance).

Les fuites les plus retentissantes diffusées par WikiLeaks ont concerné à la fois des secrets d'État et des activités criminelles des autorités. Elles eurent lieu en 2010-2011 et furent rendues possibles par l'action de Chelsea Manning. Chelsea Manning était analyste militaire. Elle est connue pour avoir transmis à WikiLeaks des documents classifiés. Ses révélations, d'une ampleur considérable, ont mis en lumière des actes illégaux commis par l'armée américaine. La fuite la plus célèbre est la vidéo « Collateral Murder », qui montre le raid aérien du 12 juillet 2007 sur Bagdad, au cours duquel un hélicoptère américain a ouvert le feu sur un groupe de civils comprenant notamment deux reporters de l'agence Reuters. Au moins 18 personnes ont été tuées. Manning est également à l'origine de la divulgation dans la presse mondiale des « câbles diplomatiques américains », qui a rendu publique une immense partie de l'activité de la diplomatie américaine. À partir de 2010, plus de 200 000 télégrammes ont été progressivement publiés par WikiLeaks et repris par tous les médias, ce qui a permis de prendre connaissance de cette activité souterraine des États que l'on appelle la diplomatie ou les relations internationales : les négociations cachées, les luttes d'influences, les rumeurs, les mensonges réciproques, les informations dissimulées même à ses alliés, etc.

Radicaliser l'exigence démocratique

Que les révélations portent sur des activités illégales de services de l'État ou bien qu'elles concernent des activités légales mais secrètes, il s'agit, on le voit, d'utiliser Internet et la technique des fuites pour radicaliser l'exigence démocratique : le droit doit s'appliquer partout, aux gouvernants comme aux gouvernés ; le contrôle des citoyens sur leur gouvernement doit s'exercer pleinement. Dès lors, l'idée selon laquelle l'État dispose de la légitimité à prendre des décisions et à agir de façon dissimulée serait fondamentalement antidémocratique et potentiellement autoritaire. Snowden a exprimé cette conviction à propos des programmes d'espionnage dont il a révélé l'existence : « Le maintien des programmes secrets représente un plus grand danger que leurs révélations. Ce type de programmes d'espionnage monté dans le secret, hors du contrôle du public, n'a pas de légitimité, et c'est le problème. C'est une dangereuse normalisation d'un mode de gouvernance "dans l'obscurité" où des décisions ayant d'énormes conséquences publiques sont prises sans aucune participation du public⁶. »

Avant de poursuivre, on pourrait souligner que, à bien des égards, l'hostilité

véhémente des États et la réaction quasi hystérique des gouvernants à WikiLeaks s'expliquent par la blessure narcissique que l'activité de cette organisation inflige aux hommes et aux femmes d'État. On ne mesure sans doute pas à quel point découle, pour ces derniers, une sorte de jouissance du fait d'avoir accès à des informations dont le public, ainsi constitué en masse ignorante, est privé : c'est toute une image de soi comme être privilégié, lucide, qui a accès à ce qui est rare, à ce dont les citoyens ordinaires sont exclus, qui structure le rapport à eux-mêmes de celles et ceux qui sont intégrés dans l'appareil d'État. C'est l'une des rémunérations symboliques les plus fortes que l'État procure à celles et ceux qui le servent. Or l'action de WikiLeaks a pour conséquence de ruiner ce privilège de classe. Toute la doctrine de ce site vise à déposséder les membres de l'État de ce qui est peut-être le plus précieux pour eux socialement : la capacité de regarder les autres comme ignorants. Aussi est-ce à leurs yeux une agression insupportable qui est ici accomplie, d'où la violence de leurs réactions. Au fond, cela n'est pas si différent de la réaction de la bourgeoisie aux politiques qui encouragent l'accès des classes populaires aux musées, aux concerts de musique classique, c'est-à-dire à des espaces qui lui étaient auparavant symboliquement réservés. Être dépossédé du monopole de l'accès à des biens rares constitue l'un des phénomènes de la vie sociale qui suscitent les affects les plus violents.

Abolir toute obscurité interne à l'État ; rendre transparents le gouvernement, son fonctionnement, les fondements de ses décisions ; en finir avec la notion de secret d'État : tels sont les axes des nouvelles luttes qui émergent dans la sphère contemporaine, dans le sillage des activités de Snowden, Assange, Manning.

Il existe évidemment des nuances, des différences, peut-être même des oppositions, entre Snowden, Assange et Manning, et, plus largement, entre tous les acteurs de cet espace de réflexion et d'action militante. Par exemple, les déclarations de Snowden laissent parfois penser que, pour lui, le problème essentiel que les programmes de surveillance s'enracine dans le fait qu'ils ont été mis en place sans le contrôle du public, quand la décision aurait dû appartenir aux citoyens, alors que Julian Assange met plus radicalement en cause la *légitimité même* de ces programmes.

Mais, quelles que soient les divergences, il n'en demeure pas moins qu'il est possible de dégager une ligne directrice commune à ces combats. C'est celle d'une réactualisation, à l'ère d'Internet, de l'exigence démocratique, et peut-être même d'une radicalisation de celle-ci. Snowden, Assange, Manning réactivent les luttes politiques et juridiques qui se déroulent, depuis le XIX^e siècle, contre l'arbitraire d'État. L'interrogation sur la vie privée et la surveillance, sur les actes illégaux commis par les autorités, sur les secrets d'État, se nourrit d'une ambition démocratique. Il s'agit de reconquérir les protections de la sphère individuelle contre l'intrusion des États et, d'autre part, d'étendre le contrôle des gouvernés sur les gouvernants en récusant le fait que le champ politique fonctionne de plus en plus au secret et s'autorise à prendre des décisions à l'abri du regard des citoyens.

1. Cité par Glenn Greenwald, *Nulle part où se cacher*, Paris, JC Lattès, 2014, p. 43-44.

2. Ce sont des expressions de Snowden. Cf. Antoine Lefébure, *L'Affaire Snowden*, Paris, La Découverte, 2014, p. 30.

3. Julian Assange, « Internet est devenu le système nerveux de nos sociétés », *Philosophie Magazine*, juin 2013.

4. Julian Assange, avec Jacob Appelbaum, Andy Müller-Maguhn et Jérémie Zimmermann, *Menace sur nos libertés*,

Paris, Robert Laffont, 2012.

5. Julian Assange *et al.*, *Menace sur nos libertés*, *op. cit.*, p. 21.

6. Cité par Antoine Lefébure, *L’Affaire Snowden*, *op. cit.*, p. 55.

Le démantèlement du droit

En posant la question de la défense des libertés civiles, et, plus généralement, en attirant l'attention sur la nécessité de préserver l'ordre du droit et les fondements de la constitution libérale contre les tendances de plus en plus marquées des gouvernements à en démanteler la structure, Snowden, Assange et Manning se trouvent au cœur d'un certain nombre d'interrogations contemporaines. Leurs combats s'inscrivent dans le champ des réflexions qui, à l'échelle internationale, affrontent le problème des transformations des cadres juridico-politiques qui se sont produites après les attentats du 11 septembre 2001. La « lutte contre le terrorisme » et l'ambition de « protéger la sécurité nationale » ont engendré une fragilisation croissante des cadres constitutionnels. Les programmes d'espionnage de la NSA et la protection des « secrets d'État » s'inscrivent dans la même série de phénomènes que, parmi d'autres, le camp de Guantánamo, les bases secrètes de la CIA, l'arrestation et la détention sans inculpation d'individus qualifiés par le *Patriot Act* de « combattants ennemis ». Ces réalités matérialisent une logique de plus en plus régulièrement à l'œuvre : la tendance des États à créer du hors-droit et à multiplier les dispositifs d'exception.

Ainsi, dans son livre *État d'exception*, Giorgio Agamben analyse les législations antiterroristes édictées par les États-Unis après le 11 septembre et les opérations de suspension du droit régulier ou de diminution des protections juridiques. Il décrit par exemple comment le droit inclut sa propre suspension dans « le *military order* édicté par le président des États-Unis le 13 novembre 2001, qui autorise l'*indefinite detention* et le procès devant des *military commissions* (à ne pas confondre avec les tribunaux militaires prévus par le droit de la guerre) des non-citoyens suspectés d'être impliqués dans des activités terroristes. La nouveauté de l'ordre de Bush est d'annuler radicalement tout statut juridique de l'individu, en créant ainsi un être juridiquement innommable et inclassable. Les talibans capturés en Afghanistan non seulement ne jouissent pas du statut de « prisonniers de guerre » selon la convention de Genève, mais pas non plus de celui d'inculpés selon les lois américaines. Ni prisonniers, ni accusés, mais seulement *detainees*, ils sont l'objet d'une pure souveraineté de fait, d'une détention indéfinie, non seulement au sens temporel, mais quant à sa nature même, car totalement soustraite à la loi et au contrôle judiciaire¹ ».

La scène politique contemporaine serait marquée par un processus au cours duquel les États contribueraient à fragiliser les cadres qui protègent nos vies de l'arbitraire du pouvoir. Ils s'autoriseraient à les suspendre, à créer des individus déchus de droits, voire déchus de nationalité, et à défaire ainsi l'effectivité des règles dont l'existence fonde pourtant l'idée même des constitutions libérales.

Judith Butler évoque elle aussi, dans *L'État global*, la manière dont, aujourd'hui, les États privent les sujets des garanties juridiques : « À n'en pas douter, une raison de la montée de l'intérêt pour les travaux de Carl Schmitt et même ceux de Giorgio Agamben a été l'idée que les constitutions portent en elles-mêmes les droits du souverain à suspendre les protections constitutionnelles. Cela va à l'encontre de certaines façons de raconter l'histoire de la naissance du constitutionnalisme démocratique, où l'on atteint la

souveraineté par des formes contractuelles de gouvernement parlementaire. La lecture que fait Agamben de l'état d'exception, notamment, fait clairement écho à l'opération de pouvoir que nous avons vue dans la suspension des droits constitutionnels à un jugement, et dans l'emprisonnement de populations au nom de la sécurité nationale². »

Judith Butler développe cette analyse dans son livre *Precarious Life*, où elle consacre un chapitre à la question de la « détention indéfinie » (*indefinite detention*)³. Pour elle, les conditions de détention organisées sur le camp de Guantánamo, c'est-à-dire l'instauration de la possibilité d'une détention indéfinie, décidée par le pouvoir exécutif sans contrôle de l'autorité judiciaire (et donc sans possibilité pour le détenu de faire appel, puisqu'il n'est formellement accusé de rien), représentent une innovation légale dont il faut saisir la portée. Ce dispositif doit être le point de départ d'une réflexion sur la reconfiguration du pouvoir d'État, de la souveraineté et de la gouvernementalité dans la période contemporaine.

L'idée d'une guerre contre le terrorisme et l'invocation de l'existence d'individus dangereux et menaçant la sécurité nationale sont utilisées par les États, en particulier les États-Unis, comme des instruments pour suspendre l'application de l'ordre juridique traditionnel afin d'accroître le caractère souverain de leur exercice du pouvoir. Les détenus de Guantánamo (la dénomination de « prisonniers » ne leur est pas accordée afin d'éviter qu'ils ne puissent réclamer les droits dont bénéficient les prisonniers ordinaires aux États-Unis) ne sont pas soumis à un pouvoir judiciaire. C'est le pouvoir exécutif qui assure la régulation de leur sort : c'est l'administration qui décide si oui ou non ils seront jugés ; et l'administration a clairement fait savoir que, même en cas d'acquiescement, elle se réserve le droit de ne pas les libérer si elle continue de les estimer dangereux. Guantánamo est donc un lieu extrêmement spécifique dans les démocraties contemporaines, puisque, ici, la force de la Loi ne s'applique pas : le pouvoir exécutif se délie des contraintes constitutionnelles censées l'encadrer et ne reconnaît plus l'autorité des tribunaux. L'État se donne la possibilité de ne pas obéir au pouvoir judiciaire. L'économie contemporaine du pouvoir est caractérisée par le fait que l'État invoque des impératifs stratégiques pour suspendre la loi, en différer l'application et priver certains individus des protections qu'elle offre.

Ces analyses visent à dégager les transformations qui affectent notre présent, notre situation dans ce présent, et notamment la nature des relations qui nous lient à l'État et nous constituent comme sujets. Elles cherchent à comprendre comment se met en place une nouvelle économie du pouvoir, une nouvelle figure du sujet de droit et du citoyen. Elles mettent en évidence le fait que nous assistons, aujourd'hui, à une redistribution de la fonction souveraine et de la notion de souveraineté dans son rapport au droit. Dans l'analytique politique traditionnelle, en effet, le pouvoir souverain se définit comme pouvoir de la Loi, instance qui tire son autorité de la formulation d'un ensemble de lois et de leur application par la police et la justice. Or, dans les États contemporains, la souveraineté fonctionne différemment. Elle ne se manifeste plus dans l'application de la loi. Elle s'exprime, au contraire, dans le moment de sa suspension. L'État affirme sa souveraineté en affirmant son droit de ne pas obéir au droit. Judith Butler le formule ainsi : ce n'est pas tant le souverain qui suspend la Loi ; c'est l'acte de suspension de la Loi qui crée le caractère souverain du pouvoir d'État⁴.

C'est dans ce contexte général, cet espace contemporain d'interrogations et d'inquiétudes, que s'inscrivent les révélations de Snowden, d'Assange et de Manning : les questions portant sur la vie privée, la surveillance, la dissimulation des secrets d'État représentent l'un des terrains sur lesquels se déroule la bataille pour la défense des droits individuels et des grands principes juridiques contre la tendance des États à les mettre en péril. C'est l'interprétation qu'en a proposée explicitement Noam Chomsky : les juristes de la Maison-Blanche sont en train de démolir les fondements de nos libertés civiles. Snowden, Assange et Manning auraient contribué à alerter le public sur cette dislocation progressive des cadres juridiques, et leurs révoltes encouragent des mobilisations collectives destinées à rappeler les États à l'ordre de la Loi et de la Constitution⁵.

1. Giorgio Agamben, *État d'exception*, Paris, Seuil, 2003, p. 12-13.

2. Judith Butler, *L'État global*, Paris, Payot, 2007, p. 37-38.

3. Judith Butler, *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence*, Londres et New York, Verso, 2004.

4. *Ibid.*, p. 66.

5. Noam Chomsky, « Edward Snowden, the World's "Most Wanted Criminal" », <http://www.truth-out.org/opinion/item/24071-noam-chomsky-edward-snowden-the-worlds-most-wanted-criminal>.

Politique, souveraineté, exception

Les analyses de Judith Butler, de Giorgio Agamben ou de Noam Chomsky sur l'économie du pouvoir et de la souveraineté portent sur un contexte particulier : l'évolution des États depuis le 11 septembre 2001. Leur intérêt, pourtant, ne doit pas être réduit à cette situation historique. Ces textes s'inscrivent au contraire dans une démarche générale de redéfinition du rapport qu'une partie de la théorie contemporaine entretient avec le problème de la Loi, de la démocratie, de l'État. Ils exemplifient les manières dont les notions de Loi, de citoyenneté sont aujourd'hui problématisées.

Je voudrais restituer ce langage et montrer en quoi il oriente notre compréhension du droit, c'est-à-dire notre manière de nous penser nous-mêmes par rapport à l'État. Car il me faudra ensuite expliquer comment ces figures que sont Snowden, Assange et Manning ouvrent la voie à une reformulation du langage de la philosophie politique critique. En d'autres termes, lorsqu'on intègre leur geste dans le combat général, de forme traditionnelle, pour la défense des libertés, comme presque tout le monde le fait et comme eux aussi le font, d'ailleurs, on en perd de vue la spécificité : on occulte la singularité des questions qu'ils adressent, de fait, à l'État, à la Loi, à la Nation, et la façon dont elles doivent nous permettre de penser autrement à la fois le jeu de ces dispositifs et la possibilité de nous en libérer.

Incomplétude

La théorie critique est toujours ancrée dans le présent. Ses formulations portent les traces du moment de sa genèse – et ces traces ne sauraient être perçues comme des défauts ou des symptômes d'un manque d'élaboration. Elles forment au contraire la manifestation sensible d'une intention essentielle : celle de lier l'activité conceptuelle à la question du présent, celle de toujours regarder vers les zones troubles du présent et de les considérer comme les lieux à partir desquels il sera possible de forger des instruments pour penser autrement et élaborer de nouveaux langages d'observation.

La direction prise par tout un pan de la théorie dans son rapport au droit et à l'État s'explique en grande partie par les transformations des contextes politiques et historiques qui se sont accentuées depuis le début des années 2000. Ces transformations ont influencé l'analytique critique, sa manière d'interroger le droit, c'est-à-dire de désigner ce qu'il y a de problématique dans l'ordre juridico-politique. Les processus de dislocation du droit ou de prolifération d'espaces de hors-droit qui se sont produits au prétexte de la « guerre contre le terrorisme » qualifient, certes, des mouvements qui se sont intensifiés à la suite du 11 septembre 2001. Mais ils ont constitué le point de départ de l'élaboration d'une nouvelle analytique du droit en général, d'une nouvelle technique pour en saisir la positivité et en dégager les limites. Ces modifications ont attiré l'attention sur les phénomènes de hors-droit, sur l'exception, sur ce qui échappe au droit dans le droit. La critique contemporaine a récupéré ces phénomènes et les a placés au centre de ses investigations.

La critique de l'État et de la souveraineté s'articule ainsi à la notion d'incomplétude. Elle place au cœur de son interrogation l'idée selon laquelle l'ordre du droit est

consubstantiellement lié à du hors-droit. Contrairement à ce que l'on pourrait penser, le hors-droit (c'est-à-dire l'arbitraire du pouvoir, le rapport de force non régulé) ne se situe pas à côté du droit – comme quelque chose qu'il n'aurait pas encore intégré dans son activité régulatrice – ni ne constitue un « avant » du droit jamais totalement éradiqué. Il s'agit d'une production du droit, d'un lieu inscrit dans le droit et institué par le droit : c'est une situation de pouvoir qui est appelée et construite par la logique du droit elle-même. La critiquabilité des systèmes juridiques des démocraties libérales s'enracine dans le fait qu'ils aménagent constamment des trous juridiques. L'ordre étatique ne cesse de faire fonctionner des opérations de dépossession, de discrimination ou d'exclusion. C'est sur ces situations que la critique se concentre, et c'est d'elles qu'elle fait le point de départ de ses analyses.

Exception

L'envers du droit inhérent au droit prend la forme, chez Agamben, de l'« état d'exception ». Dans ses ouvrages *Homo Sacer* et *État d'exception*, il s'attache ainsi à montrer comment les démocraties libérales sont consubstantiellement indexées à un type de souveraineté paradoxal, puisque y est discrétionnairement laissé au souverain le droit de suspendre le droit. Le récit traditionnel insiste sur l'idée selon laquelle le pouvoir politique fonde sa légitimité sur le fait qu'il repose sur un ensemble de lois, de normes, de règles constitutionnelles. Mais, souligne Agamben, la structure juridique qui encadre le pouvoir souverain et le soumet à des règles ne s'applique jamais totalement. Elle connaît des exceptions. Le souverain se définit par une capacité singulière : celle de s'autoémanciper du droit. Il dispose d'un statut exceptionnel qui lui permet de définir ce qu'est l'exception et d'invoquer ensuite cette exception pour suspendre l'ordre juridique ou créer des situations qui lui échappent et auxquelles il ne s'applique pas – Guantánamo en est un exemple. Le souverain peut invoquer certains impératifs pour s'affranchir des contraintes juridiques régulières et produire des décrets qui auront force de loi sans que l'on puisse identifier d'où leur vient cette légalité, puisque les cadres légaux ont été suspendus. Il dispose du droit de décider de l'état d'exception, de la possibilité, à un moment donné, de suspendre le droit au nom de la protection et de l'autoconservation du corps politique et social.

Selon Agamben, l'architecture libérale est marquée par cette ambivalence : les gouvernements ont le droit de se situer hors du droit, de se soustraire à l'obligation de la Loi. De surcroît, la décision de décréter l'état d'urgence (les motifs légitimes pour le faire) ne peut jamais, par définition, être codifiée juridiquement, puisqu'elle doit répondre à des situations particulières et imprévisibles. Dès lors, l'ordre du droit ne vient pas fonder un *nomos* opposé à une anomie préexistante. Il est incomplet. Il est lui-même structuré par une fragilité interne et une « zone anomique ». Le droit ne vient pas garantir un ensemble de protections contre l'arbitraire du souverain, puisque, arbitrairement, le souverain peut s'en affranchir.

La possibilité de l'état d'exception se situe au centre de l'architecture du pouvoir politique. De ce fait, elle ruine la valeur de la construction sur laquelle se fonde le système juridique de l'Occident, puisque le droit, la Loi, l'État ne représentent pas le règne de la règle contre le chaos, mais sont au contraire structurellement fondés sur et traversés par des situations d'indétermination, d'indécidabilité et d'arbitraire – ce qui, en un sens, les

vide de leur signification¹. C'est jusqu'à la différence entre les démocraties libérales et d'autres régimes politiques qui devient floue. Même dans les démocraties libérales, le souverain conserve une capacité à agir de façon arbitraire, hors la loi, c'est-à-dire à s'émanciper des contraintes du droit et à créer des situations où le droit ne s'applique pas – ce qui peut prendre une forme aussi bien positive, comme le droit de grâce², que négative, comme l'instauration dans les aéroports internationaux français de zones d'attente où sont retenus les étrangers qui demandent le statut de réfugié³. En d'autres termes, la frontière entre absolutisme et démocratie, entre État de police et État de justice, entre État discrétionnaire et État de droit, entre norme et fait, s'en trouve brouillée, voire effacée⁴.

