

<http://dx.doi.org/10.7213/1980.5934.31.052.DS03> ISSN 1980-5934

Licenciado sob uma Licença Creative Commons



Modes de subjectivation et pratiques de liberté autour du « Délit de solidarité »

*Modes of subjectivation and practices of freedom around the
"Crime of solidarity"*

*Modos de subjetivação e práticas de liberdade em torno do
"Crime de solidariedade"*

Senda Ines Sferco*

Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina

Résumé

Récemment, le Conseil Constitutionnel français a invoqué le Principe de Fraternité pour révoquer les condamnations que, au nom du "Délit de Solidarité" (L622-1 CESEDA) punissent l'aide portée aux migrants en France. Dans cet article, nous mènerons une analyse de cas, d'après le prisme philosophique foucauldien, pour mettre en valeur la portée les modes de subjectivation concrets à partir lesquels, dans un contexte de crise humanitaire migrante à échelle mondiale, la solidarité et la fraternité sont devenues des actes de désobéissance. Nous analyserons la portée éthique et politique de ces pratiques, leur capacité de faire "actualité", et nous tenterons, avec elles, de fournir des pistes le champ

*SIS: Doutora em Filosofia, e-mail: senda.sferco@gmail.com

d'expériences ouvert par la conceptualisation foucauldienne des "pratiques de liberté" en valorisant leur allure collective.

Paroles clé: Modes de subjectivation. Désobéissance. Pratiques de liberté. Souci. Solidarité.

Abstract

Recently, the French Constitutional Council invoked the Principle of Fraternity to revoke the condemnations that, in the name of the "Crime of solidarity" (L622-1 CESEDA), punish the help given to migrants in France. In this article, we will carry out a case analysis, according to the Foucauldian philosophical prism, to highlight the scope of the concrete modes of subjectivation from which, in a context of global humanitarian migrant crisis, solidarity and fraternity have become acts of disobedience. We will analyze the ethical and political scope of these practices, their ability to make "actuality", and we will attempt, with them, to provide insights into the field of experiences opened by Foucauldian conceptualization of "practices of freedom" by enhancing their collective status.

Keywords: Modes of subjectivation. Disobedience. Practices of freedom. Care. Solidarity

Resumo

Recentemente, o Conselho Constitucional francês invocou o Princípio da Fraternidade para revogar as condenações que, em nome do "Crime de solidariedade" (L622-1 CESEDA), punem a ajuda dada aos migrantes na França. Neste artigo, realizaremos uma análise de caso, segundo o prisma filosófico foucaultiano, para destacar o alcance dos modos concretos de subjetivação dos quais, num contexto de crise migratória humanitária global, a solidariedade e a fraternidade se tornaram atos de desobediência. Analisaremos o alcance ético e político dessas práticas, sua capacidade de fazer a "atualidade" e tentaremos, com elas, fornecer insights sobre o campo de experiências aberto pela conceituação foucaultiana de "práticas de liberdade", reforçando seu estatuto coletivo.

Palavras-chave: Modos de subjetivação. Desobediência. Práticas de liberdade. Cuidado. Solidariedade.

Première partie. Les enjeux juridiques

i. Introduction. Le cas de Cédric Herrou

Au nom de la fraternité, nous resterons solidaires”, publie Cédric Herrou sur Tweeter le 6 juillet 2018, soulignant avec ces paroles une victoire à la Pyrrhus dans le bouleversant scénario social, politique et juridique des migrations actuelles. Cédric Herrou –un agriculteur français à la frontière franco-italienne- avait été condamné à quatre mois de prison, accusé d’avoir aidé des étrangers sans papiers à entrer et séjourner en France. Son cas s’ajoutait ainsi à celui de Pierre-Alain Mannoni qui, en octobre 2016, avait été arrêté, accusé et condamné à deux mois de prison pour avoir transporté dans sa voiture trois Erythréens blessés jusqu’à l’hôpital de Marseille. Il y eut aussi le cas, en 2017, de Martine Landry, d’Amnesty International, qui fut détenue pour des motifs similaires, et l’on pourrait encore compter 17 autres cas rapportés cette même année, le tout dans un quasi silence médiatique, sanctionnant l’aide portée aux migrants sans papiers. Le terme retenu pour poursuivre en justice ces personnes a été le « Délit de solidarité », qui, en termes juridiques stricts, invoque le « Délit à l’aide et à la permanence irrégulière » L622-1 du Code de l’entrée et du séjour des étrangers et du droit d’asile (CESEDA), datant de 1938, qui établit que : « Toute personne qui aura, par aide directe ou indirecte, facilité ou tenté de faciliter l’entrée, la circulation ou le séjour irréguliers d’un étranger en France sera punie [...] (CESEDA, L622-1, 2018).