Apatrides

L'analyse proposée par Giorgio Agamben part donc bien de la prise en compte de réalités qui se situent en dehors du droit – de situations ou de processus négatifs par rapport à l'ordre régulier du droit et de la Loi. L'ordre juridico-politique est critiquable parce qu'il contient les notions d'exception, d'urgence, de nécessité, qui le défont de l'intérieur et en ruinent l'architecture et la prétention.

Pour montrer comment ce type d'investigation caractérise une large partie de l'approche contemporaine de la politique, je voudrais prendre un deuxième exemple : les textes de Judith Butler sur l'État-nation, la citoyenneté, la souveraineté, etc. Dans *Vers la cohabitation*, elle propose une investigation critique de ces dispositifs, de leur fonctionnement et de leurs effets. Et, justement, il est frappant de constater qu'elle place au cœur de cette dernière la catégorie de « dépossession ». La critique du droit qu'elle formule vise à saisir les procédures d'exclusion à l'œuvre dans le droit – c'est-à-dire à mettre en lumière la façon dont le droit produit du hors-droit ou, mieux, des situations dans lesquelles des individus, des groupes, des minorités sont dépourvus de protections juridiques. La critique de la forme État-nation se fait à partir d'une concentration du regard sur les catégories d'exilés, d'apatrides, de réfugiés : « La condition des apatrides et des réfugiés est essentielle pour ma compréhension des droits de l'homme et de la critique de l'État-nation, de l'emprisonnement et de la détention, de la torture et de sa ratification par le droit ou une politique⁵. »

Selon Butler, la construction des États-nations, et donc des États de droit, engage toujours l'exclusion de populations hors de l'État-nation. Tout État-nation, en tant qu'il est hanté par une certaine idéologie nationale ou de l'identité nationale, tend à créer des groupes d'individus expulsés parce qu'ils ne correspondraient pas à l'idée de la Nation, à son unité, à sa définition, et donc à les priver des protections juridiques dont les États sont censés être les garants : ce sont les réfugiés, les exilés, les apatrides. Prolongeant et développant la position d'Hannah Arendt, Butler montre que l'histoire des États-nations depuis le XIX^e siècle est inséparable d'expériences de dépossession, d'expulsion, d'internement. Si le problème des apatrides et des réfugiés est récurrent au XX^e siècle, c'est parce qu'il s'agit du siècle du triomphe de la forme État-nation. Judith Butler écrit qu'Arendt insiste sur « la nécessité de réfléchir à ce problème des réfugiés et des apatrides comme à un problème lié, de manière réitérée, aux États qui sont construits sur le modèle de l'État-nation. On serait en droit de se demander à quoi pourraient ressembler des États

qui ne seraient pas des États-nations, s'il est vrai que les États-nations ne peuvent subsister sans susciter des masses de minorités apatrides, si le problème est structurel ou historique, ou même les deux⁶ ».

Ici encore, la critique du droit s'articule à la prise en compte des exclusions qu'il produit. Le caractère problématique de l'existence des États-nations s'enracine dans le fait que leur formation engendre *eo ipso* la constitution d'une masse de minorités apatrides. Certes, la constitution d'un État-nation dote certains individus du statut de citoyen. Mais cette opération d'inclusion n'est jamais totale. Elle est limitée. Elle a une face nocturne et est inséparable d'une opération d'exclusion de celles et ceux qui ne sont pas reconnus comme membres de la Nation, qui se trouvent alors rejetés dans une situation de déchéance et soumis à des pouvoirs violents et arbitraires (confinement, expulsion, etc.).

La catégorie d'« exception » et la catégorie d'« apatride » occupent une position analogue. À la limite, on pourrait dire que l'une et l'autre désignent le même phénomène, mais dégagé selon des perspectives différentes. Dans les deux cas, le diagnostic posé est identique : *le droit est intrinsèquement lié à du hors-droit*. Dans le premier cas, ce hors-droit est saisi à l'intérieur de l'ordre du droit (l'exception), alors que, dans le second, il l'est à l'extérieur de celui-ci (les déchus de droits). Mais, dans les deux démarches, et c'est ce qui m'importe, la structure de l'analyse reste la même : c'est à partir d'un hors-droit que l'on interroge le droit. La critique part de ce qui est exclu pour interroger l'inclusion et le principe de l'inclusion ; elle saisit ce qui est dehors pour interroger le dedans ; c'est en partant de l'apatridie que l'on ouvre la voie à une critique de l'État-nation ; c'est en analysant l'exception que l'on se propose de dégager la logique invisible, et l'impossibilité, de la règle de droit.

1. Giorgio Agamben, *Homo Sacer*, Paris, Seuil, 1997.

2. Jacques Derrida, *Séminaire sur la peine de mort*, Paris, Galilée, 2012, p. 128-133.

3. Giorgio Agamben, *Homo Sacer*, *op. cit.*, p. 186-187.

4. Giorgio Agamben, *État d'exception*, *op. cit.*, p. 102.

5. Judith Butler, *Vers la cohabitation*, Paris, Fayard, 2013, p. 37.

6. *Ibid.*, p. 225.

II

Défier la loi

La critique contemporaine du droit et de la politique est subtile et radicale. Les situations d'exclusion, d'inégalité, de discrimination ou de dépossession placées au cœur de l'analyse ne sont pas, en effet, conceptualisées comme des « défauts » ou des « défaillances » de l'ordre du droit. Elles ne sont pas caractérisées comme des « dysfonctionnements » qu'il serait possible de corriger en étendant, en complétant ou en systématisant la logique juridique telle qu'elle est déjà constituée. Ces zones de hors-droit et les opérations qui président à leur instauration sont au contraire désignées comme consubstantielles à l'ordre du droit. Elles résultent de sa logique même, de son action. Par conséquent, la critique du droit proposée ici appelle à une redéfinition du système juridico-politique tel que nous le connaissons. Il ne s'agit pas de le corriger. Il ne s'agit pas de demeurer dans l'horizon des constitutions libérales ou de trouver des moyens d'accomplir leurs promesses en réduisant au minimum leurs incomplétudes. La critique ne ratifie pas cet ordre-là. Elle montre au contraire que l'édification d'un régime politique qui ne déboucherait pas sur la production d'apatrides et de réfugiés, ou sur l'instauration d'une zone grise d'indécidabilité appelée « exception », nécessite d'imaginer un nouveau dispositif juridique. Cela aboutit par exemple chez Judith Butler à une réflexion sur la forme fédération comme organisation alternative à la forme État-nation.

Cependant, la radicalité de telles analyses ne saurait masquer le fait qu'est implicitement à l'œuvre, ici, une certaine ratification de l'ordre du droit. Une adhésion sous-jacente aux catégories de l'ordre juridique conditionne et fonde ces approches. Car, après tout, la démonstration consiste toujours à présenter l'État de droit et la loi comme des cadres protecteurs, positifs, valorisés, et ce qui y échappe comme marqué négativement. Ce qui est problématique dans le droit, c'est l'exception qui met en échec le fonctionnement réglé des normes juridiques ; ce qui est problématique dans l'État-nation, c'est l'exclusion et la dépossession qu'il fabrique, la création de groupes d'apatrides et de réfugiés. Bref, dans ce langage analytique, la critique de l'ordre juridique ou politique se concentre sur les failles internes ou externes de cet ordre, sur les moments où il se défait, sur les lieux d'où il se retire, etc.

Ce que nous sommes

Mais ce qui me semble donc complètement perdu ici, c'est la possibilité d'une critique du droit dans sa positivité. C'est la raison pour laquelle il me paraît à la fois possible et nécessaire de radicaliser la critique contemporaine afin d'interroger les catégories de l'ordre juridique et de la politique elles-mêmes. L'objectif serait alors non pas de se concentrer sur ce que le droit exclut ou sur les situations où il ne s'applique pas, mais de dégager ce qu'il est en tant que tel, sa nature et la définition de ce qu'il inclut. Il s'agirait de prendre pour objet non pas l'apatridie, mais la citoyenneté, non pas l'état d'exception, mais la règle et le fonctionnement normal de l'État de droit.

Je voudrais ici essayer de contribuer à l'élaboration d'une critique des opérations du droit et de l'ordre politique qui prendrait pour objet les notions de citoyen, d'État, de Loi, etc. Il me semble en effet que, en n'interrogeant pas ces dispositifs, en les érigeant même en références par rapport auxquelles est pensé ce qui est « négatif », la critique contemporaine fait comme s'il s'agissait de catégories non problématiques, transparentes à

elles-mêmes, qui n'appelleraient pas investigation et ne seraient pas traversées par des opérations de pouvoir. Or il faut, à l'inverse, rendre problématique la question de savoir ce que signifie être un sujet de droit, ce que veut dire être soumis à l'ordre de la Loi, ce qui est impliqué dans le fait d'être qualifié par le statut de citoyen, quels modes de subjectivation ces cadres imposent. Si nous voulons comprendre ce que nous sommes, les opérations de pouvoir qui s'appliquent à nous, les régulations qui nous définissent et délimitent ce que nous pouvons être, nous avons besoin d'une théorie qui nous permette d'appréhender ce que c'est qu'être un sujet de droit, à quelle violence nous sommes soumis en tant que citoyens, en tant que membres d'un État, en tant que sujets de la Loi. Quelles opérations sont à l'œuvre dans le fait d'être inclus sous l'ordre juridique, dans le fait d'*appartenir* à une nation ?

Évidemment, poser de telles questions ne signifie pas mettre sur un même plan la position de citoyen et celle d'apatride, ou les modes de gouvernement arbitraires et les modes de gouvernement réguliers. La critique du droit que je propose ne suppose en rien de procéder à de telles opérations de neutralisation des différences. Envisager une critique intégrale, radicale, ne signifie pas mettre au même niveau le droit et le hors-droit. En voulant entreprendre une critique de l'État de droit ou de la citoyenneté dans leur positivité, je n'entends pas dire qu'il y aurait en quelque sorte autant de violences, autant de limitations inscrites dans l'État de droit que dans l'État policier, dans la citoyenneté que dans l'exil, et que les deux conditions seraient aussi problématiques l'une que l'autre. Je suis évidemment d'accord avec l'idée selon laquelle le droit, la Loi, la Constitution incarnent des protections dont la privation et la suspension représentent une dépossession. Mais, dans le même temps, cette perception ne doit pas conduire à ratifier les valeurs de l'ordre du droit, à empêcher de mener une investigation critique sur le type de subjectivité qui découle du fait d'être inscrit dans un État. Sinon, la critique tend à installer une certaine forme d'étatisme dans la pensée, une certaine ratification de la logique du droit et de la citoyenneté. Or le projet d'une critique de l'État, de l'ordre juridique, des cadres de la politique doit être conservé et affirmé : il doit nous permettre de dégager les opérations de pouvoir et les formes de violence qui s'exercent, de façon dissimulée, à travers ces dispositifs, et, ainsi, nous donner les moyens de confronter ces formes aux exigences de la démocratie et de la liberté afin d'ouvrir un nouvel horizon politique, plus émancipateur et plus protecteur¹.

La thèse que je voudrais avancer est que, précisément, les actes et la vie de Snowden, d'Assange et de Manning interrogent, dans leur forme et leur déploiement mêmes, l'ordre du droit et l'architecture des démocraties libérales. Autrement dit : dans les luttes qui se déroulent autour d'eux et dont ils incarnent les figures exemplaires, il se passe autre chose qu'une volonté de rappeler les États à la Loi et aux normes constitutionnelles. Cette vision ne retient qu'un aspect de ce qui est en jeu. Elle applique à ces combats la grille d'analyse critique dominante du pouvoir et de la souveraineté, et les intègre à un champ de bataille prédéterminé. Dès lors, elle empêche de voir ce qu'il y a, ici, de nouveau, de singulier, d'inédit².

Rendre justice à ce que font Snowden, Assange et Manning, à ce qu'ils sont, nécessite de ne pas s'attacher uniquement aux enjeux de leurs protestations ou aux questions qu'ils soulèvent. Il faut regarder leurs modes de protestation : dans leur manière de se révolter, de se constituer comme sujets en lutte, ils ont mis en œuvre, pratiquement, un nouveau

rapport au droit, à l'État, à la dissidence. Ils n'ont pas repris à leur compte des formes instituées de la révolte et ne se sont pas contentés de porter, sur la scène préétablie de la confrontation publique, de nouveaux objets. Leur attaque vise la scène politique elle-même. Ils interrogent les cadres de la politique, les formes prescrites de la contestation et de l'expression – et ils opèrent, de ce fait, une contestation du dispositif de la politique démocratique tel que nous le connaissons et tel qu'il s'impose à nous. Et l'on sait qu'il est toujours beaucoup plus subversif d'interroger les dispositifs que de tenir des propos, même très radicaux, dans des dispositifs reconnus et installés. Snowden, Assange et Manning n'affrontent pas seulement les défaillances des démocraties et les processus de « démantèlement » de la règle juridique ordinaire. Ils incarnent *un défi à la Loi elle-même*. Ils cherchent à interroger ce qui demeure de non démocratique dans les valeurs et les idéaux que nous reconnaissons traditionnellement comme des symboles de la démocratie.

Une nouvelle scène politique

Pourtant, lorsqu'il s'agit de désigner les actions de Snowden, d'Assange, de Manning – mais aussi d'autres acteurs qui s'inscrivent dans leur sillage : lanceurs d'alerte, *hackers*, Anonymous, etc. –, la catégorie qui revient le plus souvent, ou qui semble immédiatement la plus appropriée, est une catégorie classique : celle de « désobéissance civile ». Certes, Snowden, Assange et Manning ont accompli des actes illégaux : ils ont téléchargé des documents secrets, ils se sont procuré des informations auxquelles ils n'étaient pas autorisés à avoir accès, ils ont contribué à rendre publics des rapports classifiés, etc. Mais l'illégalité de ces actes serait apparente. Surtout, elle n'empêcherait pas la légitimité de ceux-ci. Car leur finalité consistait à dénoncer des actions illégales de l'État : des surveillances non autorisées, des programmes illégitimes, des actes contraires aux règles de droit.

Comme l'énonce Noam Chomsky dans un dialogue avec Michel Foucault sur la justice³, la pratique de la désobéissance civile repose sur un axiome simple : ne pas accorder le monopole de ce qui est juste ou légal à ce qui est conforme à l'ordre du droit à un moment donné. L'État peut être criminel. Et désobéir à une loi peut, dès lors, être un acte légal. Mieux, si l'État se comporte d'une manière criminelle, contraire à la Constitution, il est du *devoir* des citoyens – pas seulement moral, mais surtout légal – de le stopper : « Quand j'accomplis un acte que l'État considère comme illégal, j'estime qu'il est légal ; c'est-à-dire que l'État est criminel⁴. » Chomsky évoque par exemple des actes de résistance et de désobéissance contre les guerres impérialistes, et notamment contre la guerre du Viêt-nam : « Des éléments intéressants, inscrits dans les principes de Nuremberg et la Charte des Nations unies, autorisent, en fait, je crois, *requièrent* du citoyen d'agir contre son propre État d'une manière considérée à tort comme criminelle par l'État. Néanmoins, il agit en toute légalité parce que le droit international interdit la menace ou l'usage de la force dans les affaires internationales, sauf dans des circonstances très précises dont ne fait pas partie la guerre du Viêt-nam. Dans ce cas particulier, qui m'intéresse énormément, l'État américain agit comme un criminel. Et les gens ont le droit d'empêcher les criminels de commettre leurs forfaits. Ce n'est pas parce que le criminel prétend que votre action est illégale quand vous cherchez à l'arrêter que c'est la vérité⁵. »

Interpréter les actions de Snowden, Assange et Manning comme de la désobéissance civile, cela revient à les inscrire dans la continuité des grandes luttes démocratiques des

XIX^e et XX^e siècles, du combat contre l'esclavage à celui pour les droits civils, des protestations contre la guerre du Viêt-nam aux mouvements pour le mariage homosexuel ou contre les organismes génétiquement modifiés (les faucheurs volontaires) : pour dénoncer des mesures néfastes, voire illégales de l'État, et pour en obtenir le retrait, ces trois militants se seraient, à l'image et sur le modèle de nombreux autres acteurs politiques avant eux, donné le droit de désobéir. Cette interprétation, on le voit, est d'ailleurs parfaitement cohérente avec la perception habituelle de leurs actes comme des réactions aux menaces qui pèsent sur nos libertés civiles : confrontés à une multiplication de mesures d'exception ou illégales, ils seraient intervenus pour interpeller le public et rappeler l'État à la règle de droit.

Je voudrais ici contester cette interprétation. Je ne crois pas que Snowden, Assange et Manning puissent être considérés comme s'inscrivant dans la tradition de la désobéissance civile. Il ne me semble pas pertinent de les désigner à l'aide de cette catégorie. Évidemment, il ne s'agit pas du tout de soulever un problème de « nomination ». Les questions de définition n'ont pas beaucoup d'intérêt. L'enjeu se situe ailleurs. Mon idée serait plutôt que l'écart entre les actions de Snowden, Assange et Manning et les formes de la désobéissance civile dessine le lieu critique, la ligne de fracture qui contient et permet de révéler la nouveauté de ce qui se joue à travers elles.

La désobéissance civile ne constitue pas, en effet, un mode de protestation parmi d'autres. Elle apparaît, au contraire, comme la forme de la révolte qui va le plus loin possible dans ce qui est permis, dans ce qu'autorise l'espace de la démocratie libérale tel que nous le connaissons. Parmi toutes les options disponibles pour énoncer un dissensus, pour dénoncer une loi, un règlement, etc., elle représente le geste le plus fort, souvent utilisé en dernier recours. On pourrait même dire que, en un sens, il s'agit de la pratique la plus radicalement démocratique, qui fait l'usage le plus séditieux, le plus contestataire possible des catégories de Loi, de citoyenneté, de Constitution, etc.⁶.

Dès lors, analyser en quoi et pourquoi Snowden, Assange, Manning se sont inscrits en décalage par rapport à ce dispositif ne permet pas seulement de réfléchir sur la nature de la désobéissance civile, ses impensés, ses limitations – sur ce qui, peut-être, demeure conservateur en elle (ce qui nous incitera à regarder avec prudence la multiplication des mouvements qui s'en réclament). Cela ouvre également la voie à une exploration de ce que pourrait être un mode de subjectivation politique qui échappe aux formes prescrites et préétablies, et donc à une interrogation sur les effets de pouvoir, de censure et de violence que ces formes instituées emportent avec elles. Comment fonctionnent les notions de citoyenneté, de Loi, d'État, d'espace public ? Quelles voies pourrait emprunter une subjectivation affranchie des codes installés de l'expression dans les démocraties libérales ? Quels effets pourraient en découler ?

La désobéissance civile

Sans doute le texte le plus classique pour comprendre la nature de la désobéissance civile, et ce que cette méthode révèle de la subjectivité des individus en lutte, c'est-à-dire de leur rapport à la Loi, à l'État, est-il l'ouvrage de John Rawls, *Théorie de la justice*. Dans ce livre, Rawls s'intéresse longuement à la question de la définition, puis de la justification de la désobéissance civile. Il se limite au cadre d'une autorité

démocratiquement établie, puisque, au fond, selon lui, le problème de la légitimité, voire de la légalité, de la dissidence ne se pose réellement que dans les régimes où le processus de formulation de la loi est démocratique – dans les régimes autoritaires ou dictatoriaux, la légitimité de l’opposition est évidente. (Il est important de noter que les analyses de Rawls ont été très largement reprises par les mouvements de désobéissance civile eux-mêmes, qui s’en sont réclamés et s’y sont reconnus, en sorte que l’on peut considérer qu’elles expriment bien les valeurs qui fondent cette méthode.)

Rawls définit la désobéissance civile comme « un acte public, non violent, décidé en conscience, mais politique, contraire à la loi et accompli le plus souvent pour amener à un changement dans la loi ou bien dans la politique du gouvernement⁷ ». La désobéissance civile constitue ainsi, d’abord, une politique de l’interpellation, de la mobilisation publique : elle s’adresse au sens de la justice, au sens démocratique de la majorité et du gouvernement afin d’obtenir une réforme dans la conduite de l’État. « Pour justifier la désobéissance civile, on ne fait pas appel aux principes de la moralité personnelle ou à des doctrines religieuses. Au contraire, *on recourt à la conception commune de la justice qui sous-tend l’ordre politique*. Nous avons fait l’hypothèse que, dans un régime démocratique relativement juste, il y a une conception publique de la justice qui permet aux citoyens de régler leurs affaires politiques et d’interpréter la Constitution. La violation persistante et délibérée des principes de base de cette conception, pendant une certaine période, et en particulier l’atteinte aux libertés fondamentales égales pour tous invitent soit à la soumission, soit à la résistance⁸. »

Ainsi, même si c’est une minorité qui décide d’avoir recours à cette méthode de protestation, la mobilisation se déploie toujours *au nom des valeurs majoritaires* – ou, mieux, au nom de ce qui apparaît comme les valeurs de la société, les valeurs dites « communes » : « La désobéissance civile est un acte politique, pas seulement au sens où elle vise la majorité qui a le pouvoir politique, mais parce qu’elle est guidée et justifiée par des principes politiques, c’est-à-dire par les principes de la justice qui gouvernent la Constitution et, d’une manière générale, les institutions de la société⁹. »

Publicité

Malgré son caractère apparemment singulier et radical, la désobéissance civile s’inscrit dans la continuité des formes démocratiques les plus traditionnelles. Sa caractéristique première est d’être publique. Le sujet ou le collectif qui désobéit doit désobéir publiquement, au grand jour, et de façon revendiquée : « La désobéissance civile est un acte public. Non seulement elle fait appel à des principes publics, mais encore elle se manifeste publiquement. *Elle s’exerce ouvertement avec un préavis raisonnable, elle n’est pas cachée ou secrète*. On pourrait la comparer à un discours public et, étant un appel public, c’est-à-dire l’expression d’une conviction politique profonde et sincère, *elle a lieu sur le forum public*¹⁰. »

Cette publicité de la désobéissance civile est appelée par sa logique même. Elle est inscrite comme une exigence dans le sens et la fonction d’une telle action. Car désobéir a pour finalité, avant tout, d’interpeller l’opinion, d’intervenir dans la délibération politique : en affirmant publiquement que je désobéis à une loi que je considère comme illégitime, je m’adresse aux autres, ou, pour le dire autrement, je veux appeler ma société à être à la

hauteur de ses principes, et dénoncer les moments où l'État semble trahir les fondements de son existence. La désobéissance civile entend ainsi confronter une société à elle-même, à ses idéaux de justice, afin qu'elle se mette en conformité avec elle-même.

Désobéir, mettre au défi les forces de l'ordre semble relever d'une pratique de défi à l'État. En réalité, il ne s'agit que d'une mobilisation destinée à l'aménager ou à le réformer. La désobéissance civile ne constitue pas une pratique de contestation de l'ordre du droit. Elle fonctionne au contraire comme un rappel à la Loi. C'est au nom des « valeurs » de la société démocratique que les protestataires s'écartent de ce qui vaut comme loi à un moment donné. Cette forme de contestation s'opère au nom de la Loi. On pourrait même dire, en un sens, que les dissidents se veulent plus légalistes que l'État.

Notons d'ailleurs que la désobéissance civile ne constitue pas, pour cette raison même, une pratique inventive, dans laquelle une innovation politique pourrait avoir lieu : dans la mesure où elle se déploie au nom des « valeurs de la société » – si tant est que cette expression ait un sens, et c'est précisément là le problème –, au nom de la « Constitution », elle suppose de ratifier ces valeurs et de prendre les normes comme données, et donc de se placer dans une situation telle que l'on ne pourra pas en façonner de nouvelles.

Dès lors, on le comprend, le sujet de la désobéissance civile, le sujet qui entre dans ce type de lutte, ne se subjectivise pas comme un être séditionnel, un être qui adhérerait à des valeurs proches de l'anarchisme, ou qui s'inscrirait en rupture par rapport à l'État de droit. Au contraire, le sujet de la désobéissance civile est un sujet de l'État. Il agit au nom de la Loi ; il reconnaît son inscription dans le système juridique. Mais il tire de cette inscription l'exigence de désobéir publiquement, à un moment donné, à telle ou telle loi manifestement incompatible avec les valeurs de la justice.

Responsabilité

Cette reconnaissance de la Loi qui précède et conditionne l'acte de désobéissance civile apparaît dans le fait que les désobéisseurs se subjectivent comme sujets responsables de leurs actes et prêts à en répondre. L'acte de désobéissance provoque nécessairement une réponse répressive de l'État et ouvre le risque d'une sanction pénale. Or le sujet qui s'engage dans la désobéissance civile ne cherche pas à fuir la punition. Il en reconnaît la légitimité et se laisse punir. Il se pense comme sujet punissable. Désobéir, se faire interpeller, être puni : ces trois étapes constituent une séquence *typique* de la désobéissance civile. C'est ainsi, en effet, que sont manifestés le légalisme des mouvements et, par là, leur sincérité : « La désobéissance civile est non violente [car] elle exprime la désobéissance à la loi dans le cadre de la fidélité à la loi, bien qu'elle se situe à sa limite extérieure. La loi est enfreinte, mais la fidélité à la loi est exprimée par la nature publique et non violente de l'acte, par le fait qu'on est prêt à *assumer les conséquences légales de sa conduite*. Cette fidélité à la loi aide à prouver à la majorité que l'acte est, en réalité, politiquement responsable et sincère et qu'il est conçu pour toucher le sens de la justice du public¹¹. »

Cette acceptation de la punition fait système avec le caractère non violent de la désobéissance civile, de telles attitudes formant les deux faces d'une même tactique, destinée à rendre manifeste, à l'inverse, la *violence* de la Loi. Désobéir pacifiquement, se laisser arrêter, se faire punir : tout cela permet d'installer une scène dans laquelle la non-

violence est du côté des protestataires quand la répression, l'usage de la force sont du côté de l'État. Cette mise en scène construit une opposition entre le pacifisme des manifestants et la violence répressive de l'État, qui doit interpeller l'opinion, lui faire prendre conscience de l'injustice des autorités afin qu'elle se mobilise pour un changement de la Loi.

La soumission à la répression, et même l'appel à la punition, qui traverse le geste de la désobéissance civile apparaît dès l'origine de cette pratique, dans le texte fondateur d'Henry David Thoreau. Dans *La Désobéissance civile*, celui-ci explicite en effet son opposition à la guerre contre le Mexique et, surtout, à la politique esclavagiste des États du Sud, ce qui l'amène à désobéir : il refuse de payer ses impôts. Le texte de Thoreau est complexe, riche, et l'on verra plus loin que l'on peut en tirer d'autres réflexions. Pour l'instant, je voudrais souligner que Thoreau rend bien compte de l'inscription de la désobéissance civile dans le jeu de la pénalité. En désobéissant publiquement, il sait qu'il appelle la sanction et qu'il finira en prison. Mais c'est précisément ce qu'il recherche : il *doit* finir en prison, il *veut* finir en prison. En l'emprisonnant, en effet, l'État manifestera publiquement son injustice : « Sous un gouvernement qui emprisonne un seul être injustement, la juste place du juste est aussi la prison. La place idoine aujourd'hui, la seule place que le Massachusetts ait fournie à ses esprits les plus libres et les moins serviles, ce sont les prisons, pour être rejetés et enfermés hors de l'État par lui-même, car ils s'en sont déjà retirés par leurs principes. C'est là que l'esclave fugitif, que le prisonnier mexicain en liberté conditionnelle, que l'Indien venu plaider les torts subis par sa race se trouveront ; en ce lieu séparé, plus libre et plus honorable, où l'État situe ceux qui ne sont pas avec lui, mais *contre* lui – la seule demeure d'un État esclave où l'homme libre puisse résider avec honneur¹². »

Autrement

La désobéissance civile constitue un cas limite : elle représente l'art de la révolte qui met en jeu de la façon la plus radicale les catégories fondant l'architecture des démocraties libérales. Dès lors, on peut se servir de ce cas comme d'un miroir grossissant qui permet de réfléchir sur notre inconscient politique, nos façons traditionnelles de penser, la définition que nous donnons des catégories de citoyen, de sujet, etc. Cette pratique fournit les moyens de dégager la logique qui conditionne l'existence démocratique dans ses périodes « calmes » comme dans les moments de protestation – c'est-à-dire la forme de subjectivation à l'œuvre même dans les autres pratiques les plus instituées et les plus régulières, comme la pétition, la manifestation, la grève, etc.

Au fond, le point central ici est de constater que, pour qu'un acte de désobéissance prenne un sens politique et ne soit pas perçu comme un acte simplement criminel mais comme une intervention civique, il est nécessaire qu'il soit accompli par un sujet qui déploie un certain rapport à l'espace public et à la responsabilité. Le sujet qui s'engage se présente dans la sphère publique, il occupe l'espace public, il se rend visible et, de ce fait, dans le même temps, il tient un discours ou entreprend des actions qui l'obligent, desquels il devra éventuellement répondre et dont il assumera la responsabilité. Pour agir en tant que citoyen, pour entrer dans la sphère démocratique, le sujet doit être identifiable, responsable, et doit agir publiquement. C'est la reprise de ce mode de subjectivation qui en fait un sujet de droit, c'est-à-dire un citoyen.

Or, précisément, ne trouve-t-on pas chez Snowden, Assange et Manning, ou dans les mouvements proches d'eux, une tentative pour mettre en œuvre une manière d'agir qui échappe à ces contraintes et à ce mode de subjectivation ?

Chelsea Manning, par exemple, n'a pas pris part à une action de désobéissance *civile*, c'est-à-dire ouverte et assumée, contre des pratiques illégales de l'armée américaine et des services secrets. Elle a agi de façon cachée, anonyme – et n'a été identifiée comme source des fuites qu'à cause d'une dénonciation. Manning a agi *politiquement, mais sans revendication publique*. D'ailleurs, elle a diffusé les informations qu'elle possédait sur le site WikiLeaks, qui promeut ce type de pratique et ce mode d'intervention. Avec WikiLeaks, Julian Assange entend en effet fournir un espace crypté, sans aucune traçabilité, c'est-à-dire au sein duquel il est impossible de trouver l'identité de la « source » qui dépose des documents¹³. Les nouvelles luttes qui s'organisent autour de WikiLeaks, le geste de Chelsea Manning ou, bien sûr, un groupe comme les Anonymous mettent ainsi en œuvre une nouvelle façon de faire de la politique qui échappe à la problématique de l'apparition dans l'espace public. Il s'agit ici de déployer des luttes à travers la revendication d'une pratique de l'anonymat et de la non-apparition.

Certes, Snowden ou Assange, eux, figurent dans l'espace public. Ils revendiquent leurs actes, et l'on connaît leur nom. Néanmoins, ils accomplissent eux aussi, mais autrement, une rupture avec les structures traditionnelles de la démocratie : ils mettent en cause la notion de sujet responsable. Loin d'assumer la responsabilité de leurs actions, d'appeler et d'accepter la sanction – sur le modèle de Thoreau se laissant arrêter et emprisonner –, Snowden et Assange ont adopté une pratique solitaire de l'exil. Ils ne se sont pas laissés pacifiquement et passivement arrêter pour être jugés – Manning non plus, d'ailleurs. Leur politique a consisté à fuir. Ce sont des êtres publics, qui ont revendiqué publiquement leurs démarches, mais, en même temps, ils ne se sont pas constitués comme sujets qui acceptent la répression ; ils se sont posés comme sujets « irresponsables » qui refusent de comparaître. Snowden, par exemple, est parti pour Hong Kong avant de faire ses révélations ; il y a vécu caché, puis a été contraint de se réfugier à Moscou. Il a formulé des demandes d'asile dans des dizaines de pays. Nous n'avons donc pas ici affaire à des sujets politiques qui, pour répondre à la formule de Rawls, « assument les conséquences légales de leurs conduites ». Nous avons affaire à des sujets qui fuient ces conséquences, les récusent et font tout pour y échapper.

On le voit : Snowden, Assange et Manning n'ont pas agi de la même façon, dans les mêmes termes, selon les mêmes modalités. Il n'en demeure pas moins que, à travers eux, un déplacement de la scène politique et l'irruption d'une nouvelle manière d'agir politiquement sont en train de s'opérer. Chacun à sa manière, chacun sous un angle spécifique, ils se sont inscrits en décalage par rapport à la figure prescrite du sujet politique – et, de ce fait, ils nous invitent à repolitiser certaines questions. Le sujet dont nous avons ici la préfiguration ne se constitue pas comme sujet responsable qui agit publiquement dans la sphère politique. Il intervient soit comme sujet anonyme, qui se cache, soit comme sujet qui n'assume pas la Loi et ne reconnaît pas sa propre inscription dans l'ordre de la Loi.

Je voudrais dégager les effets critiques de ces modes d'action : que veut dire, par exemple, agir politiquement d'une manière anonyme ? Pourquoi cela nous apparaît-il

comme une contradiction dans les termes ? De quelles manières ce mode de constitution de soi comme sujet en lutte interroge-t-il la façon dont la notion de démocratie est aujourd'hui articulée à une certaine idée de l'espace public, de l'expression collective ? Et même, plus largement, qu'est-ce qui est en jeu dans le désir d'anonymat qui s'exprime sur Internet, y compris au-delà ou hors de la politique, dans des actions quotidiennes ?

Que signifie, d'autre part, lier un art de la révolte à une pratique de l'exil, de la fuite – ici associée à un refus de comparaître ? Comment comprendre la relation établie entre une action politique et une pratique migratoire destinée à changer de pays ou de nationalité ? Quelle est la force politique de cette pratique, et en quoi met-elle en crise les rapports spontanés que les individus nouent avec la Loi, avec l'État, avec l'appartenance nationale, etc. ? Que peuvent nous apprendre ces types de subjectivation sur nos manières habituelles de faire de la politique, de la concevoir – et même, plus simplement, de nous penser nous-mêmes et de penser notre inscription dans le monde et nos rapports aux autres ?

1. Sur les débats que la théorie critique engage avec l'ordre juridique, et plus spécifiquement sur la manière dont le caractère formel des droits libéraux peut être vu positivement comme une source d'inspiration et d'invention pour les mouvements émancipateurs, cf. Joan Scott, « Quelques autres réflexions sur le genre et la politique », in *De l'utilité du genre*, Paris, Fayard, 2012, p. 112-119.

2. Mon approche s'oppose ainsi aux entreprises qui font comme si toutes les luttes relevaient d'un même principe et pouvaient être abordées à partir d'un même jeu de concepts (voix, désobéissance, collectif, etc.). Penser la politique nécessite de partir de la spécificité des luttes pour interroger les catégories que l'on utilise plutôt que de transformer chaque champ de bataille en cas particulier d'une scène plus générale et prédéterminée dans sa forme et ses enjeux. Cf. par exemple Sandra Laugier et Albert Ogien, *Le Principe démocratie*, Paris, La Découverte, 2014.

3. Michel Foucault et Noam Chomsky, « De la nature humaine : justice contre pouvoir », in Michel Foucault, *Dits et Écrits*, t. I, Paris, Gallimard, 2001, p. 1339-1380.

4. *Ibid.*, p. 1369.

5. *Ibid.*

6. Cf. Jacques Derrida, « Admiration de Nelson Mandela », in *Psyché*, Paris, Galilée, 1987.

7. John Rawls, *Théorie de la justice*, Paris, Seuil, 1987, p. 405.

8. *Ibid.*, p. 406.

9. *Ibid.*

10. *Ibid.*

11. John Rawls, *Théorie de la justice*, *op. cit.*, p. 407.

12. Henry David Thoreau, *La Désobéissance civile*, Paris, Mille et une nuits, 1996, p. 27-28.

13. Balázs Bodó, « You Have No Sovereignty Where We Gather – WikiLeaks and Freedom, Autonomy and Sovereignty in the Cloud », *Social Science Research Network*, mars 2011, p. 4-5, http://www.a51.nl/storage/pdf/SSRN_id17805191.pdf.

III

Nouveaux sujets politiques

Anonymat, espace public et démocratie

L'une des caractéristiques essentielles de WikiLeaks, sur laquelle Julian Assange a très largement insisté, est d'être adossé à une pratique de l'anonymat. Julian Assange a fait de cet élément un point central de sa doctrine et de sa vision du monde. La vocation et la raison d'être de WikiLeaks résident dans l'ambition de construire un site qui assure l'absence de traçabilité des individus qui y contribuent. Toute l'architecture de cette association vise à garantir la possibilité d'agir masqué. WikiLeaks fonctionne de telle manière que ses membres ignorent l'identité du « lanceur d'alerte » qui leur adresse des documents ; mieux, ils ont eux-mêmes organisé leur incapacité technique à l'identifier. Cette intention s'inscrit en rupture avec l'éthique journalistique classique, qui prescrit que les journalistes doivent connaître leurs sources, en tout cas savoir de qui il s'agit, même s'ils n'en révèlent pas l'identité – le journalisme traditionnel interdit, en règle générale, l'usage d'informations issues de sources anonymes.

WikiLeaks, par exemple, ne sait pas si c'est effectivement Chelsea Manning qui a fait fuiter les câbles diplomatiques et la vidéo « Collateral Murder ». Dans le monde de WikiLeaks, cette question ne se pose pas et ne devrait pas se poser. WikiLeaks, dit Assange, « est un système que l'on ne peut pas censurer, permettant la fuite massive de documents sans risque de traçabilité¹ ». Bref, c'est un site qui se définit comme un espace de protection, un espace caché et crypté – censé mettre en échec toute idée d'identification.

La culture de l'anonymat, cette conception d'une politique et, plus généralement, d'une pratique des relations aux autres qui se déploient sans possibilité, pour le sujet qui la mène, d'être identifié, se situent au centre de cet espace de luttes. Elles constituent, notamment, le point central d'un mouvement comme celui des Anonymous. On pourrait même dire plus : ce mouvement protéiforme, sans structure, n'est pas un collectif organisé autour d'une ligne politique précise, mais, plutôt, autour de cette nouvelle manière d'agir anonymement. On ne sait pas d'où vient la protestation, qui agit ni qui compose le groupe virtuellement réuni à un moment donné autour de telle ou telle cause. Cette force n'est pas identifiable. Elle ne saurait dès lors fonctionner avec des « revendications » établies, des « porte-parole » officiels, des « représentants » mandatés, etc.

Dans leur ouvrage, Frédéric Bardeau et Nicolas Danet notent que l'anonymat est un élément central de la cyberculture, en particulier à travers la pratique des avatars. Ils soulignent également que les Anonymous « prennent un malin plaisir à perdre leurs observateurs en brouillant les pistes, comme dans ce texte diffusé sur l'un de leurs principaux canaux de communication, le site “anonews.org” : “Personne ne parle pour Anonymous. Rien n'est officiel. Aucune vidéo. Aucune opération. Même ce communiqué de presse, bien qu'il ait été créé par un nombre inconnu d'anonymes à une heure et à un emplacement inconnus, et mis en ligne anonymement, ne s'exprime pas au nom d'Anonymous”² ».

Choix

Cette pratique de l'anonymat et de l'effacement des traces ne saurait être perçue

comme s'inscrivant dans une tradition, finalement assez bien répertoriée, de la clandestinité. Sa fonction n'est pas simplement d'échapper aux sanctions. Après tout, on pourrait aisément se dire que Chelsea Manning a agi de façon cryptée pour ne pas être sanctionnée, pour ne pas subir la répression, rien de plus. De la même façon, les Anonymous utiliseraient l'effacement de leurs traces afin d'essayer de mener leurs actions, souvent à la limite de la légalité, sans être inquiétés.

Mais une telle perception conduit à dépolitiser la pratique de l'anonymat, et empêche de la saisir dans sa singularité et dans ce qu'elle produit. Il existe des cadres de l'action politique qui orientent nos manières de percevoir telle ou telle action comme politique ou non, comme s'inscrivant dans la sphère démocratique ou non, etc. Dire de l'anonymat qu'il constitue une tactique destinée à permettre de déployer une activité illégale en échappant à la sanction, c'est l'exclure du champ de la politique, c'est le désigner comme une pratique négative, subie par celles et ceux qui le manient (parce qu'il serait trop risqué de faire autrement et de ne pas se cacher). Cette classification traduit la déstabilisation de nos façons de penser ; elle exprime les attentes implicites que nous formulons pour le sujet de la politique. Associer l'anonymat à de la dissimulation, c'est rester dominé par une certaine conception de la mobilisation démocratique, c'est formuler des attentes et ne pouvoir concevoir les attitudes qui y échappent que négativement – c'est-à-dire ne pouvoir les expliquer que comme un manque, le résultat d'une contrainte ou d'une entrave.

Or ce qui se joue dans le sillage de WikiLeaks ou des Anonymous, et ce qui a eu lieu, de fait, avec Chelsea Manning, c'est une proposition de concevoir l'anonymat positivement. Il s'agit de *l'affirmer*, de *revendiquer ce mode d'existence*. WikiLeaks se fixe pour objectif de permettre une *multiplication de sujets politiques qui agiraient de façon anonyme*, et entend *donner aux individus les moyens techniques de le faire*. Et c'est très explicitement qu'il entend par là provoquer une action radicale et une transformation des structures démocratiques et de la sphère de la politique. De même, chez les Anonymous, l'anonymat ne doit pas valoir uniquement pour les actions politiques, mais pour l'ensemble des activités sur Internet, même les plus quotidiennes ou innocentes³.

Que se passe-t-il lorsque le sujet de la politique agit et se mobilise de façon anonyme ? Qu'est-ce que cela transforme ? Bien sûr, on pourrait se forger, et l'on se forge sans doute spontanément une image dévalorisée de l'action anonyme, que l'on a tendance à associer à de la « lâcheté », de la dénonciation, un manque de courage, etc. Mais ne pourrait-on pas procéder autrement, et interroger ces notions de lâcheté, de manque de courage ? Qu'est-ce que le fait de désigner un certain nombre d'actions de cette manière nous apprend sur les attentes implicites que nous formons à l'égard de la politique et du sujet en lutte ? En d'autres termes : au lieu de thématiser l'anonymat comme une pratique « négative », il est possible de la constituer comme un instrument nous permettant d'interroger nos cadres de pensée et d'action. Le type de pratique et le type de subjectivation engagés par la forme anonyme fonctionnent comme des opérateurs critiques de notre inconscient, qui nous donnent les moyens de questionner les modalités habituelles de la subjectivation politique et de porter au jour les effets de pouvoir qui, à travers elles, s'exercent sur nous sans que nous en ayons conscience.