Mais alors, sur quels fondements politiques est-il possible de considérer la solidarité comme un délit, surtout lorsque cette solidarité répond à une urgence humanitaire ? En quoi consiste le « Délit de solidarité » ? Quel est l’espace concret d’application du CESEDA ? Quel est le délit qu’effectivement ce code vient sanctionner ? Dans le cadre de cette article, l’expression « Délit de solidarité » nous permettra d’approcher les processus de pénalisation indirecte à travers lesquels aujourd’hui se renforcent les modes de subjectivation liés aux migrations dans notre monde contemporain. Pour cela, nous allons commencer par une étude des précisions juridiques de cette normative, pour produire ensuite, une lecture en clé foucauldienne des enjeux impliqués par ces pratiques. Dans cette analyse, les actes de « désobéissance » et de

« souci », impliqués par les pratiques de solidarité envers les migrants, constitueront deux vecteurs d'irrigation des expériences qui soutiennent les hypothèses de cette étude, en tant qu'ils se prouvent capables de repositionner à chaque fois l'interrogation critique foucauldienne de donner forme à une éthique comme pratique (politique) de la liberté. Tel que nous l'examinerons au long de ce texte, le rappel critique fait par Foucault en 1978 « jusqu'à quel point faut-il se laisser gouverner? » permet de ré-ouvrir le champ de la réflexion éthique et politique pour repositionner au centre des préoccupations philosophiques du présent le rapport de l'individu avec lui-même, le champ des usages et des comportements quotidiens, qui balisent tant le champ d'action des mécanismes d'assujettissement des gouvernementalités, que les foyers d'expérience où nous pouvons mettre en œuvre aujourd'hui, face à des conditions d'acceptabilité devenues « inacceptables », des pratiques désobéissantes et soucieuses comme pratiques de liberté.

ii. Le CESEDA

Révisons brièvement l'histoire spécifique de l'article L622-1 (CESEDA). Le délit d'aide à l'entrée, à la circulation et au séjour irréguliers des étrangers en France trouve ses origines dans l'article 4 d'un décret-loi adopté par le gouvernement Daladier, le 2 mai 1938. Dans un contexte de crise liée à l'approche de la Seconde Guerre mondiale, ce décret participe, à un mouvement global de refonte de la réglementation existante. Pour la première fois, tous les aspects de l'entrée et du séjour des étrangers vont être inscrits dans le droit français. La question intéressante et inquiétante est que, lors de la Libération de France, la législation d'après-guerre sur les étrangers conservera ce premier décret-loi en le reprenant textuellement, et en lui redonnant le statut d' "article": il s'agit du numéro 21 de l'ordonnance du 2 novembre 1945. Loin d'avoir été supprimé, lors des révisions constitutionnelles de 2004, le même texte apparaît à l'article de la loi L622-1 du chapitre II sous les termes d' "aide à l'entrée et au séjour irréguliers", au titre II du Livre 6 du Code de l'entrée et du séjour des étrangers et du droit