Espace public et espace démocratique

Dans les démocraties libérales, la question de la politique est consubstantiellement liée à la question de l'espace public. Plus exactement, elle a été articulée, essentiellement, au problème de l'apparition publique : se subjectiver comme sujet politique, être un citoyen, c'est s'engager et se mettre publiquement en jeu ; c'est entrer dans l'espace public et porter *au jour* une revendication, une contestation, une inquiétude. En écrivant cela, je ne reprends pas à mon compte la représentation, promue par Habermas, de l'espace démocratique comme espace de discussion, de délibération – la « démocratie délibérative » –, où la controverse réglée entre individus rationnels est censée aboutir à la formation d'une opinion commune⁴. L'espace public est un espace de lutte, de confrontation, d'affrontement – et les relations qui s'y déroulent doivent être pensées comme des rapports de force, non comme des rapports de communication. Mais, quelle que soit la représentation que l'on se forge de l'espace démocratique, qu'on le décrive comme espace d'opposition ou comme espace de discussion, il n'en demeure pas moins que, dans les deux cas, il est pensé comme une scène où apparaissent des sujets et où les groupes nouent des rapports les uns avec les autres.

Le lien que nous opérons entre l'activité politique et l'entrée d'un sujet sur une scène dite « publique » transparait dans nos modes de perception et, par exemple, dans les formes de classification que nous utilisons pour différencier la nature des actions qui s'inscrivent en opposition par rapport à la Loi. Au fond, l'engagement politique est souvent pensé comme l'envers du comportement criminel. Dans les deux cas, un désaccord avec la Loi fonde l'action. Mais, alors que le criminel cherche à échapper à la loi avec laquelle il est en désaccord en agissant de façon cachée, dans la clandestinité, le sujet politique, lui, s'affirme dans l'espace public, pose des revendications et travaille publiquement à transformer l'ordre du droit avec lequel il est en conflit. Sans doute existe-t-il de multiples façons de manifester son désaccord avec le système juridique. Néanmoins, systématiquement, l'entrée dans le domaine de la politique est vue comme nécessitant l'entrée du sujet sur la scène publique.

Ainsi, par exemple, dans son ouvrage sur les bandits, Eric Hobsbawm se pose la question des critères qu'il pourrait utiliser pour distinguer ce qu'il appelle le banditisme « social », c'est-à-dire intégré dans les communautés paysannes et porteur de revendications politiques, du banditisme « criminel », qui renvoie à de banales activités hors la loi (braquages, pillages, etc.). Et il est frappant de constater que, pour opérer une telle distinction, Hobsbawm mobilise une problématique de l'espace public, de la visibilité et du jour. Le criminel se dissimule, il agit la nuit, dans l'obscurité, il vit en retrait. Le bandit social-politique, au contraire, ne se cache pas, il vit au grand jour, il agit au vu et au su de tout le monde⁵. Le bandit est social et ses actions sont politiques s'il mène ses combats « à visage découvert et en public⁶ ».

Notre inconscient, tel qu'il est façonné par les structures des démocraties libérales, lie politique et publicité. L'espace politique est, d'abord, un espace où le sujet entre en contact avec les autres et doit assumer ce qu'il dit et ce qu'il fait. En se présentant devant les autres, le sujet engage son nom, sa signature, sa voix : il signe une pétition, il montre son visage, il met en lumière sa situation sociale et les intérêts qui s'y rapportent, il manifeste, etc.

L'œuvre d'Hannah Arendt, et notamment *Condition de l'homme moderne*, exprime

cette relation consubstantielle entre politique, espace public et subjectivité, relation qui fonde notre compréhension de l'espace démocratique. Arendt définit en effet l'espace public comme l'espace où tout peut être vu et entendu par tous⁷. La politique, dès lors, sera l'activité qui se déploiera au sein de cette sphère, où les sujets apparaîtront et agiront les uns avec les autres, au contact des autres, dans l'horizon non seulement de l'adresse aux autres, mais aussi de l'attente de la réaction des autres à ce qu'ils y disent et à ce qu'ils y font : « La *polis* proprement dite n'est pas la cité en sa localisation physique ; c'est l'organisation du peuple qui vient de ce que l'on agit et parle ensemble, et son espace véritable s'étend entre les hommes qui vivent ensemble dans ce but, en quelque lieu qu'ils se trouvent. » La politique, dans cette acception, se situe dans le domaine de l'apparition. La *polis*, continue Arendt, « c'est l'espace du paraître au sens le plus large : l'espace où j'apparais aux autres comme les autres m'apparaissent, où les hommes n'existent pas simplement comme d'autres objets vivants ou inanimés, mais font explicitement leur apparition⁸ ».

Cette idée de la politique comme consubstantiellement liée à un espace public et, surtout, à un geste d'engagement sur une scène publique, c'est-à-dire sur une scène collective et peuplée d'autres sujets, oriente une part importante de la théorie contemporaine et la façon dont elle formule ses interrogations. La question de la politique tend ainsi à être abordée à partir d'une problématique de l'apparition, du jour, de la visibilité (d'où la fascination pour les phénomènes de rassemblement sur les places). Comment un mouvement en vient-il à se former ? Selon quelles modalités apparaît-il ? Qui le voit ou l'entend ? Quels effets, durables ou non, produisent son apparition et sa disparition ?

Chez Albert Hirschman, par exemple, l'apparition sur la scène publique d'un sujet politique a été pensée sur le modèle de la voix – et donc de l'écoute. À l'inverse de l'apathie et de la défection, qui constituent des manières silencieuses de réagir à un mécontentement, l'activité politique consiste à trouver les moyens d'exprimer publiquement une voix, de porter des revendications au grand jour et, ainsi, de vocaliser un désaccord. Les sujets politiques s'affirment comme tels dans l'espace public lorsque leur dissensus entre dans le registre de l'expression⁹.

Dans un texte récent, Judith Butler mobilise, elle, non pas la problématique de la voix mais du corps – et donc non pas la problématique de l'écoute, mais de la vision. La scène politique est celle sur laquelle des corps se rassemblent et occupent une place. En s'alliant, les corps se rendent visibles et rendent ainsi visible la formation d'un « corps politique ». La politique s'inscrit dans une problématique de l'apparition de soi, de l'engagement de son corps dans la rue, de la manifestation d'un « nous » qui, en occupant l'espace public, les « places », se rend visible et s'affirme comme peuple¹⁰.

Qu'elle soit formulée en termes d'énonciation d'une voix ou d'apparition d'un corps, l'analyse de l'activité politique reste dominée par une problématique de l'espace public et de la relation aux autres : la politique est affaire d'occupation d'un espace médiatique ou physique. C'est cet engagement de soi, de son nom, de sa voix, de son corps, cette « publication » de soi en tant que sujet en lutte, qui fonctionne comme définition de l'action politique. À la figure du citoyen qui s'exprime, qui revendique, qui manifeste, qui se bat, est ainsi opposée, implicitement, la figure de l'individu qui fuit, ou qui se tait, qui accepte

silencieusement l'ordre des choses, qui transgresse clandestinement la loi, etc.

Être anonyme

Et si, autour des Anonymous, ou avec une association comme WikiLeaks, nous assistions à l'émergence d'une pratique qui met en crise ce dispositif – qui non seulement déstabilise le lien traditionnellement noué entre politique, sujet et espace public, mais permet également d'en interroger le fonctionnement, les limites et les impensés ? L'irruption de sujets qui désirent agir anonymement fait naître d'autres pratiques politiques que celles qui sont habituelles et instituées. Nous avons affaire ici à une revendication d'être autre – à un mouvement de déstabilisation du régime démocratique tel qu'il fonctionne, que nous devons prendre en compte et dont nous devons tirer les conséquences.

La pratique de l'anonymat permet d'agir politiquement sans se constituer comme sujet identifiable. Le sujet anonyme ne se pose pas comme sujet qui apparaît : il organise, au contraire, son invisibilité ; il se dissout comme sujet public. Lorsqu'il dénonce, lorsqu'il bloque un site, lorsqu'il pirate, lorsqu'il « manifeste » – si tant est que ce mot ait encore un sens dans ce contexte, et nous voyons donc que c'est ici le vocabulaire même de la politique qu'il s'agira de réinventer –, il agit, il produit des discours, il fait circuler des énoncés, mais sans que l'on puisse assigner ces actes à un individu qui les commet ou les revendique, sans que l'on puisse savoir d'où vient la critique et qui l'énonce – c'est-à-dire sans que le sujet assume publiquement ses actes et ses discours. L'auteur des discours ou des actes s'efface. Il est inassignable. Il reste secret, caché, invisible, et, par conséquent, il n'entre pas en contact avec d'autres sujets. Il n'y a de visible, de public, que des actes et les effets de la mobilisation.

Une action peut donc être politique tout en étant menée individuellement, anonymement et secrètement (on l'a vu avec Chelsea Manning). Elle peut aussi, bien sûr, être menée collectivement – par exemple lorsque les Anonymous attaquent un site. Mais, même dans ce cas-là, nous assistons à une redéfinition de la notion de groupe mobilisé. Certes, la contestation est collective, mais il n'y a pas de rassemblement du groupe. L'action est menée individuellement, par des individus agissant chacun de son côté, dans le secret d'un bureau, d'un domicile. Le « groupe » se réduit à une juxtaposition de ces actions individuelles menées séparément – et ne s'inscrit donc pas dans l'horizon de la « fusion » : il émerge dans la lutte, dans le moment de la lutte, et disparaît sitôt l'action terminée. Ce qui s'invente ici, c'est une action politique qui se déploie sans référence à la constitution d'un « Nous ».

L'anonymat permet de déconnecter la problématique de la politique – et de la démocratie – de la problématique de l'espace public. Le sujet conteste, se mobilise, mais sans apparaître – c'est-à-dire sans se mettre en jeu comme sujet, sans se présenter aux autres dans l'espace public comme agissant politiquement, et donc sans entrer sur une scène tissée et saturée de relations aux autres, d'interpellations, de confrontations, etc. Il agit en organisant un dégageant entre son action et lui-même. En d'autres termes, la possibilité d'agir politiquement sans agir publiquement montre qu'il n'y a aucune raison, contrairement à ce que la théorie politique postule, de lier politique et publicité. Dès lors, il faut s'interroger sur cette identification traditionnellement opérée, sur les raisons pour lesquelles nous l'instaurons et sur ce qu'elle révèle de notre impensé.

L'anonymat permet de concevoir un autre rapport du sujet à l'action. Saisir ce qui se produit de nouveau à travers la forme anonymat, c'est ainsi nous donner les moyens de réfléchir sur les limites du régime qui articule la politique démocratique aux notions de prise de parole, de rassemblement, d'apparition ou de manifestation – c'est-à-dire d'interroger de façon critique le dispositif contemporain de la politique. À quelle nouvelle scène politique l'irruption de la pratique de l'anonymat donne-t-elle virtuellement naissance ? Comment cette nouvelle scène s'oppose-t-elle à la scène que nous connaissons et à l'intérieur de laquelle nous évoluons et nous exprimons ? L'utilisation quasi systématique, dans le champ de la philosophie ou des sciences sociales, de certains concepts pour penser la politique (comme « expression », « voix », « mobilisation collective », « espace public », etc.) tend à conforter et installer une représentation bien particulière de l'espace de la démocratie, qui n'a rien de neutre ni d'évident et qui contribue à exercer des effets de pouvoir et de censure.

Démocratiser l'accès à l'espace de la contestation

Dans l'un des rares articles consacrés à ces questions, intitulé « You Have no Sovereignty Where We Gather », l'économiste et juriste Balázs Bodó analyse les conséquences politiques de la pratique de l'anonymat¹¹. Son texte porte sur la mobilisation sur Internet, mais il est possible d'en tirer des leçons plus larges. Bodó étudie l'anonymat tel que le fait fonctionner WikiLeaks. Il montre comment Julian Assange, à travers WikiLeaks, a donné une signification et une radicalité nouvelles à cette potentialité technique.

Jusqu'à WikiLeaks, selon Bodó, l'anonymat demeurait une pratique d'« *outsiders* » : elle permettait à des individus éparpillés dans le monde social et mécontents du fonctionnement d'une institution, d'une entreprise ou d'un État de manifester leur opposition en organisant des attaques informatiques, notamment les fameuses attaques par « déni de service », qui visent à surcharger un site afin de le rendre temporairement indisponible.

Ce mode de protestation constitue une transposition dans l'espace virtuel des formes classiques de l'action collective : manifestation, blocage, sit-in, etc. L'objectif, en effet, est de bloquer un site Internet comme on peut bloquer un site physique – une gare, une place publique, etc. Ainsi, même si l'on y trouve déjà à l'œuvre la particularité de l'anonymat et de la dispersion des participants, cette mobilisation s'inscrit dans une certaine continuité par rapport aux répertoires d'action collective traditionnels. D'ailleurs, l'un des grands enjeux juridiques contemporains est d'accorder aux activistes qui accomplissent ces opérations les mêmes protections juridiques que celles dont jouissent les manifestants dans l'espace de la rue – puisque ce mode d'intervention dans l'espace virtuel est, aujourd'hui, criminalisé et que des Anonymous sont parfois poursuivis et condamnés à des années de prison.

L'importance historique de WikiLeaks est d'avoir apporté quelque chose de nouveau, c'est-à-dire d'avoir conçu un autre usage de l'anonymat, plus radical et plus inventif. L'organisation de Julian Assange s'est en effet fixé pour objectif d'utiliser les potentialités de ces technologies afin de créer de nouvelles manières de se révolter, et donc de faire émerger de nouveaux sujets politiques. Elle a établi un lien entre la problématique de

l'anonymat et la question des fuites et des révélations en garantissant la non-traçabilité de ses sources. Elle est techniquement incapable de connaître l'« identité » des individus qui utilisent ses services pour y déposer des informations. Dès lors, écrit Bodó, l'objectif de WikiLeaks est, en fait, de faire venir à la politique celles et ceux qu'il oppose aux « *outsiders* » : les « *insiders* ». Il s'agit de permettre aux individus qui appartiennent à une institution, qui en sont membres, d'agir politiquement contre cette institution. L'anonymat a pour fonction de donner aux *insiders* les moyens de faire sortir des informations de l'institution vers le public.

S'il est vrai que la pratique de l'anonymat peut d'abord être pensée comme une protection, un cadre qui permet de faire entrer dans l'espace de l'expression les *insiders*, c'est-à-dire des individus pour lesquels l'accès à cet espace était auparavant, de fait, restreint, alors nous sommes nécessairement amenés à nous demander dans quelle mesure l'idée démocratique telle qu'elle fonctionne aujourd'hui produit, à l'inverse, des effets de censure. Pourquoi certains sujets veulent-ils ou doivent-ils agir anonymement ? Pour quelles raisons peut-il exister un désir d'anonymat ? Ou, pour le dire autrement : en quoi apparaître publiquement aurait-il pu constituer un problème pour eux ? S'il existe une revendication d'anonymat, une volonté d'offrir une possibilité d'agir ainsi, n'est-ce pas pour contourner des mécanismes interdits ou limitatifs inscrits dans le fonctionnement de la politique contemporaine ?

Établir une relation de nécessité entre la politique et l'espace public, et demander ainsi au sujet qui se mobilise d'apparaître devant les autres, semble accorder de l'importance à l'activité politique en en faisant l'un des lieux essentiels et prestigieux de l'action humaine et de son accomplissement. Mais, en réalité, ce dispositif limite la conflictualité et la contestation. Le terme « engagement » dit bien l'impensé à l'œuvre dans notre conception de l'activité politique. Au fond, tout se passe implicitement comme s'il fallait que la politique coûte quelque chose à celui ou celle qui s'engage. Nous avons très largement tendance à accepter la représentation selon laquelle une pratique politique digne de ce nom doit être liée à une prise de risque pour le sujet qui la met en œuvre – et selon laquelle, à l'inverse, lorsqu'un sujet ne prend pas de risque, son activité semble moins assumée, moins digne, peut-être moins radicale, moins honnête, voire lâche. Lorsqu'on lie la politique à la question de l'espace public, lorsqu'on établit une relation entre la pratique démocratique et la constitution d'une sphère où l'on s'engage dans une relation avec autrui, on installe une forme de *pathos* de la politique : la protestation nécessiterait la mise en danger de soi, la manifestation de son corps, l'exposition de son identité, etc. Le sujet devrait engager son nom, son corps, être vu de tous et être identifiable. Bref, il y a là une représentation implicite de la politique comme une scène dramatique, intense, imposante.

C'est cette scénographie, cette conception quasi sacrificielle de la politique, que la pratique de l'anonymat interroge. L'activiste anonyme incarne un désir de se libérer de ce *pathos* de la politique (dont Joan W. Scott a montré, à propos de l'histoire des femmes, qu'il pouvait être le support d'une identification fantasmatique à des figures ou à des scènes du passé¹²). Il se donne les moyens d'agir, mais sans reprendre à son compte les modes d'action qui participent d'une solennisation de la scène politique que nombre de théoriciens semblent parfois ratifier, voire contribuent à construire, entretenant ainsi un mythe qu'ils n'interrogent jamais.

L'anonymat a pour fonction de faire baisser le coût objectif et psychique de la politique. Bien sûr, cela n'empêche pas que l'on puisse être identifié et puni – et, de fait, une répression étatique féroce vise les actions menées par les Anonymous. Mais je m'intéresse ici aux aspirations qui expliquent le recours à la pratique de l'anonymat, et à la façon dont elles sont en relation avec l'invention d'une nouvelle subjectivité politique et d'une nouvelle scène politique (la répression pouvant d'ailleurs, comme on le verra, être expliquée comme une réaction à la déstabilisation produite par cette irruption de nouveaux modes d'action).

Intervenir sans apparaître, c'est vouloir se prémunir contre les risques auxquels l'engagement expose – par exemple, tout simplement, le risque d'être réprimandé, rétrogradé, renvoyé de son travail, etc. La politique telle qu'elle fonctionne dans ses dispositifs traditionnels impose des coûts au sujet qui s'engage. Dès lors, une question importante se pose : pourquoi faudrait-il que la politique (me) coûte quelque chose ? Pourquoi devrais-je m'engager pour une cause – ou, plus exactement, pourquoi une cause devrait-elle m'*engager* ? Je ne suis pas responsable des dysfonctionnements que je dénonce. Au fond, installer une scène où la contestation a un coût, ou devrait avoir un coût, pour le sujet, et s'en prendre à celles et ceux dont l'investissement dans une cause serait « lâche » ou non suffisamment assumé, revient à construire l'allégeance ou le conformisme comme des situations normales, non problématiques, et le dissensus, à l'inverse, comme un *choix* dont je devrais porter la *responsabilité*. Par exemple : pourquoi Chelsea Manning aurait-elle dû, lorsqu'elle a constaté la multiplication d'illégalismes au sein de l'armée, apparaître publiquement et risquer sa carrière dans l'armée, des repréailles, etc. ? Elle n'est pas responsable de ces dysfonctionnements. Construire un dispositif dans lequel l'action politique devrait nécessairement revêtir une forme telle qu'elle engage et implique l'individu qui la mène revient à imposer à ce dernier de prendre un risque objectif ou subjectif pour quelque chose dont il n'est pas responsable.

La pratique de l'anonymat révèle que l'idée démocratique telle que nous la connaissons et la faisons fonctionner produit des effets de censure et de raréfaction des sujets parlants, et entrave la capacité d'agir politiquement de certains sujets. Lorsqu'on lie politique et publicité, lorsqu'on construit la scène politique comme une scène dramatique d'apparition, de confrontation, de mobilisation collective, on instaure un ordre qui limite pour tout un ensemble d'individus la possibilité de prendre la parole, de s'exprimer, d'agir. L'action est trop risquée, trop coûteuse. Le dispositif de l'anonymat est censé permettre, à l'inverse, de redistribuer le droit à la parole en diminuant le coût de la politique – mieux, en défaisant l'idée selon laquelle il faudrait qu'il y ait un coût de la politique pour celles et ceux qui agissent. Il y a à l'œuvre dans les mouvements qui revendiquent l'anonymat quelque chose comme une exigence de radicaliser les principes démocratiques en changeant les modes d'accès à la politique, en transformant la scène politique, c'est-à-dire en levant certaines entraves non démocratiques qui sont solidaires de la conception que l'on se forme de la démocratie. Chelsea Manning n'a pu exister que grâce à l'existence de l'anonymat. C'est l'anonymat qui l'a fait exister, qui l'a rendue possible. L'anonymat est une technique qui a permis de créer Chelsea Manning – c'est-à-dire qui est capable de constituer des sujets politiques contestataires.

Déstabiliser les institutions

Si l'anonymat démocratise les conditions d'accès à la démocratie, ce n'est pas seulement parce qu'il lève certaines des censures exercées par les dispositifs de la politique traditionnelle. C'est aussi, me semble-t-il, parce que la possibilité d'agir anonymement introduit une rupture dans le jeu des relations entre politique et identité : elle permet à des individus qui ne s'identifient pas comme « politisés » d'accomplir néanmoins une action de protestation.

Lorsque la politique se déploie à travers l'apparition de soi dans l'espace public, elle engendre la construction d'une certaine identité sociale, d'une certaine manière d'être vu par les autres et de s'allier avec les autres. Ce n'est pas un hasard si l'activité politique contemporaine est très largement le fait de groupes mobilisés, actifs, constitués comme tels (syndicats, associations, etc.). Lorsque le sujet s'engage, il entre dans un rôle public, il est perçu comme militant et *constitué* comme tel par les autres, ce qui débouche sur des processus de cristallisation et de solidification de l'identité par le jeu de l'interaction entre la façon dont les autres le voient et la façon dont il se voit lui-même : le caractère « public » de la sphère politique explique ce que l'on peut désigner comme l'institutionnalisation de l'espace de la contestation, c'est-à-dire le fait qu'il existe des agents spécialisés dans la lutte démocratique et qui à la fois la font vivre et la monopolisent.

L'une des forces du dispositif de l'anonymat est d'engendrer, à l'inverse, une sorte de désencastrement social de l'acte d'engagement : l'activité politique n'impose plus d'être identifié ; elle ne débouche plus sur une identité stable à assumer auprès des autres – par exemple vis-à-vis de sa hiérarchie, de ses collègues, de ses amis, de sa famille, etc. Le fait d'être un activiste ou un militant ne constitue plus une propriété visible : l'acte politique devient provisoire ; il n'engage pas. L'anonymat donne les moyens à des individus isolés, sans orientation partisane particulière ni appartenance politique bien établie, de décider néanmoins, à un moment donné, de protester contre l'institution à laquelle ils appartiennent en faisant fuiter des informations. Il permet à des individus qui ne se définissent pas eux-mêmes comme opposants, radicaux ou militants, ou qui ne veulent pas se définir ainsi, d'entrer dans l'espace de la politique contestataire.

Ce dispositif modifie la nature et la forme de l'activité contestataire. Puisque celle-ci peut être menée par chacun de son côté, invisiblement, elle peut devenir une pratique transitoire et fragmentaire : un sujet peut se mobiliser sur un point précis et être en même temps, par ailleurs, parfaitement conforme à l'institution. L'anonymat permet que le sujet ne soit pas impliqué dans ce qu'il fait (ou en tout cas pas totalement). Grâce à lui, l'origine de fuites, par exemple, est non identifiable. Dès lors, la contestation peut surgir de partout, à tout moment, sans qu'on soit capable de savoir d'où ni de le prévoir. *Tout le monde* peut, à un moment ou un autre, y prendre part. Il n'y a plus de lieux de la mobilisation ni, mieux, d'organisations clairement identifiées comme incarnant les instances à partir desquelles surgiront les contestations (tels les syndicats par exemple).

Au fond, ce qui se met en place avec l'émergence de ces nouvelles figures de la politique que sont l'Anonymous ou l'individu qui, à l'image de Chelsea Manning, dépose secrètement des fuites *via* WikiLeaks, c'est un processus de redistribution et d'éparpillement des lieux de la contestation. Ce phénomène est susceptible de produire des effets de déstabilisation très puissants, à la fois sur le fonctionnement du pouvoir dans les sociétés contemporaines, sur le rapport des individus aux institutions et sur les processus

d'allégeance.

Éparpillement

Comme l'a montré Didier Eribon, lorsque nous voulons saisir les moments de la subversion, les lieux où quelque chose de subversif arrive, il faut toujours regarder vers les phénomènes qui déplacent les frontières installées entre le dedans et le dehors, entre le centre et la marge, entre le « conventionnel » et le « contestataire »¹³. Or la spécificité de la pratique de l'anonymat est, justement, qu'elle est susceptible de constituer chaque membre d'une institution comme quelqu'un qui peut *potentiellement* être à la fois et en même temps, ou bien alternativement, *in* et *out*, conforme et politisé, dans l'adhésion et dans la contestation¹⁴. Cette situation fragilise sans doute les institutions bien plus que les affrontements rituels entre partenaires identifiés selon des procédures codifiées. Si l'émergence de l'anonymat favorise le fait que la contestation puisse venir de n'importe où, n'importe quand, de n'importe qui, alors on voit qu'elle pourrait engendrer un mouvement d'élargissement des formes de la contestation, susciter un processus de désinstitutionnalisation de la politique et peut-être, par là même, de libération et de prolifération des énergies contestataires.

(D'ailleurs, il est frappant de remarquer que, depuis quelques années, de nombreux gouvernements, entreprises ou administrations adoptent des règlements qui promettent une protection aux « lanceurs d'alerte » à condition que ceux-ci dénoncent les agissements dont ils seraient témoins en empruntant des circuits internes à l'organisation en question – c'est-à-dire s'adressent à un service identifié. Ces dispositions ont pour fonction d'enrayer la propagation de fuites vers des associations comme WikiLeaks. Elles montrent qu'il existe aujourd'hui tout un ensemble de tentatives pour restaurer des circuits traditionnels de protestation et de prise de parole critique.)

Duplicité

On pourrait décrire autrement la force de déstabilisation que contient la forme anonymat, en se situant non pas du point de vue de l'institution, mais du point de vue du sujet. Le fait que le sujet puisse mener des actions politiques anonymes contre une organisation tout en lui appartenant met en crise le régime psychique sur lequel reposent les institutions et à travers lequel elles exercent leur emprise.

La réflexion sur le fonctionnement de l'ordre social et politique et sur sa reproduction a mis en évidence l'importance du jeu des techniques destinées à engendrer une identification subjective des individus aux institutions auxquelles ils appartiennent. Ce que Michel Foucault appelle l'« assujettissement » désigne ces mécanismes dont la finalité est que les individus lient le rapport qu'ils entretiennent à eux-mêmes – la façon dont ils se voient – à la manière dont les institutions les regardent et les considèrent¹⁵. Nous sommes façonnés de telle sorte que nous avons tendance à adhérer subjectivement aux institutions auxquelles nous appartenons objectivement, en adhérant à un certain nombre de récits, d'images de soi et des autres, de valeurs, etc. Toute institution fonctionne grâce à des opérations d'« identification ».

Mais la pratique de l'anonymat ne pourrait-elle pas incarner une force susceptible d'enrayer ce mécanisme d'incorporation ? Avoir un avatar, un pseudonyme, pouvoir

Intervenir de façon dissimulée permet de cultiver une forme de rétivité à l'égard des institutions auxquelles on appartient. La simple existence d'une possibilité de contester l'institution dont on est membre permet de faire fonctionner des pratiques d'allégeance contradictoires, potentiellement conflictuelles. Au fond, une association comme WikiLeaks entend produire un nouveau type de subjectivation : une subjectivation *clivée*. Il s'agit de donner aux individus les moyens d'être à la fois et en même temps dans une institution et engagés anonymement dans des activités qui promeuvent des valeurs contraires à cette institution ou qui la contestent. L'anonymat permet au sujet d'appartenir à une institution tout en entretenant une forme d'extériorité par rapport à elle. Il rend possible de cultiver des formes de *duplicité*.

Dès lors, l'anonymat pourrait en fait fonctionner comme une interface qui offre au sujet la possibilité de se préserver, de maintenir une sorte de protection psychique par rapport à l'institution, de ne pas s'identifier à elle, de rester engagé dans d'autres mondes et d'autres pratiques tout en appartenant à celle-ci. Bien loin de ressembler à de la lâcheté, l'action anonyme serait le point de départ d'un apprentissage de la rétivité, de la lucidité. En donnant les moyens d'appartenir simultanément à plusieurs univers mentaux, elle permet de les faire jouer les uns contre les autres et ainsi de mettre en œuvre un travail de désidentification et de désimplification de soi vis-à-vis des institutions, au profit d'une pratique plus libre, plus choisie – plus émancipée de l'emprise psychique des contraintes externes et arbitraires. L'anonymat serait alors le nom d'une technique de désassujettissement.

Affirmer la conflictualité

J'aimerais conclure cette investigation des enjeux de l'invention d'un sujet politique anonyme et de ce que pourraient signifier le désir et la revendication d'anonymat par une réflexion sur la forme de l'activité démocratique elle-même et la conflictualité sociale. L'anonymat ne conduit pas seulement à une multiplication des sujets en lutte et à une redistribution des lieux de la contestation. Ce dispositif peut également redéfinir la forme de l'espace démocratique, c'est-à-dire la façon dont nous le pensons et dont nous pensons les relations que nous pouvons y nouer. Il existe, dans la volonté de lutter politiquement et anonymement, une volonté de faire vivre une nouvelle conception de la politique et de la contestation.

On prête assez peu d'attention au fait que penser la politique sur le mode de l'apparition publique implique de présupposer que toute action de protestation doit nécessairement se fonder sur l'instauration d'une sphère d'interaction avec ceux contre qui je suis contraint de me battre. Désigner la politique comme un moment où le sujet se constitue comme visible, où il apparaît, où il fait irruption, signifie en réalité installer la politique dans l'ordre de la relationnalité. Se constituer comme sujet politique, individuellement ou collectivement, voudrait nécessairement dire établir une relation avec les autres. C'est même, selon Arendt, l'établissement de cette relation, c'est-à-dire la transformation de quelque chose de privé en quelque chose de public, avec le risque que cette transformation comporte, qui constituerait le moment où naît la politique¹⁶.

Bien sûr, la relation à l'autre peut prendre plusieurs formes. Elle peut être une relation de discussion, de communication, ou bien une relation de conflit, d'affrontement. Toujours

est-il que, quelle que soit la manière dont on se représente cette scène – en termes de discussion ou de guerre –, lier la politique à l'apparition de soi dans l'espace public, c'est lier la politique à l'apparition de soi aux autres, ce qui veut dire poser comme condition de l'action politique une forme de soumission aux autres. L'exposition de son corps dans la rue, l'expression de sa voix constituent autant d'actes à travers lesquels, de fait, je m'adresse à l'autre : je l'interpelle, je provoque sa réaction, je me pose comme l'attendant, etc. Ici, en entrant dans la sphère politique, le sujet entre en même temps dans une sphère intersubjective. Bref, il établit un contact, un lien.

Dans son texte sur le conflit, Georg Simmel souligne ainsi que, contrairement aux apparences et à ce que prétendent les interprétations superficielles élaborées par les auteurs réactionnaires, les luttes politiques ne représentent pas un moment de rupture entre les parties qui s'affrontent. Elles ne constituent pas un moment de « déliaison » qui marquerait ce que les conservateurs appellent une « crise » du lien « social ». Elles incarnent au contraire un moment d'intégration, puisque, en réalité, lorsqu'il s'installe dans l'espace de la contestation, le sujet en lutte s'adresse à son adversaire, manifeste qu'il attend de lui une réponse : il montre qu'il le reconnaît, qu'il le voit comme un interlocuteur, qu'il négociera avec lui, etc.¹⁷.

L'analyse de Simmel n'est pas critique. Elle permet néanmoins de comprendre les paradoxes de l'action politique traditionnelle et ses fondements implicites. Lorsque le sujet expose publiquement un conflit, lorsqu'il se pose publiquement comme étant en conflit avec un autre groupe ou une institution, il s'installe de fait dans le registre de l'adresse ; il instaure une scène de dialogue. Dès lors, tout se passe comme si, au moment même où l'on fait surgir un conflit, il fallait l'occulter – ou, mieux, comme si l'on ne pouvait accepter un conflit qu'à condition que les antagonismes qu'il vise à mettre au jour aient été préalablement niés dans leur intensité et mis au second plan par les adversaires, et que ceux-ci se reconnaissent comme interlocuteurs mutuels.

L'une des forces de l'anonymat, qui explique le désir que suscite ce mode de subjectivation, réside dans sa capacité à nous émanciper de l'injonction à entrer en relation avec celles et ceux avec qui nous sommes en conflit. L'action anonyme rend possible la formation d'un conflit libéré de toute sphère de réciprocité. Agir anonymement, c'est pouvoir ne pas apparaître à autrui et ne pas entrer dans une scène d'interaction avec celui contre lequel on se trouve forcé d'engager un combat. Il ne s'agit pas de refuser toute relation, mais de faire en sorte de ne pas être contraint d'établir une relation non voulue – et surtout de ne pas accepter que la politique suppose la soumission à une telle contrainte. Cette pratique permet de radicaliser et d'intensifier les conflits en refusant de les faire précéder d'une part non conflictuelle.

L'anonymat libère de la scène éthique. C'est la raison pour laquelle on peut imaginer que les groupes ou les individus qui l'utilisent veulent s'affranchir des cadres traditionnels de la politique pour s'en donner de nouveaux. Dans cette nouvelle scène, la politique ne fonctionnerait ni sur le mode de la négociation ni sur celui de la communication. Il s'agirait d'une politique *affirmative* : énoncer ses revendications, agir, disparaître. Le masque, le cryptage permettent d'intervenir sans établir de relation, sans reconnaître ses ennemis ni leur laisser la possibilité de répondre. Chez les Anonymous, par exemple, le collectif qui se mobilise à un moment donné sur un point précis n'a ni définition, ni

contours, ni unité, ni identité. Il se dissout sitôt l'action terminée. Il est immanent à la lutte.

On sait qu'un courant de la théorie contemporaine qui s'inscrit dans l'héritage de Hegel, les « théories de la reconnaissance », se fixe pour objectif de penser la politique comme une partie de l'éthique. Il s'agit de développer l'idée selon laquelle les rapports politiques sont toujours structurés, à la fois dans leur contenu et dans leur visée, par des préoccupations éthiques : ce cadre analytique entend lire tout conflit à partir d'un langage non politique, c'est-à-dire interpréter toute lutte comme si, au-delà des revendications explicitement exprimées par les protagonistes (d'ordre matériel ou autre), se dissimulait en fait toujours une recherche éthique de reconnaissance, de construction d'une sphère communicationnelle. Bref, la politique serait le lieu d'expression d'un désir de réciprocité¹⁸.

Les sujets qui agissent anonymement montrent en pratique une volonté de faire fonctionner une autre idée de la politique. Ils mettent en crise l'analytique hégélienne de la reconnaissance – qui ne décrit donc pas une donnée anthropologique ou un désir structurant, mais ratifie seulement un état institué du fonctionnement du champ politique et des subjectivités qu'il façonne comme s'il s'agissait de la politique et de la subjectivité tout court. Ces sujets revendiquent le choix d'échapper à cette contamination de la politique par l'éthique et font en sorte de donner naissance à des luttes affranchies de toute obsession du regard d'autrui. La déconnexion de la question politique et de la question de l'espace public qu'accomplit la forme anonymat fait émerger une nouvelle scène où prendrait place ce que l'on pourrait appeler une politique non relationnelle, affirmative et radicalement émancipée de toute considération éthique – c'est-à-dire, peut-être, une politique pure.

1. Frédéric Bardeau, Nicolas Danet, *Anonymous*, Paris, FYP Éditions, 2014, p. 99.

2. Frédéric Bardeau, Nicolas Danet, *Anonymous*, *op. cit.*, p. 113.

3. Frédéric Bardeau, Nicolas Danet, *Anonymous*, *op. cit.*, p. 99.

4. Jürgen Habermas, *Droit et démocratie*, Paris, Gallimard, 1997.

5. Eric Hobsbawm, *Les Bandits*, Paris, Zones, 2008, p. 187.

6. *Ibid.*, p. 176.

7. Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1983, p. 89.

8. *Ibid.*, p. 258.

9. Albert Hirschman, *Exit, Voice, Loyalty. Défection et prise de parole*, Bruxelles, Éditions de l'université de Bruxelles, 2011.

10. Judith Butler, « So What Are the Demands ? And Where Do They Go from Here ? », *Tidal. Occupy Theory Occupy Strategy*, n° 2, mars 2012 (disponible en français sur le site raison.publique.fr). Voir aussi « Bodies in Alliance and the Politics of the Street », conférence prononcée à Venise en 2011, <http://www.eipcp.net/transversal/1011/butler/en>.

11. Balázs Bodó, « You Have No Sovereignty Where We Gather », art. cité.

12. Joan W. Scott, « Écho-fantasme : l'histoire et la construction de l'identité », in *Théorie critique de l'histoire*, Paris, Fayard, 2008, p. 127-177.

13. Didier Eribon, *De la subversion. Droit, norme et politique*, Paris, Cartouche, 2010.

14. Balázs Bodó, « You Have No Sovereignty Where We Gather », art. cité, p. 6.

15. Michel Foucault, *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice*, Louvain, Presses universitaires de Louvain,

2012.

16. Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, *op. cit.*, p. 89-93.

17. Georg Simmel, *Le Conflit*, Paris, Circé, 1995.

18. Cf. notamment Axel Honneth, *Les Pathologies de la liberté*, Paris, La Découverte, 2008.

Fuite et politique des appartenances

Ce que je viens de dire sur la logique de l'anonymat ne s'applique pas, on s'en doute, à Julian Assange et Edward Snowden. Le porte-parole de WikiLeaks, en effet, a toujours assumé publiquement le type d'action qu'il mène et revendiqué la doctrine qu'il promet. De même, et en un sens plus intéressant, Edward Snowden n'a pas procédé comme Chelsea Manning et n'a pas articulé son geste consistant à faire fuiter des informations à une recherche d'anonymat. Au contraire, il a voulu apparaître comme étant la source des fuites. Il a toujours souhaité dévoiler son identité et expliquer publiquement ses raisons, ses motivations, ses intentions. Dans *Nulle part où se cacher*, Glenn Greenwald raconte ainsi que, lorsqu'il rencontre, en compagnie de la documentation Laura Poitras, Snowden et discute avec lui de la publication des révélations, son interlocuteur affirme régulièrement sa volonté d'apparaître comme l'origine de celles-ci afin d'avoir l'occasion d'explicitier les raisons de sa démarche : « Il insistait pour se faire connaître comme étant la source de ces documents, et pour le faire publiquement dans le premier article que nous publierions : “Quiconque se lance dans une action d'une telle envergure a l'obligation d'expliquer le pourquoi de ses actes et ce qu'il espère accomplir”, déclara-t-il. Et il ne voulait pas non plus aggraver le climat de peur que le gouvernement américain avait entretenu en camouflant ses actes¹. » Ainsi, le 9 juin 2013, le site du *Guardian* publie un entretien vidéo d'Edward Snowden avec Glenn Greenwald, dans lequel il expose sa démarche et se présente au monde comme celui qui a fourni les informations que le *Guardian* (et le *Washington Post*) public depuis quelques jours.

Le fait que Julian Assange et Edward Snowden se posent comme des personnages publics, qu'ils revendiquent leurs gestes et apparaissent dans l'espace médiatique, s'inscrit incontestablement dans les formes traditionnelles et reconnaissables de la politique. Mais il y a néanmoins chez eux, à côté de cette face conforme, quelque chose qui se situe en rupture par rapport à l'ordre institué de la politique. Eux aussi font vivre un mode de subjectivation qui fonctionne, de fait, comme un défi à la Loi et à l'État, bien que ce soit selon une autre modalité que celle de l'anonymat.

Assange et Snowden apparaissent publiquement, certes. Mais la singularité, ici, réside dans la façon dont leur démarche s'articule à une pratique de la fuite, du refuge, de l'asile. Snowden et Assange ont systématiquement connecté leur geste politique à une activité migratoire. Snowden veut apparaître, il tourne une vidéo... mais il le fait depuis l'étranger. C'est à Hong Kong qu'il donne rendez-vous à Greenwald ; c'est de là qu'il revendique son geste. Et c'est après avoir fui les États-Unis et s'être réfugié qu'il s'est dévoilé. En d'autres termes, l'un des actes qui ont conditionné la démarche de Snowden a été de s'échapper des États-Unis et de faire en sorte de ne jamais pouvoir y être extradé. De la même manière, Assange n'a cessé de changer de pays. Il a toujours lié sa volonté de développer ses activités à une interrogation sur le lieu de sa résidence, afin de trouver le système politique et juridique susceptible de lui offrir les garanties et les protections nécessaires. Il a ainsi vécu successivement, notamment, en Australie, en Allemagne, en Angleterre, et il s'est réfugié, le 19 juin 2012, à l'ambassade d'Équateur à Londres.

Cette attitude de fuite, cette pratique de la demande d'asile me semblent très

significatives, et elles engagent un certain nombre de conséquences essentielles pour la réflexion contemporaine et pour notre élaboration d'une éthique de l'appartenance, de l'engagement et des territoires. Certes, on pourrait à première vue les considérer comme anecdotiques, ou, plus exactement, les voir comme un geste transparent à lui-même, non problématique et dont le sens irait de soi : Assange et Snowden chercheraient, tout simplement, à organiser leur impunité et à éviter la répression pénale. Sans doute ces considérations ne sont-elles pas totalement erronées, évidemment. Mais, en même temps, nous aurions tort de nous arrêter à ces interprétations trop évidentes.

La pratique de la demande d'asile, cette façon de lier si intimement action politique, expatriation et demande de protection, soulève des problèmes importants. S'y joue quelque chose comme une mise en question de l'adhésion que nous accordons souvent spontanément aux structures nationales : Snowden et Assange ont, de manière pratique, mis en œuvre un mode de révolte qui permet de réfléchir autrement sur la catégorie de politique, sur sa délimitation, sur le rapport que nous entretenons avec l'État. Ils nous donnent les moyens de faire entrer dans le domaine de la politique des problèmes qui en sont habituellement exclus et de radicaliser la question démocratique à partir de la prise en compte du problème de l'inclusion, de la nationalité et de la citoyenneté.

Les fondements non politiques de la théorie politique

Pour commencer cette réflexion, il faut partir de ce qui apparaît comme un paradoxe de la philosophie politique. Il est en effet frappant de constater à quel point la théorie tend très largement à reléguer hors de la politique la question des communautés, des appartenances et des frontières. La réflexion sur la démocratie, ou sur la conception de l'État, se limite bien souvent à une étude sur les formes de gouvernement : elle est une scène de débat sur l'évaluation des types de régime politique, les modalités de la décision collective, les lois et leurs améliorations, la définition des droits individuels, les limites de la souveraineté, etc.