d'asile (CESEDA), tel qu'on le connaît actuellement. Il est important de prendre en compte que, dès le début, le champ d'application de l'article 21 de 1945 s'est défini d'une manière très vaste et ambiguë. La différence entre "infraction" et "délit d'entrée ou de permanence irrégulière dans le territoire", n'est pas clairement spécifiée, et elle est laissée à l'appréciation du Juge, en ultime instance, de décider quant à sa nature : infraction ou délit. La question des peines n'est pas spécifiée non plus, et son application est aléatoire et peut mener à la prison ou au paiement d'une dette. L'histoire de ces « décisions » a aussi particulièrement évolué : en 1945, par exemple, les « aidants » s'exposaient à des peines qui pouvaient aller d'un mois jusqu'à une année de prison, et au paiement d'amendes allant de 600 à 12 000 francs. La loi du 5 juillet 1972 a porté ces peines de deux mois à deux ans de prison et jusqu'à 200 000 francs d'amende. Ces peines ont continué à s'aggraver avec la loi du 31 décembre 1991, qui établit une peine de 5 ans de prison et 30 000 euros d'amende. Le séjour irrégulier, pour sa part, est aujourd'hui punissable d'une année de prison et de 3750 euros d'amende (notons que, jusqu'à la loi du 29 octobre 1981, la permanence irrégulière seule était passible d'une simple contravention, et ne représentait donc pas encore un délit). Aussi, la question de traiter l'« aide » comme une action punissable est-elle très polémique et son champ d'application est vaste : cette aide peut être de nature directe ou indirecte, mais dans les deux cas elle constitue un délit. Cette « nouvelle disposition » est très particulière, parce qu'il faut remarquer aussi, qu'en matière de droit pénal, la « complicité indirecte » et la « tentative de complicité » sont généralement réfutées par la doctrine et la jurisprudence, tandis que l'article L. 622-1 les applique indifféremment, qu'il y ait eu ou pas une tentative d'aide à l'entrée et/ou au séjour permanent. Cependant, la jurisprudence française enseigne que l'on peut seulement parler de délit si « l'aide » est rapportée à l'accomplissement d'un autre délit. De ce fait, la « punition » pour solidarité pourrait être justifiée seulement en raison d'un motif d'intérêt général particulièrement fort : « sécurité », « bien commun », la loi s'attaquant nommément aux filiales d'immigration clandestine. Le résultat actuel est que, si dans certains cas les aides n'ont donné lieu qu'à des peines atténuées, c'est uniquement

l'aide donnée face à un danger actuel ou imminent, l'aide nécessaire pour sauvegarder la vie ou l'intégrité physique de l'étranger, qui a bénéficié de l'immunité. En dehors de ces cas d'immunités juridiques, le champ d'application de l'article L622-1 du CESEDA continue d'être très imprécis dans sa définition en raison de la vaste exceptionnalité de sa formulation légale. La loi, Foucault (1975) nous avertissait déjà, n'est qu'un ensemble d'illégalismes. Dans cette zone d'exception où l'État de droit s'engouffre, la démocratie trouve, alors, sa limite.

D'une manière certaine, le déplacement juridique, politique et social qui cherche à affaiblir la représentation des migrations comme un droit et à renforcer les images de l'usurpation, est directement proportionnel à la perte de la capacité souveraine des États nationaux à donner une réponse démocratique –solidaire et hospitalière– à l'importance immense prise par la question migratoire sur tous les continents du monde dans notre actualité. Il est nécessaire, alors, de "se fabriquer" d'autres instruments capables de "collaborer" avec l'État et pour cela, on le sait, il est requis de produire une commotion de tous les espaces de la vie publique, afin de justifier le pouvoir (et la violence) de la force de la loi: disséminer la menace dans le quotidien, faire en sorte que les citoyens adhèrent à la vision du migrant comme individu dangereux, et que bénéficier d'aide n'ait aucun sens, ou en tout cas, que ce soit trop coûteux; bref, que l'aide implique un sacrifice, une punition pour avoir osé porter, tel Atlas portant le monde sur ses épaules, une situation de secours mondiale que "l'humanité" ne peut plus appréhender. Dans ce contexte de découragement des actes de solidarité, alors, le Conseil Constitutionnel en France décide ne pas condamner Cédric Herrou, invoquant le principe de « Fraternité » -inscrit comme devise dans l'Article 2 de la Constitution française et dans la Déclaration des Droits de l'Homme-. Cet acte, même contingent et mineur, crée un précédent important dans le désolant scénario social, politique et juridique des migrations actuelles. En effet, l'article L. 622-1 se trouve depuis partiellement censuré : même si l'entrée illégale des migrants continue à être un délit (et ce point atteste, certainement, de la fragilité de cette avancée, et il faut savoir que la stratégie d'attaque est maintenant déplacée vers l'appellation « trafiquants humanitaires », qui est appliquée à tous