Bien sûr, l'analyse de la nature des lois auxquelles je suis soumis est un enjeu essentiel. Mais la philosophie politique ne devrait-elle pas examiner, également, le fait même que j'y sois soumis et les raisons pour lesquelles je le suis – et de quel droit je le suis ? Ne doit-elle pas placer au centre de ses investigations la question de mon appartenance même à telle ou telle cité, de ma coappartenance avec les autres et des fondements de celle-ci ?

Les textes sur la démocratie semblent parfois vouloir étendre l'espace du démocratique à tout... sauf à ce qui concerne les frontières des groupes politiques et le droit des individus de s'en défaire. Cette interrogation est hors de propos – elle est expulsée du champ de la politique. Les frontières et les appartenances sont instituées comme des questions de fait ou comme des données. Au fond, on reconnaît ici le cadre de pensée élaboré par Rousseau : des forces contraignent les hommes à s'assembler ; ceux-ci se retrouvent donc parties prenantes d'une agrégation qui s'impose à eux ; *Du contrat social* est une méditation sur les moyens de transformer l'agrégation d'hommes ainsi définie, dans laquelle chacun est contraint de vivre, en un peuple doté d'une constitution légitime.

Contrat

La dépolitisation de la question des appartenances, qui semble fonder la philosophie politique et lui donner ses objets, est à l'œuvre dans le contractualisme et, notamment, dans sa version la plus récente que lui a donnée John Rawls. Rawls formule explicitement ce point et assume ce geste de dépolitisation que l'on voyait déjà chez Rousseau ou Kant, sans que l'on comprenne très bien comment et pourquoi il peut le reprendre à son compte. Car cela pourrait bien ruiner son projet et l'idée démocratique sur laquelle il déclare fonder toute son entreprise.

Les philosophes du contrat excluent de celui-ci la question de savoir *avec qui nous contractons*. La société est close ; nous vivons les uns avec les autres et sommes contraints de trouver un système juste et adapté à toutes et tous. En d'autres termes, les problèmes de Rawls sont sous-tendus par un inconscient national, un implicite nationaliste, qui l'amène à considérer les frontières des communautés dans lesquelles nous vivons et la nature des communautés auxquelles nous appartenons comme un problème non politique² : « La perspective libérale que j'ai à l'esprit commence par le cas d'une société libérale et démocratique *supposée fermée et autosuffisante*³. » Les citoyens tels que Rawls les construit appartiennent à un système clos, isolé des autres sociétés. C'est cet isolement, cette clôture qui expliquent l'apparition de la question de l'organisation de la cité, la nécessité d'une théorie de la justice et, finalement aussi, son mode de résolution.

Au fond, on pourrait aller jusqu'à se demander si le fait que la théorie de la justice se présente comme l'analyse critique des formes de gouvernement et des systèmes juridiques ne constitue pas une pure et simple conséquence de cette non-problématisation de la question des modes d'appartenance. Les interrogations de ce courant se poseraient-elles de la même façon si Rawls n'avait pas exclu du champ d'enquête la question des frontières des communautés ? Le problème des modes d'administration de la cité, celui des moyens de faire coexister une pluralité de groupes (religieux, ethniques, etc.) adhérant à des valeurs contradictoires et antagonistes, et celui des limites de l'ingérence possible d'un groupe dans les affaires d'un autre n'ont de sens que parce que l'on suppose que ces groupes devront cohabiter, ou qu'ils cohabitent déjà, ou qu'ils devront être soumis à la même législation. C'est-à-dire que l'on a expulsé du champ de l'investigation la possibilité que ces groupes ne se rassemblent pas dans une même entité juridique et décident de former des communautés partiellement distinctes.

Cohabitation

On retrouve chez Judith Butler cette exclusion hors de la politique de la question des frontières de la communauté politique et des individus avec qui nous la composons. Butler se situe dans un champ de problèmes aussi éloigné qu'on le peut du raisonnement juridique et de la problématique rawlsienne, mais elle reconduit pourtant cette manière de dépolitiser la question de l'appartenance. Dans *Vers la cohabitation*, elle s'en prend au contractualisme et propose de fonder la théorie politique sur d'autres bases que celles du contrat et de l'ontologie de la volonté individuelle, en plaçant au centre de sa réflexion la catégorie de cohabitation.

La cohabitation apparaît chez elle comme une condition de l'existence humaine, en sorte que le « nous » qui forme la communauté politique s'affirme d'emblée comme marqué par une pluralité irréductible que la politique n'a pas pour fonction de contenir ou

de réduire, mais au contraire de préserver, voire d'accentuer. Cette proposition débouche sur une critique de l'État-nation au nom de la notion de fédération. Mais la conséquence d'une telle analyse est de transférer la question du « nous », la question de savoir avec qui nous formons un « nous » qui doit se doter de règles d'organisation, à un niveau ontologique, ou même géographique – en tout cas, à rejeter la question de la délimitation du « nous » en dehors de la politique. Judith Butler s'oppose certes au contractualisme, mais, dans le même temps, elle retrouve l'idée selon laquelle la composition du groupe avec qui nous formons une communauté se situe en dehors de la politique et en conclut que nous sommes de fait inscrits dans un système dont nous ne pouvons sortir – « clos », dirait Rawls –, en sorte que nous devons l'organiser politiquement. Chez Rousseau, cet état présépolitique que doit prendre en charge la politique, c'est l'état de nature ; chez Rawls, c'est un donné, un fait postulé par le théoricien ; chez Judith Butler, c'est une condition éthique.

Elle écrit en effet: « Le cadre de pensée libéral, d'après lequel chacun d'entre nous passe un contrat sciemment et volontairement, ne tient pas compte du fait que nous vivons déjà sur terre avec ceux-là que nous n'avons jamais choisis [...]»⁴. » Et elle poursuit : « Cela signifie que la proximité non voulue et la cohabitation non choisie sont des conditions préalables à notre existence politique, ce qui fonde la critique arendtienne de l'État-nation (qui suppose une nation homogène) et implique l'obligation de vivre sur terre dans le cadre d'un régime politique qui établisse des formes d'égalité pour une population nécessairement hétérogène⁵. » Judith Butler fait donc de la notion de cohabitation non choisie l'instrument d'une critique du contractualisme dans la théorie politique : « Cette manière d'être lié à autrui n'est précisément pas de l'ordre d'un lien social, contracté dans la volonté et la délibération ; elle précède tout contrat, est ancrée dans l'interdépendance et, la plupart du temps, est oblitérée par ces formes de contrat social qui supposent et instaurent une ontologie de la volonté individuelle⁶. » Pourtant, comme chez Rawls, celles et ceux avec qui nous formons une société nous sont donnés.

Si Judith Butler insiste sur la nécessité de situer, au point de départ de la réflexion politique, l'exigence éthique de cohabiter avec celles et ceux qui nous sont donnés avant tout choix, c'est évidemment à cause de la situation particulière qu'elle analyse dans son si important ouvrage : le conflit israélo-palestinien, les territoires occupés, le droit des Palestiniens, etc. Mais dans le même temps, pour aborder cela, elle a recours à des perceptions classiques de la philosophie politique et reprend ainsi à son compte certaines manières traditionnelles de formuler les problèmes. Pour elle, la cohabitation est une donnée quasi géographique et une condition éthique, et c'est à partir des exigences qui en découlent que nous devons construire un système juridique capable de protéger la pluralité humaine plutôt que de la réduire, voire de la nier.

Dépolitisation

Cette manière de construire et d'affronter théoriquement la question politique s'inscrit dans un dispositif étrange et limitatif : que signifie fonder une philosophie politique sur du non-politique ? N'est-il pas problématique d'élaborer une théorie de la démocratie à partir de la construction comme non démocratiques (comme relevant de l'ontologique, du donné, du géographique, etc.), c'est-à-dire comme non susceptibles d'être soumises au choix et à la délibération, d'un certain nombre de dimensions, au premier rang desquelles

celle de l'appartenance et de la coappartenance ? N'est-il pas critiquable de placer en dehors du champ démocratique le sujet des frontières des communautés politiques ? Une théorie politique qui fonde sa construction sur un fait non politique, c'est-à-dire, en réalité, sur un acte de dépolitisation, est-elle satisfaisante ?

Il ne s'agit évidemment pas ici d'un problème d'ordre purement conceptuel ou spéculatif. Il s'agit d'un enjeu pratique, qui renvoie à la manière dont nous nous pensons nous-mêmes, dont nous pensons notre rapport aux autres et dont nous nous subjectivons comme sujets politiques. Car ne pas politiser la question de l'appartenance, situer hors de la politique le problème de la forme de la communauté dans laquelle nous sommes pris, revient en fait à nous forcer à accepter comme intangible un fait purement arbitraire et sans signification. Ne pas problématiser la question de l'appartenance, ou, mieux, ne pas se donner les moyens de faire apparaître cette question comme pouvant être potentiellement problématique, c'est nous impliquer dans une situation contrainte, nous résigner à accepter une situation contingente : le fait d'être né dans tel ou tel pays et d'avoir telle ou telle nationalité. Lorsque la philosophie politique nous impose de faire face à la question de l'organisation de la cité, elle présuppose qu'il va de soi que ce qui se passe dans la cité dans laquelle je suis né me concerne et que je dois affronter ce qui s'y déroule.

La force de la sédition

On ne saurait se satisfaire des modes de pensée qui consistent à construire un certain nombre de réalités comme des données et à en déduire des obligations qui s'imposeraient à nous, comme si les cadres devant régir nos vies échappaient à la délibération et étaient en quelque sorte logiquement déductibles de phénomènes sur lesquels nous n'avons pas prise.

La fonction de la politique, et donc de la théorie politique, est de nous permettre de nous réapproprier ce qui nous est imposé, d'étendre l'espace de la démocratie, du choix, etc. C'est la raison pour laquelle il y a une grandeur de Snowden et d'Assange. Ceux-ci représentent, au sens fort, des sujets politiques, c'est-à-dire des figures qui politisent des questions dépolitisées et qui, par là même, portent l'attaque au cœur du système juridico-politique. Le fait de fuir, de migrer, de refuser explicitement de comparaître devant ce qui se prétend être la justice de « leur » pays (est-ce encore leur pays ?), signifie un rejet de leur appartenance nationale ou politique et de la façon dont elle s'impose à eux. Ils proclament leur droit à faire sédition de « leur » communauté. Ils radicalisent l'exigence démocratique en affirmant publiquement le droit de se donner à eux-mêmes leur propre communauté : ils refusent la construction dépolitisante de l'appartenance comme donnée par la théorie politique et ils importent cette question dans le domaine du choix – ou, en tout cas, d'un choix relatif.

La pratique de la fuite interroge ainsi ce que l'on pourrait appeler les *structures nationales de la révolte et de la politique*. Je ne désigne pas par cette expression le fait que les objectifs et les rythmes de la contestation soient très largement organisés à l'intérieur d'une nation et que rares soient les mouvements qui se déroulent à une échelle internationale et en fonction d'objectifs globaux. Il s'agit plutôt de mettre en lumière à quel point les modes institués de la protestation et, plus généralement, la compréhension que nous avons du concept de politique reposent sur une opération de ratification de notre

appartenance juridique et de notre nationalité. La politique telle que nous la pratiquons se fonde sur une dépolitisation du problème de notre inscription comme sujet de l'État.

Le vocabulaire de l'action politique s'articule presque exclusivement aux notions de résistance, d'opposition, de révolution. La catégorisation d'une action comme politique renvoie à une décision d'affronter collectivement des problèmes, de se mobiliser pour transformer l'état des choses ou l'état des lois. Les grandes formes de l'action collective illustrent cette compréhension spontanée : que signifie, lorsque nous sommes confrontés à une situation avec laquelle nous sommes en désaccord, le fait de s'engager dans une pratique comme la grève, ou la pétition, ou la manifestation ? Cela demande de considérer comme évidente notre appartenance à la « communauté » dans laquelle apparaît le désaccord et de ne pas la remettre en question. L'engagement, l'affrontement, la mobilisation, la discussion sur la Loi ou le régime juridico-politique présupposent de reconnaître la Nation ou l'État-nation comme l'espace auquel on appartient et à l'intérieur duquel on se définit comme sujet. Tout acte de révolte interne à un groupe suppose de la part de son auteur de ratifier son appartenance à ce groupe, de le considérer comme sien, c'est-à-dire de renforcer l'évidence de l'idée de la communauté.

Fuir veut dire, à l'inverse, se déprendre de cette appartenance, la refuser – et donc mettre en question les dispositifs juridiques de l'inclusion dans une communauté nationale, et même, plus généralement, les dispositifs de l'inclusion dans les autres types de groupes dans lesquels nous sommes pris. Il s'agit d'un mode de subjectivation qui ne passe pas par une ratification de son inscription dans l'ordre national, mais, au contraire, demande sa suspension, sa mise en question, pour se donner le droit de ne pas affronter le monde avec lequel on est en désaccord, de faire sédition – voire, à la limite, de ne plus se sentir concerné. La fuite est peut-être l'une des rares formes de lutte qui problématisent la question de l'appartenance et ne se fondent pas, dans leur condition de possibilité même, sur le fait de la considérer comme évidente.

Voyous

La singularité de la pratique de la fuite ou de la sédition apparaît de façon très nette si l'on prend comme point de comparaison la désobéissance civile. Fuir et désobéir constituent les deux arts de la révolte les plus opposés, impliquant des modes de subjectivation antagonistes, des façons différentes pour le sujet de se rapporter à la Loi, à l'État et aux autres.

Les textes sur la désobéissance civile, ceux de Jacques Derrida par exemple, lient en effet toujours la grandeur de cette pratique au fait qu'elle consiste à confronter une société à elle-même, à utiliser ses valeurs fondamentales, sa constitution, pour critiquer ses lois ou son organisation actuelle : c'est au nom même de la fidélité aux valeurs essentielles de la Nation que l'on prend la décision d'entrer en dissidence par rapport aux lois qui s'y appliquent. La désobéissance civile entend perfectionner la loi de la communauté nationale. En d'autres termes, le sujet se constitue comme sujet politique en affirmant son appartenance à la communauté juridique à laquelle il s'adresse. En un sens, il se pose même comme son membre le plus fidèle et le plus attaché à ses valeurs : c'est en leur nom et au nom des exigences qu'elles incarnent qu'il se lance dans le combat.

Mais fuir, se réfugier, partir, comme l'a fait Snowden, c'est se constituer comme sujet

politique d'une manière différente. Si l'on radicalise ce geste, si l'on essaie d'aller au bout de ce que sa logique implique, on voit que, pour lui, l'enjeu essentiel n'est pas de changer sa communauté politique, mais de changer *de* communauté politique. Le désobéisseur adhère à sa nation et entend en transformer les lois ; Snowden, à l'inverse – on pourrait faire la même démonstration pour Assange –, s'engage dans une pratique de désassujettissement qui l'amène à ne plus adhérer à sa nation : il a décidé, à un moment, de s'en aller, de la quitter, de s'en séparer. Il s'est moins agi pour lui de désobéir que de démissionner. La vie de Snowden ne dit pas : je désobéis pour changer ma communauté politique, mais : je change d'appartenance, je me réfugie, je quitte cette communauté politique, je récusé ma nationalité. D'où les nombreuses demandes d'asile qu'il a formulées.

On voit pourquoi il serait inadéquat, et même, au fond, normatif et régressif, de décrire le geste de Snowden comme relevant de la « désobéissance civile », voire de la désobéissance tout court, et pourquoi, au contraire, il faut le désigner comme une pratique de fuite. La désobéissance représente un acte paradoxal relativement à la communauté dans laquelle elle se déploie. Penser l'acte que l'on accomplit comme de la désobéissance, c'est s'inscrire dans le système de la Loi, c'est reconnaître que cette Loi devrait s'appliquer à soi et décider, malgré tout, de ne pas la suivre. En d'autres termes, on ne peut désobéir à une loi qu'à condition de la reconnaître comme sienne, et donc de se définir comme inscrit dans la communauté où elle règne. Max Weber soulignait cela à propos du voleur : ce dernier ne met qu'apparemment en danger la Loi, puisque son mode d'action, en fait, *confirme* le système légal et l'effectivité de l'ordre juridique. « Le voleur, écrit Weber, oriente son activité d'après la "validité" de la loi pénale dans la mesure même où il la masque. Que l'ordre "vaille" au sein d'un groupement d'hommes, cela se manifeste par le fait qu'il est obligé de dissimuler l'infraction⁷. »

À l'inverse, la démarche de Snowden consiste à s'émanciper de l'ordre de la Loi, à quitter son champ d'application, l'espace de son « *enforcement* », et ainsi à refuser de se définir par rapport à elle (ou, plus exactement, à *essayer* de s'émanciper de l'ordre juridique sous lequel il est né, puisqu'on ne le quitte jamais totalement, qu'on reste toujours susceptible d'y être rappelé, ou qu'on ne peut le quitter qu'à condition de se soumettre à un autre). Ce n'est plus *sa* loi, ça ne le concerne pas. Fuir, c'est récusé son inscription dans le système de la Loi, c'est faire exister une figure du sujet qui se donne le droit de ne plus reconnaître la Loi comme étant la sienne et comme l'obligeant.

Dire de Snowden qu'il a désobéi, ce serait donc se méprendre grandement quant à son geste, sa nature et ses implications. Plus grave, ce serait refuser de lui accorder qu'il a accompli ce qu'il voulait accomplir, puisque ce serait le réinscrire sous un ordre juridique qu'il récusé, qu'il a répudié en disant : je pars, je change d'appartenance, je demande l'asile. Bref, ce serait le re soumettre à l'ordre juridique dont il a voulu s'émanciper.

En fuyant, en demandant l'asile, Snowden s'est constitué comme un sujet politique qui se donne le droit de faire sédition. Assange, lui aussi, n'a cessé de migrer, de chercher un territoire conforme à ses valeurs et compatible avec sa vie et son projet politique. Ces personnages incarnent ainsi des sujets de droit qui se donnent le droit de refuser le droit, c'est-à-dire qui récusent le système de jugement qui engage des actions répressives contre eux : ils refusent de s'y soumettre et de comparaître. Derrida a utilisé pour désigner une

telle position d'extranéité par rapport au droit la catégorie de voyou⁸. Peut-être en effet Snowden et Assange font-ils vivre une éthique du voyou contre l'éthique de la citoyenneté.

L'une des formules les plus convenues que l'on puisse entendre prononcer par un accusé dans les palais de justice, et qui résume assez bien le type de subjectivation exigé du sujet de droit, est : j'assume mes responsabilités, je fais confiance à la justice de mon pays. Assange et Snowden, à l'inverse, rompent avec cette soumission spontanée aux institutions nationales en disant : je ne fais pas confiance à la justice de mon pays, et d'ailleurs ce n'est pas la justice de mon pays, ce n'est plus mon pays – je suis parti.

Appartenances

L'attitude de sédition interroge l'ordre du droit et notre soumission spontanée à lui. Elle affronte le cœur de l'ordre juridico-politique en contestant la dépossession inaugurale que nous subissons lorsque celui-ci nous soumet à sa législation et nous constitue comme l'un de ses sujets. D'ailleurs, seule la radicalité de cette mise en question peut expliquer les déclarations du secrétaire d'État américain, John Kerry, contre Snowden. Il est en effet frappant de remarquer qu'il n'a pas employé ses mots les plus durs pour dénoncer les révélations de Snowden ou encore le fait que, en dévoilant des secrets d'État, celui-ci aurait contribué à fragiliser la lutte contre le terrorisme. Kerry a utilisé le langage le plus féroce pour s'en prendre à l'attitude de fuite de Snowden, au fait qu'il refuse de comparaître devant la justice américaine. Snowden, aux yeux de Kerry, est un « traître ». Non pas parce qu'il a rendu des informations publiques, mais parce qu'il a fui à l'étranger. D'autres lanceurs d'alerte, par le passé, se sont, eux, comportés comme des « patriotes » : ils ne sont pas partis, ils ont comparu devant le système judiciaire américain et ont défendu leur cause. Snowden, lui, est un « lâche ». Et il devrait, dit Kerry, se comporter « comme un homme », « rentrer aux États-Unis » et « affronter la justice de son pays » : « Les patriotes ne vont pas en Russie, ils ne demandent pas l'asile à Cuba, ils ne demandent pas l'asile au Venezuela, ils défendent leur cause ici⁹. »

Mais, est-on en droit de répondre, pourquoi Snowden devrait-il quelque chose aux États-Unis ? En quoi aurait-il le moindre engagement à respecter envers cet État ? D'où vient que l'on puisse dire cette chose si extravagante que la justice américaine serait la justice de « son » pays et qu'il devrait accepter d'être jugé par elle en risquant, de surcroît, une peine ahurissante ? Pourquoi son lieu de résidence devrait-il être les États-Unis, et non Cuba ou le Venezuela ? La rhétorique de Kerry consiste à faire comme si une situation purement contingente (le lieu et la date de naissance) imposait malgré tout au sujet des obligations (morales). S'opposent ici deux attitudes, deux *politiques*, Kerry ratifiant, rappelant et reconduisant une inclusion forcée, Snowden voulant au contraire s'en déprendre et la récuser en fuyant.

Implications

Une analyse de la violence sociale et politique doit s'intéresser aux injonctions objectives qui travaillent à produire de l'adhésion subjective aux appartenances arbitraires (injonctions dont les déclarations de Kerry constituent ici l'une des manifestations dans l'ordre politique). Nous sommes les objets de tout un ensemble d'opérations discursives qui visent à nous forcer à nous situer par rapport à des réalités *censées* nous concerner, à

nous rendre comptables de faits dans lesquels nous n'avons pourtant aucune responsabilité et auxquels nous pouvons nous sentir étrangers. L'un des grands principes de fonctionnement du monde consiste à contraindre les individus à adhérer aux places assignées par l'arbitraire de la naissance et à les reconnaître comme leurs en les attachant à ces positions et aux situations qui vont avec par des questions, des injonctions, des demandes, des évaluations, etc. Ces mécanismes d'implication prennent la forme de rappels à l'ordre lorsque le sujet, précisément, veut se déprendre de ces positions assignées pour se donner à lui-même d'autres identités et d'autres positions subjectives.

On pourrait, de ce point de vue, tenter d'établir une analogie entre la situation que je décris ici et l'exemple du « transfuge » ou du « transclasse », pour reprendre le concept forgé par Chantal Jaquet. La perception du transfuge amène souvent à lui reprocher de fuir individuellement, et donc de laisser derrière lui « sa » classe, c'est-à-dire de ne pas se mobiliser pour changer l'état du système. Sartre, par exemple, propose cette analyse dans « Matérialisme et révolution¹⁰ » à propos de la mobilité sociale et de l'accès à la bourgeoisie. Dans *Exit, Voice, Loyalty*, Albert Hirschman cite les polémiques nées à l'intérieur du mouvement noir aux États-Unis à propos de celles et ceux qui accédaient aux positions dominantes et s'inséraient dans la « société blanche » au lieu de contribuer à « l'éveil collectif de Noirs¹¹ ».

Le point qui, me semble-t-il, doit nous intéresser ici est de savoir pourquoi la question des classes (ou des races) se poserait spécifiquement, ou plus intensément, à une personne née dans les classes populaires (ou noire). Pourquoi ce fait purement contingent devrait-il imposer à quelqu'un quelque chose comme un devoir, un souci ou une pratique ?

Si la question noire ou la question ouvrière sont des questions politiques, elles le sont *pour tout le monde et tout le temps*. En sorte que le dilemme posé entre mobilité sociale individuelle et lutte collective contre les structures de domination est un *faux problème* qui repose sur une opération de conversion de faits contingents en faits significatifs, par laquelle on suppose que le sujet doit être tenu pour responsable de situations extérieures à lui, ou, plus exactement, qu'il doit en être comptable et en répondre – c'est-à-dire se situer par rapport à elles.

Ce type de perception a été très largement utilisé contre, ou à propos de (car ce n'était pas toujours dans un esprit négatif), Édouard Louis à l'occasion de la parution de son ouvrage *En finir avec Eddy Bellegueule*¹². Mais pourquoi pose-t-on à Édouard Louis la question de sa contribution au démantèlement de la structure des classes sociales (au moment même où, d'ailleurs, il montre cette situation) ? Une telle problématisation fonctionne en fait comme un rappel à l'ordre, comme une injonction qui tend à réinstaurer une adhésion du sujet à sa position originelle, à lui imposer de reconnaître la place assignée à sa naissance comme étant la sienne ou, mieux, ce par rapport à quoi il doit se poser et se voir, au lieu de lui donner les moyens de s'en déprendre et de s'inventer.

Une critique démocratique du droit

Je ne veux pas singulariser la réflexion autour des personnages de Snowden ou de Kerry. Les déclarations de John Kerry sont celles d'un homme d'État – elles traduisent une pensée d'État solidaire de perceptions inconscientes très largement ancrées dans les cerveaux. Elles sont intéressantes, car elles constituent une expression de ce que l'on

pourrait désigner comme la violence intégratrice de l'État et de l'appartenance nationale.

Sans doute a-t-on raison de décrire le droit comme une instance rationnelle, créatrice de liberté et qui protège les capacités d'action de chacun. Mais n'insister que sur cette dimension revient à occulter le caractère contraint de la situation qui rend possible cette donnée positive. Car l'expérience première de mon rapport à l'État, c'est d'abord celle d'une imposition, d'une obligation : je nais dans un État, je suis contraint d'en être le sujet. Je suis contraint d'être soumis à l'ordre du droit.

La question de l'État, c'est, d'abord, la question d'une appartenance obligatoire. La violence de l'ordre juridico-politique ne réside pas, en premier lieu, dans les exclusions et les dépossessions qu'il engendre, mais dans les inclusions qu'il décrète. Avant d'être une promotion, le statut de citoyen est une imposition. Sans que l'on m'ait demandé mon avis, sans que j'aie formellement ou contractuellement exprimé ma volonté, je suis de fait inscrit dans l'État comme sujet et citoyen. Thomas Bernhard le disait dans une formule que Pierre Bourdieu aimait à citer : « L'État m'a fait entrer en lui de force. » Toute la rationalité ou la positivité du droit ne gommara jamais la violence originelle de cette inclusion contrainte. La violence de l'État s'enracine dans le fait qu'il est obligatoire d'y entrer et impossible d'en sortir. L'État ne nous donne jamais le choix. Nous naissons dans l'État, pris par l'État, définis par lui. Nous sommes objets de l'État, des objets de l'État, soumis à l'État. Nous sommes enfermés.

L'élément important du point de vue d'une théorie politique n'est-il pas, finalement, la rareté des Snowden ou des Assange ? Ces personnages introduisent une rupture ; leurs actes sont atypiques : la récusation de la nationalité, la migration sont des attitudes peu fréquentes. Or, que montre la rareté d'une telle attitude, si ce n'est finalement l'intensité avec laquelle nous avons tendance à adhérer subjectivement aux appartenances forcées, à les considérer comme nôtres au point de ne plus les questionner ou de ne plus imaginer pouvoir nous en dépendre ?

La critique du sujet doit partir de la condition ontologique de dépossession impliquée dans le fait politique. Dire que nous naissons comme sujets de droit, c'est dire que nous sommes constitués par la violence fondatrice d'une inclusion forcée et jamais récusable : on ne peut récuser sa nationalité, et même Snowden n'y est pas parvenu. Il est toujours américain, mais il vit en Russie. Si radicale que soit sa démarche, il ne peut que se débattre avec le système des États et jouer un système contre un autre.

Dans la fuite d'Edward Snowden, d'ailleurs, un moment est particulièrement intéressant : lorsque, le 23 juin 2013, il fait escale en Russie pendant son trajet de Hong Kong vers l'Amérique du Sud, Snowden est empêché de reprendre un avion parce que les États-Unis ont révoqué son passeport. Cet acte administratif le contraint à séjourner dans la zone de transit de l'aéroport de Moscou jusqu'au 1^{er} août – date à laquelle la Russie lui accorde un asile temporaire. On a entendu beaucoup de réflexions et d'analyses sur cette séquence, et notamment sur la légalité de la décision de l'administration américaine de retirer le passeport d'un citoyen de cette manière¹³. Mais, au-delà de cette interrogation juridique, une telle situation nous rappelle que nous voyageons tous *à condition que l'État nous y autorise* ou, mieux, *parce que l'État nous y a autorisés* – c'est-à-dire que nous sommes, en tant que citoyens, soumis à un État qui dispose du droit, qu'il s'est arrogé, de nous interdire de quitter son territoire.

Départ

Au fond, une analyse de l'État formulée à partir d'exigences démocratiques devrait déboucher sur une radicalisation du contractualisme, qui aurait pour fonction de rendre contractuelle la question du « contrat social ». Snowden et Assange pourraient être les points de départ de la refondation d'une philosophie politique radicale dont l'enjeu serait de soumettre le maximum de réalités possible à délibération. L'appartenance à l'État doit être posée et repensée sous la forme non plus d'une contrainte, mais d'un choix.

Cette revendication théorique devrait sans doute nous conduire à nous interroger sur le sens des multiples comportements migratoires qui ont lieu chaque jour, souvent silencieusement et individuellement. L'interprétation des mouvements migratoires est souvent dépolitisante. Ceux-ci sont largement présentés comme des déplacements forcés, contraints par des logiques économiques, des guerres, etc. La raison de l'émigration semble toujours être recherchée du côté du besoin, de la nécessité, de l'obligation, etc. Or, la migration ne peut-elle pas aussi, parallèlement, être vue comme un geste politique, et même comme une forme d'expression politique ? Lorsqu'il migre, le sujet n'accomplit-il pas en effet une sorte de coup d'État ? Il met en concurrence les États et les systèmes législatifs. En d'autres termes, il formule une exigence, ou, mieux, il exerce une sorte de droit à choisir sa nationalité, son État, à se réapproprier un contrôle sur la forme et la nature du système de lois auquel il sera soumis. En ce sens, il s'agit d'une pratique qui, quels que soient ses fondements ou ses intentions, engage nécessairement un souci démocratique en ce qu'elle fait entrer le souverain en déchéance en soumettant les États au choix du citoyen plutôt que l'inverse¹⁴.

Pour refonder une analyse de la forme État, du rapport des citoyens à la Nation et de la sédition, il serait possible de s'inspirer de certaines traditions qui ont placé au centre de leurs investigations le problème des frontières des communautés politiques, des appartenances, et qui ont insisté sur le fait que l'exigence démocratique nécessitait de défaire l'emprise des structures d'État pour affirmer le droit de chacun à s'en aller.

Par exemple, à la fin de *La Désobéissance civile*, Thoreau prend acte d'une sorte d'échec de l'attitude de désobéissance civile. Il propose alors une autre voie pour exprimer son dissensus. Plutôt que d'affronter l'État, il réclame le droit de ne plus être considéré comme membre d'une communauté à laquelle il ne s'est pas formellement associé. Pour Thoreau, le caractère problématique de la forme État s'enracine dans sa clôture et dans l'obligation corrélative qui m'est faite de lui appartenir. Un État respectueux des droits individuels doit laisser la possibilité de s'en échapper. Il ne pourra avoir de forme démocratique que s'il accepte que les individus disposent d'une capacité à s'en retirer et renonce à les forcer à appartenir à un collectif qu'ils ne reconnaissent pas comme légitime : « Il me plaît d'imaginer un État qui puisse se permettre d'être juste envers tous les hommes et qui traite l'individu avec respect comme un voisin, qui ne jugerait pas sa propre quiétude menacée si quelques-uns s'installaient à l'écart¹⁵. »

Cette représentation se retrouve dans la théorie libertaire ou libertarienne, et notamment chez Robert Nozick. En plaçant au cœur de sa réflexion sur l'État la notion de force, Nozick est conduit à redéfinir la question politique. Puisque l'État est une instance de contraintes, alors il ne peut être légitime qu'à condition que les individus aient *choisi*

d'y appartenir. Une société authentiquement libérale ne saurait considérer la question de l'appartenance comme une question de fait. C'est une question de choix. C'est une question politique, et non de naissance. Dès lors, une critique libertaire doit s'adosser à une redéfinition de la forme État : pour être légitime, celle-ci devrait prendre la forme d'une association, c'est-à-dire d'« un monde que tous les habitants rationnels sont en droit d'abandonner pour n'importe quel autre monde qu'ils imaginent¹⁶ ».

Une société libertaire doit nécessairement être une société où l'appartenance sera sujette à transformation – c'est-à-dire où il y aura, au final, une pluralité de sociétés : « Chaque communauté doit gagner et garder l'adhésion volontaire de ses membres. Aucun modèle n'est imposé à qui que ce soit, et le résultat sera un modèle si et seulement si chacun choisit volontairement de vivre en accord avec ce modèle de communautés¹⁷. » Voici comment Nozick présente la société qui découlerait de l'application de ses principes : « Imaginons un monde possible dans lequel vivre ; ce monde n'a pas nécessairement à rassembler tous les êtres vivants, et il peut contenir des êtres qui n'ont jamais réellement vécu. Toute créature rationnelle de ce monde que vous imaginez aura les mêmes droits d'imaginer un monde possible pour y vivre elle-même (dans lequel tout autre habitant rationnel a les mêmes droits d'imaginer, etc.) que vous-même. Les autres habitants de ce monde que vous avez imaginé peuvent choisir de rester dans ce monde qui a été créé pour eux ou bien de l'abandonner et d'habiter un monde issu de leur propre imagination. S'ils choisissent d'abandonner votre monde pour vivre dans un autre, votre monde reste sans eux. Vous pouvez choisir d'abandonner votre monde imaginé, désormais dépourvu de ses émigrants. Ce processus continue ; des mondes sont créés, des gens les délaissent, créent de nouveaux mondes, etc.¹⁸. »

Des analyses comme celles de Thoreau puis de Nozick, des pratiques comme celles de Snowden ou d'Assange engagent une redéfinition de la théorie politique. Elles nous amènent à une critique des notions non interrogées et souvent prises comme des données : la cohabitation, la communauté, la société. La cohabitation n'est pas une donnée ontologique. Les communautés que nous formons avec les autres ne sont pas des données de fait. Ce sont des opérations du pouvoir, des forces d'inclusion/exclusion qui les font exister et les dessinent. La question politique ne saurait se limiter à l'analyse des modes d'organisation de la « cité ». Elle doit porter sur la cité elle-même, sur les modes d'« appartenance » collective – et donc sur le droit à entrer ou non dans telle ou telle association. Dans quelle mesure et jusqu'à quel point serait-il possible de ne plus y appartenir ? Et comment ? Avec qui accepté-je de former une association ? Tant que ces questions ne sont pas posées, tant que les enjeux qu'elles soulèvent ne sont pas affrontés, aucune critique radicale de la violence de l'État et de l'État de droit dans sa positivité n'est réellement proposée.

1. Glenn Greenwald, *Nulle part où se cacher*, op. cit., p. 81.

2. Cf. Charles Beitz, *Political Theory and International Relations*, Princeton, Princeton University Press, 1979.

3. John Rawls, *Le Droit des gens*, Paris, Éditions Esprit, 1996, p. 48. Voir aussi *Théorie de la justice*, op. cit., p. 34.

4. Judith Butler, *Vers la cohabitation*, op. cit., p. 41.

5. *Ibid.*

6. *Ibid.*, p. 201.

7. Max Weber, *Économie et société*, t. I : *Les catégories de la sociologie*, trad. J. Freund, Paris, Pocket, 2003, p. 66.
8. Jacques Derrida, *Voyous*, Paris, Galilée, 2003, p. 97-98 notamment.
9. Cf. Carrie Dann, « Kerry : Snowden a “Coward” and “Traitor” », *NBC News*, <http://www.nbcnews.com/politics/first-read/kerry-snowden-coward-traitor-n116366>.
10. Jean-Paul Sartre, « Marxisme et révolution », in *Situations 3*, Paris, Gallimard, 1949.
11. Albert Hirschman, *Exit, Voice, Loyalty*, *op. cit.*, p. 118-119.
12. Édouard Louis, *En finir avec Eddy Bellegueule*, Paris, Seuil, 2014.
13. Cf. Patrick Weil, « Citizenship, Passports, and the Legal Identity of Americans : Edward Snowden and Others Have a Case in the Courts », *The Yale Law Journal*, avril 2014.
14. Sur la force politique de la fuite et de la migration pensées d'un point de vue un peu différent, voir Édouard Louis, « Savoir-souffrir », *NRF*, n° 609, septembre 2014, p. 132-133.
15. Henry David Thoreau, *La Désobéissance civile*, *op. cit.*, p. 48.
16. Robert Nozick, *Anarchie, État et utopie*, Paris, PUF, 2008, p. 366.
17. *Ibid.*, p. 385-386.
18. *Ibid.*, p. 365.

Échapper à la citoyenneté

Politiser la question de son appartenance et se donner le droit de fuir ; promouvoir une forme d'anonymat qui fournit au sujet la possibilité d'agir sans être identifiable : ces modes d'action ne constituent pas des innovations partielles. Ils ne viennent pas simplement augmenter la gamme disponible des formes de résistance et le nombre de répertoires de la mobilisation collective qui s'offrent à chacun de nous et avec lesquels nous devons composer. Ces modalités de la révolte instaurent au contraire une rupture par rapport au dispositif contemporain de la politique. Elles favorisent l'émergence de subjectivités émancipées des formes prescrites et instituées de la politique.

La démocratie libérale s'articule à une certaine figure du sujet qui régule nos manières de nous penser nous-mêmes aussi bien dans les temps « normaux », dans la vie quotidienne, que dans les moments de lutte. Le fait d'être inclus dans l'État, d'être produits par notre inscription dans l'État, engage une certaine définition de nous-mêmes. Comme le note James C. Scott à la fin de son livre *Zomia*¹, qui étudie les relations conflictuelles entre les peuples nomades de l'Asie du Sud-Est et l'État, la logique de l'État et du droit entretient un rapport avec la logique du nom propre, de la signature et de l'identité. L'imposition d'une souveraineté politique à des sujets, la construction de ces sujets comme sujets de droit, c'est-à-dire comme sujets soumis à un ordre juridique, passent par le fait de leur imposer (ainsi qu'à l'environnement dans lequel ils évoluent) des identités stables, fixes et reconnaissables : « Les premiers efforts de construction de l'État semblent avoir surtout consisté à nommer des éléments jusque-là "fluides" ou privés de nom : villages, districts, lignées, tribus, chefs, familles, champs. Lorsqu'il est joint au pouvoir administratif de l'État, le pouvoir de nommer peut créer des entités qui n'existaient pas auparavant. Pour les fonctionnaires "han", les barbares se distinguaient notamment par le fait qu'ils n'utilisaient pas de patronymes. Ces noms stables étaient, chez les Han eux-mêmes, la conséquence d'un processus bien antérieur de construction de l'État. En ce sens, les unités d'identité et de lieu, qui acquièrent par la suite une généalogie et une histoire spécifiques, constituent, sous leur forme stable et officielle, un "effet étatique" lié à l'écriture². »

Je ne suis pas sûr d'adhérer pleinement à cette analytique de la politique et de l'État. Elle repose sur une série d'oppositions un peu simplistes qui amènent à penser le pouvoir comme une instance unificatrice, ordonnatrice, fixiste – ce qui tend à lier l'analyse du pouvoir à une narration implicite au sein de laquelle il existerait quelque chose comme un état pré politique caractérisé par la fluidité, la multiplicité, le désordre, l'incohérence, etc., que le pouvoir viendrait ensuite ordonner, classer, fixer, etc.

Cette façon d'aborder la question du pouvoir, traversée par une sorte de spontanisme, n'est pas, loin de là, spécifique à James C. Scott. On la retrouve très largement dans la pensée moderne. C'est le cas par exemple dans les travaux de l'anthropologue Pierre Clastres, dont James C. Scott se réclame, où l'État est présenté comme une forme qui vient introduire de l'unité, des divisions, des hiérarchies dans des sociétés fondées sur l'égalité et la transversalité : « Ce que montrent les Sauvages, c'est l'effort permanent pour empêcher les chefs d'être des chefs, c'est le refus de l'unification, c'est le travail de

conjurateur de l'Un, de l'État³. »

Il est frappant de constater que Michel Foucault utilise lui aussi ce type de représentation, pour penser cette fois non pas seulement l'État, mais les opérations du pouvoir en général. Dans *Surveiller et punir*, il décrit en effet la discipline comme une technique de « mise en ordre d'une multiplicité⁴ » et présente la gestion contemporaine des illégalismes et le fonctionnement de la pénalité comme ayant pour fonction de substituer au « grouillement imprécis d'une population pratiquant un illégalisme d'occasion » un « groupe relativement restreint et clos d'individus sur lesquels on peut effectuer une surveillance constante » – les « délinquants⁵ ».

Présenter l'État – ou le pouvoir – comme une instance qui conjure une pluralité originelle et introduit de l'ordre là où régnait la dispersion, c'est, me semble-t-il, ignorer les régimes d'identification, de stabilisation, d'ordonnement préalables à l'État et au droit. On sait que, dans une polémique cruciale, Gabriel Tarde a reproché à Émile Durkheim son opposition entre « société homogène » et « société hétérogène », en insistant sur le fait que l'on perçoit comme homogènes les sociétés dont on ne connaît ou ne comprend pas les principes internes de différenciation⁶. De la même manière, décrire le pouvoir comme un dispositif d'ordonnement des multiplicités, c'est passer à côté des principes d'organisation et d'unification qui sont déjà à l'œuvre dans ce que l'on croit être « multiple » et « grouillant ». Sans doute faut-il donc éviter de dire que le pouvoir « unifie » et qu'il est ce qui « introduit de l'ordre ». Mais cela n'empêche pas d'affirmer que le droit impose certains principes d'unification spécifiques.

Contre-sujets

Naître dans un État de droit, c'est être saisi, dès sa naissance, par des opérations du pouvoir qui s'appliquent à nous et définissent notre existence : nous sommes constitués comme membres de la communauté politique, comme êtres protégés par le droit et les interdits qu'il énonce. Mais nous sommes également, dans le même temps, institués comme sujets responsables, qui doivent répondre de leurs actes et sont éventuellement punissables pour ceux-ci par l'autorité judiciaire : le sujet de droit est une technique juridique qui permet de rattacher un ensemble de conduites à un même sujet afin que les obligations envers les autres et les peines puissent avoir un sens. C'est le sens de la célèbre définition de Hans Kelsen : « La personne physique n'est pas un homme, mais l'unité personnifiée des normes juridiques qui obligent et des normes juridiques qui investissent de droits un seul et même individu. Ce n'est pas une réalité naturelle, mais une construction juridique créée par la science du droit⁷. » Être un sujet de droit ou, mieux, être un « citoyen », c'est donc se trouver à l'intersection de trois forces constituantes : être pourvu d'une nationalité ; être intégré à un espace juridico-politique donné et doté des droits qui s'y appliquent ; enfin, être soumis à la logique de l'imputation et de la responsabilité individuelle.

Or, ce qui me semble très important dans les démarches de Snowden, Assange et Manning, dans les luttes menées par les Anonymous ou par une organisation comme WikiLeaks, c'est que s'y fait jour une aspiration à se constituer comme sujet en échappant à la façon dont l'État nous produit et aux cadres qui s'emparent de nous lorsque nous venons au monde. Il s'agit ici non seulement de défaire ce que l'on pourrait appeler les

verdicts politico-juridiques, sur le modèle de ce que Didier Eribon appelle les « verdicts sociaux⁸ », mais d'essayer de vivre des expériences dont nous sommes dépossédés par le fait que nous sommes façonnés comme citoyens. Par rapport à l'ordre de la citoyenneté et à l'ordre du droit, Snowden, Assange et Manning incarnent des contre-sujets. Ils sont traversés par une volonté de se réapproprier un certain nombre de dimensions de notre existence. Se constituer comme sujet anonyme, c'est revendiquer une possibilité d'agir sans être identifié, sans pouvoir être tenu pour responsable de ce que l'on fait. En d'autres termes, c'est essayer d'échapper à la façon dont le pouvoir nous lie à ce que nous faisons. La pratique de l'anonymat s'inscrit dans un mouvement destiné à enrayer, voire à lever un tant soit peu, les mécanismes de l'assujettissement : il s'agit de se délivrer de l'ordre de la Loi, de l'attachement à celle-ci, du poids de la responsabilité.

L'attitude de la fuite et de la sédition, quant à elle, exprime un acte spectaculaire et public de récusation de l'opération d'inclusion à une communauté nationale qu'accomplit l'ordre juridique. L'objectif est de mettre en question la notion d'appartenance, de témoigner d'une volonté de se réapproprier cette question en interrogeant la légitimité du droit à nous inscrire de force sous son autorité.

On le voit, dans les deux cas, l'action vise un même objectif, ou, plutôt, est sous-tendue par une même intention : reprendre un certain contrôle sur nous-mêmes ; éprouver des potentialités, des modes d'existence, des formes d'action dont l'expérience nous est retirée par l'acquisition du statut de sujet de droit. Il s'agit non seulement d'interroger les cadres à l'intérieur desquels, d'ordinaire, le sujet évolue, mais, plus fortement, d'essayer d'inventer un style de vie hors de ces cadres.

À la vie, à la mort

La violence de la réaction répressive des États aux actions de Snowden, Assange, Manning s'explique ainsi par la mise en question opérée par celles-ci. Elle est une réponse brutale, inouïe, à la mesure de la déstabilisation que provoque l'irruption de ces contre-sujets. Pour saisir le jeu des forces à l'œuvre ici, on pourrait prendre une analogie dans le domaine esthétique : je pense aux analyses de Pierre Bourdieu sur la révolution impressionniste et sur la relation entre Manet et l'Académie des beaux-arts.

Lorsqu'il analyse la révolution impressionniste, Bourdieu écrit que ce qui s'affronte à travers « Manet » et l'« art académique », ce sont deux conceptions différentes de la fonction de peintre, deux définitions différentes de l'activité artistique et, partant, deux fonctionnements possibles et antagonistes du champ artistique. Manet ne fait pas seulement surgir une nouvelle manière de peindre. Il fait surgir une nouvelle subjectivation, un nouveau mode de subjectivation de soi comme peintre : la vie d'artiste. Dès lors, la révolution impressionniste n'est pas seulement une révolution esthétique ; elle est aussi, en même temps, une révolution éthique, symbolique et politique : il s'agit de « changer complètement la vision du monde, la hiérarchie des importances, la fonction du peintre. Le peintre cesse d'être un maître pour devenir un artiste ; il est à lui-même son propre garant. Avec le nouveau système, l'une des choses qu'il s'agit d'inventer, c'est le nouveau rôle du peintre comme personnage qui a une biographie extraordinaire, qui s'investit tout entier dans son œuvre, qui est l'objet de célébrations en tant que personne singulière⁹ ».

Manet et l'Académie sont inconciliables. L'auteur du *Déjeuner sur l'herbe* fait exister une manière d'être qui met en cause le système des Beaux-Arts : « La lutte qu'engage Manet est une lutte à la vie à la mort. Si l'hérésiarque gagne, s'il arrive à imposer la croyance dans la valeur de ce qu'il fait, de ce qu'il est, c'est tout le système académique qui s'effondre (et c'est ce qui est arrivé : les cours de la peinture pompier sont tombés en l'espace de quelques années du plus haut à rien) : il n'y a pas de quartier. Manet a porté l'attaque au cœur même de l'art académique en sorte que c'était, comme on dit, lui ou eux¹⁰. »

De la même manière, l'attaque que portent Snowden, Assange, Manning va au cœur du système juridico-politique : ils font exister un style de vie politique qui met en cause les dispositifs régulant le fonctionnement ordinaire des démocraties contemporaines. C'est la raison pour laquelle tout laisse à penser que les poursuites engagées contre eux ont peut-être finalement moins pour fonction de punir les « délits » qu'ils auraient commis que de les recréer eux-mêmes comme sujets de droit responsables, de les réinscrire sous l'ordre du droit qu'ils tentent de défaire : tu es un traître, tu es un voleur, tu appartiens à l'État, tu dois être fidèle à ta nation, tu ne peux pas partir. Bref : ton action n'a pas existé. Tu es encore ce que tu prétends n'être plus : un citoyen responsable.

Futur

Dans la littérature historique et dans la théorie critique, beaucoup d'ouvrages ou de réflexions ont été consacrés à des traditions de défi à la Loi, à des figures de la révolte contre l'État et le souverain. On peut penser, par exemple, aux bandits d'Eric Hobsbawm ou aux brigands de Christopher Hill, aux pirates de Daniel Heller-Roazen comme aux voyous de Jacques Derrida – et l'on pourrait même intégrer à ce tableau la figure d'*Antigone* telle que l'analyse Hegel¹¹. Mais je ne crois pas qu'il soit exagéré d'affirmer qu'il y a une singularité des figures de Snowden, Assange et Manning, une spécificité des combats qui s'articulent à leur démarche – et que, en ce sens, nous assistons bien ici à l'émergence de quelque chose de nouveau, et non à la reprise d'une tradition ancienne.

On constate en effet que, chez les voyous, chez les bandits, chez les pirates, etc., l'affrontement avec l'État s'opère presque toujours au nom du passé : il s'agit de lutter contre un ordre juridique en train de s'imposer au nom d'un ordre traditionnel et coutumier que des lois nouvelles viennent mettre en péril. Il s'agit d'aménager des espaces pour que des formes de vie anciennes survivent dans le présent.

Or, avec Snowden, Assange ou Manning, nous n'avons pas du tout affaire à un défi à la Loi qui s'énoncerait au nom de coutumes préexistantes. Il s'agit de faire jouer contre l'ordre juridique et politique tel qu'il fonctionne de nouvelles possibilités ; il s'agit de formuler de nouvelles exigences, de faire vivre de nouvelles pratiques, inédites. Penser une subjectivation anonyme, politiser l'appartenance nationale, ce n'est pas rendre impossible tout ordre du droit. C'est exiger la construction d'un système juridique plus démocratique et moins violent, qui s'ancrerait dans un mouvement de déconstruction, pratique et théorique, de la forme État, de la forme Nation et de la forme citoyen.

1. James C. Scott, *Zomia, ou l'Art de n'être pas gouverné*, Paris, Seuil, 2013.

2. *Ibid.*, p. 302.

3. Pierre Clastres, *La Société contre l'État*, Paris, Minuit, 1974, p. 186.
4. Michel Foucault, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975, p. 175.
5. *Ibid.*, p. 324.
6. Gabriel Tarde, *Monadologie et sociologie*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, 1999.
7. Hans Kelsen, *Théorie pure du droit*, Paris, Dalloz, 1962, p. 231. Voir aussi Marcela Iacub, *Penser les droits de la naissance*, Paris, PUF, 2002, p. 94-97.
8. Didier Eribon, *La Société comme verdict*, Paris, Fayard, 2013.
9. Pierre Bourdieu, « La révolution impressionniste », *Noroit*, n° 303, septembre-octobre 1987.
10. *Ibid.*
11. Christopher Hill, *Liberty Against the Law*, Londres, Penguin, 1998 ; Daniel Heller-Roazen, *L'Ennemi de tous. Le pirate contre les nations*, Paris, Seuil, 2010.

La dénationalisation des esprits

Il semblera peut-être étrange ou étonnant que, tout au long de cet ouvrage, il ait été très peu question d'Internet : j'ai en effet abordé les enjeux des démarches de Snowden, de Manning, d'Assange, les projets des Anonymous ou de WikiLeaks, les combats pour la protection des libertés civiles contre la surveillance de masse, etc., sans consacrer d'analyses spécifiques aux nouvelles technologies et au Web. Cela ne m'a pas paru nécessaire pour mon propos.

Pourtant, je crois que l'on ne saurait faire l'économie, pour conclure, d'une réflexion sur ces sujets. Plus exactement, je voudrais essayer de soulever un problème que l'on pourrait formuler ainsi : est-ce un hasard si c'est autour d'Internet, au sein des milieux investis dans le maniement de ces outils technologiques, que les renouvellements que j'analyse se sont produits ? Est-il possible d'établir un lien entre Internet et la production de nouvelles subjectivités sociales et politiques ?

Pour aborder ce champ de problèmes, je voudrais partir d'un constat assez connu, pour lui donner une interprétation différente de celle qu'on lui donne habituellement : lorsqu'on lit les biographies d'individus impliqués dans les luttes à l'ère d'Internet, on constate que, très souvent, ils sont décrits comme des êtres solitaires, bizarres, isolés. Leur adolescence est présentée comme ayant été marquée par une faible intégration dans des groupes amicaux, par une tendance à l'enfermement. Les pirates informatiques, les Anonymous, les *geeks*, sont dépeints comme des individus « peu sociables », ne fréquentant que peu de monde et restant longtemps chez eux devant leur ordinateur.

Des portraits de ce type ont été dressés de Snowden et de Manning. Dans son livre sur Snowden, dont il décrit l'investissement psychique dans Internet, Greenwald souligne à quel point son univers mental s'est développé à l'intérieur et au contact de l'univers virtuel. Le passage qui suit illustre très bien le type de subjectivité qui s'articule à la pratique d'Internet et la manière dont celle-ci engendre des modes d'existence particuliers : « La valeur d'Internet occupait [une] place centrale dans sa vision du monde. Comme chez beaucoup de jeunes de sa génération, "Internet" n'était pas un outil isolé réservé à des tâches individuelles. C'était l'univers dans lequel *son esprit et sa personnalité* avaient pu se développer, *un lieu en soi* qui offrait une liberté incomparable, des possibilités d'exploration, de compréhension et un potentiel de croissance intellectuelle. » Greenwald poursuit : « Pour lui, les propriétés uniques d'Internet étaient d'une valeur incomparable à préserver à tout prix. Adolescent, il s'était servi de la Toile pour *explorer certaines idées et dialoguer avec des gens d'autres régions du monde et de milieux radicalement différents*, qu'il n'aurait jamais rencontrés autrement. » Il conclut par une citation de Snowden : « Au fond, Internet m'a permis d'expérimenter la liberté et d'explorer pleinement mes facultés d'être humain¹. »

Il me semble qu'il faut donner toute sa force à l'idée développée ici par Greenwald et par Snowden selon laquelle Internet est un « lieu en soi » dont la spécificité est qu'il offre la possibilité à des individus d'« *explorer certaines idées* » et de « *dialoguer avec des gens d'autres régions du monde et de milieux radicalement différents* ». Certes, il y a toujours quelque chose d'un peu naïf et utopique dans ce genre de réflexion. Mais il pointe

néanmoins un enjeu important à saisir.

Décrire Internet comme un lieu d'« exploration », un lieu de « rencontre », un lieu de « dialogue », signifie en fait prendre acte d'une potentialité inscrite dans cette technologie : cet espace virtuel peut (j'insiste sur la *potentialité*) incarner un lieu de socialisation alternatif aux communautés habituelles, et de ce fait contribuer à redéfinir le rapport des individus à la « socialisation » et à l'« appartenance ».

Frontières

Lorsqu'on analyse la genèse du sujet, la formation de la subjectivité, l'une des dimensions essentielles sur lesquelles il faut se concentrer concerne le problème des frontières, de l'espace psychique dans lequel on se définit. Ce que les sociologues appellent la « socialisation » se déroule en effet dans des cercles extrêmement codifiés, qui s'imposent au sujet en vertu de son lieu et de son moment de naissance. L'école, le quartier, la classe sociale, la famille et, bien sûr, la Nation constituent les cadres évidents de la vie quotidienne. Ils forment les structures objectives de l'expérience, lesquelles façonnent mon espace mental – ils incarnent ce qui, pour moi, fait l'actualité, ce qui me concerne, ce par rapport à quoi je me définis, etc. La socialisation est un processus qui me soumet à l'espace physique dans lequel je suis né – qui, pour reprendre les formules de Pierre Bourdieu, transforme par des mécanismes d'incorporation les structures objectives dans lesquelles je suis pris en structures subjectives.

Or la question que l'on pourrait se poser est de savoir si Internet n'est pas susceptible d'instaurer une rupture par rapport à l'emprise qu'exercent sur nous les cadres, à la fois évidents et imposés, de la socialisation. (Je dis *susceptible*, car cela dépend bien sûr de la manière de l'utiliser, qui varie selon la classe sociale, l'âge, le genre, etc.) La fréquentation d'Internet pourrait en effet constituer le point de départ d'un apprentissage à s'orienter autrement dans l'espace, à y penser autrement sa place. Internet représente, par rapport à la topographie qui s'impose à moi, un contre-espace de socialisation, un espace qui échappe à la circonscription *a priori* des liens à nouer et des lieux de vie à fréquenter. Autour d'intérêts politiques, musicaux, sexuels, ludiques, etc., se forment des communautés de discussion, de dispute, au sein desquelles les individus peuvent se sentir plus proches et où ils peuvent partager plus de choses qu'avec celles et ceux que l'espace physique ou juridique les *contraint* à fréquenter : famille, amis, collègues, cama-rades, etc.

Internet donnerait ainsi au sujet la possibilité de pratiquer ce que l'on pourrait désigner comme une socialisation *choisie* – et la solitude ou le retrait par rapport à la famille, à l'école, que l'on note chez les individus fortement investis dans Internet pourraient bien au final n'être qu'une conséquence du fait que, une fois que l'on a découvert un monde d'appartenances voulues et désirées, le caractère contraint de la cohabitation et de la socialisation traditionnelles paraît tout simplement insupportable. Cela conduit à se désinvestir de ce monde-*là*, de ce type d'appartenance-*là*, pour s'impliquer dans d'autres cercles.

Internet participerait ainsi d'une redéfinition de la question de la proximité et de l'éloignement, de la limite, de la circonscription de *qui* l'on se sent proche et de *qui* l'on se sent lointain. Il ouvre la voie à une capacité de s'éloigner des appartenances contraintes, de s'en déprendre pour s'en donner d'autres, de s'installer par rapport à elles dans le

registre du choix, et donc de ne plus se sentir de devoirs envers elles, puisque, petit à petit, on ne s'y reconnaît plus. Le rapport qui pourrait exister entre Internet et la prédisposition à la fuite, à la « trahison », s'expliquerait dès lors par une relation entre Internet et un processus de dissolution des allégeances traditionnelles, accompagné d'une disposition à revendiquer le droit de choisir ses mondes ou d'en changer.

Imagination

Dans un ouvrage classique, l'historien Benedict Anderson insistait sur le fait que, « au-delà des villages primordiaux où le face-à-face est de règle (et encore...), il n'est de communauté qu'imaginée² ». Les frontières d'un groupe, les manières de penser avec qui nous formons une communauté et à qui, au contraire, nous sommes étrangers, relèvent toujours d'une construction imaginaire ou fantasmatique, d'un jeu de représentations. Anderson liait ainsi les origines de la conscience nationale, c'est-à-dire à la fois la naissance de l'idée de Nation et la construction symbolique de sa délimitation, à l'apparition d'une technologie nouvelle : l'imprimerie. Pour lui, l'imprimerie a permis à la fois l'apparition de langues nationales contre la domination du latin, la fixation de ces langues et, surtout, la circulation des écrits dans un cadre délimité au sein duquel s'est donc formé quelque chose comme une sphère publique et une actualité partagées³. Et si Internet participait, aujourd'hui, d'une dénationalisation des esprits et des imaginaires ? Si cette technique permettait au sujet de se donner un espace d'inscription et de définition plus large, d'inventer de nouvelles manières de s'inventer soi-même et de penser les collectifs dans lesquels il s'inscrit ? Quelle forme pourrait revêtir la politique qui découlerait de l'invention de ces nouveaux modes de subjectivation ?

1. Glenn Greenwald, *Nulle part où se cacher*, op. cit., p. 74.

2. Benedict Anderson, *L'Imaginaire national*, Paris, La Découverte, 1996, p. 20.

3. *Ibid.*, p. 57.

Conclusion

Dans la tradition démocratique américaine, la formule « We the people » symbolise la conception classique de l'activité politique. Cette proclamation, inscrite dans la Constitution des États-Unis, est régulièrement et rituellement reprise par les mouvements de contestation – par exemple, dernièrement, par le mouvement Occupy.

Invoquer publiquement, lors d'un rassemblement, « We the people », c'est s'affirmer comme peuple détenteur de la légitimité démocratique ; c'est faire jouer une souveraineté populaire et revendiquer un droit à parler et à se gouverner contre les institutions arbitraires, les puissances négatives – ou même contre le gouvernement lorsque celui-ci prend des mesures qui ne rencontrent pas l'assentiment du peuple. Cette formule lie ainsi l'activité politique et démocratique à la construction performative d'une communauté comme communauté politique. Dans la continuité parfaite de toutes les théories du contrat social, il s'agit ici de transformer une communauté donnée d'individus rassemblés – sur une place, dans une nation ou un État – en une communauté *politique* qui se pose comme le lieu de la légitimité démocratique et en revendique l'exercice.

Or il me semble que l'on peut comprendre la nouvelle subjectivité politique qui, peut-être, émerge à travers Internet et les potentialités techniques qu'il offre si l'on regarde de quelle façon un groupe comme les Anonymous pense le processus de formation de la communauté auquel il contribue. Chacune des vidéos ou interventions des Anonymous s'ouvre en effet par une formule rituelle. Mais au « We the people » ils substituent un : « Hello citizens of the world, we are Anonymous. »

L'interpellation : « Bonjour, citoyens du monde, nous sommes Anonymous », vise *tout le monde*. Le groupe qui est amené à se constituer n'est pas circonscrit à l'avance par des frontières *nationales*. On ne sait pas *a priori* qui y prendra part ou qui s'y reconnaîtra. Par conséquent, la politique n'est plus un geste par lequel un collectif donné d'avance se constitue comme communauté politique. C'est une interpellation, indéterminée dans son origine (on ne sait pas qui dit « nous les Anonymous ») comme dans sa destination, et qui vise à produire un nouveau groupe, c'est-à-dire à arracher les individus aux modes institués de l'appartenance et de l'allégeance, au « nous » donné, pour les faire entrer dans un nouveau type de communauté en lutte. Et, au fond, les entités politiques ici produites ne formeront jamais un « nous ». Elles n'ont pas de nom : elles prennent la forme d'une agrégation provisoire d'individus disséminés et pluriels, qui choisissent, à un moment donné, pour une raison précise, de s'allier. La dénationalisation des esprits n'aboutit donc pas à la formation de quelque chose comme un commun mondial. Bien au contraire, elle est un cas particulier d'un processus de désassujettissement par rapport aux identifications contraintes, pour libérer une capacité à imaginer – et donc à instaurer – de nouvelles communautés, plurielles, hétérogènes et multiples.

Avoir pour horizon mental *le monde*, faire émerger des regroupements électifs inédits et se déprendre de toutes les appartenances imposées en politisant la nature de nos modes d'inscription dans l'espace et de nos rapports aux autres : tels pourraient être les axes de l'art de la révolte qui émerge aujourd'hui, auquel prennent part celles et ceux qui parviennent à se définir comme « citoyens du monde ».

« à venir »

une série de la collection Histoire de la pensée

Didier Eribon

Retour à Reims

2009

Joan W. Scott

Théorie critique de l'histoire

Identités, expériences, politiques

2009

Geoffroy de Lagasnerie

Logique de la création

Sur l'Université, la vie intellectuelle et les conditions de l'innovation

2011

Joan W. Scott

De l'utilité du genre

2012

Geoffroy de Lagasnerie

La Dernière Leçon de Michel Foucault

Sur le néolibéralisme, la théorie et la politique

2012

Judith Butler

Vers la cohabitation

Judéité et critique du sionisme

2013

Didier Eribon

La Société comme verdict

Classes, identités, trajectoires

2013

Pierre Bergounioux

Exister par deux fois

DU MÊME AUTEUR

La Dernière Leçon de Michel Foucault, Fayard, 2012.

Logique de la création, Fayard, 2011.

Sur la science des œuvres, Cartouche, 2011.

L'Empire de l'Université, Amsterdam, 2007.