ceux qui apportent de l'aide aux migrants au niveau des frontières, question qui supposerait tout un autre exposé) ; lors de la décision du Tribunal, l'aide à la permanence et à la circulation des migrants se bénéficie d'un cadre d'immunité plus vaste, qui s'étend à « tout autre acte d'aide apporté dans un but humanitaire ». Pour la première fois, alors, le Conseil Constitutionnel fait appel au principe de fraternité, en rappelant, que : « *La devise de la République Française est 'Liberté, Égalité, Fraternité'*. Son principe est: gouvernement du peuple, par le peuple et pour le peuple » (CCF, 2018, p. 7).

Deuxième partie. L'analyse foucauldienne

Dans la suite, nous allons nous concentrer sur l'étude et l'analyse de ce cas concret, sans avoir cependant comme objectif l'effectuation d'une simple « application » du prisme de lecture foucauldien. (On pourrait soupçonner, en effet, que Michel Foucault ne serait pas resté muet face à l'absurde républicain et humanitaire qui suppose, aujourd'hui, de considérer la solidarité comme un délit. On pourrait aussi avoir l'intuition que l'appel à la « fraternité » comme geste « résistant » n'aurait pas pu être légitimé par sa perspective de lecture sans inclure, d'ores et déjà, une interpellation critique de ces faits, vu qu'il a mis en question avec persistance les grandes déclarations issues des bastions de l'humanisme). Ce qu'en revanche nous voulons proposer ici, c'est d'aller un peu *au-delà* de Foucault –selon le regard adopté par la perspective de Sandro Chignola (2018)-, reprenant en un geste de problématisation foucauldien qui nous permet de réinscrire le pari critique autour des « pratiques de liberté » qu'il nous laisse comme tâche, dans le diagnostic d'un temps présent, le « nôtre », dont les conditions historiques de possibilité se sont déjà montrées capables de revoir complètement le rapport entre pouvoir, éthique et liberté, au point qu'aujourd'hui, être solidaire est devenu un délit.

i. Délit de solidarité et pratiques de liberté

Par son allure juridique, le cas de Cédric Herrou peut susciter une approche généalogique de type foucauldien pour comprendre les problématiques qui y sont associées. Mais le cas de Cédric Herrou devient tout à fait intéressant, aussi, pour une analyse philosophique et politique qui essaie de reprendre le propos foucauldien autour des « pratiques de liberté » comme outil conceptuel et pratique pour approcher la dynamique des modes de subjectivation, entre éthique et résistance politique, dans notre présent. En effet, notre première hypothèse de lecture repose sur le fait que la « manque de définition précise » de cette notion dans le corpus foucauldien, peut permettre une recomposition inaboutie de son champ spécifique à partir d'une reprise des pratiques qui se montrent concrètement plausibles de produire des entrouvertures dans l'état des possibilités données. À ce sujet, l'invocation à la « fraternité » et à la « solidarité » dans le cas de Cédric Herrou, tant comme la « désobéissance » que ses actes impliquent face à une gouvernementalité néolibérale qui cherche à faire de l'aide un délit, peut, peut-être rendre compte de la « vision » foucauldienne que, il y a vingt-cinq ans, situait dans le rapport entre « éthique », « attitude critique » et « souci » la devise « des pratiques de liberté » capables de tisser, dans notre présent, des modes de subjectivation autres comme formes de résistance politique face aux pouvoirs de gouvernement (Foucault, 1978 ; 1983, 1984 ; 1984a).

En effet, si l'on trace un arc de problématisation entre les textes de la fin des années soixante-dix, notamment la Conférence de 1978 à propos de *Qu'est-ce que la critique?*, le texte *Le Sujet et le Pouvoir* de 1982 et l'entretien du 20 janvier de 1984 avec H. Becker, R. Forbet-Betancourt et A. Gomez-Müller, publié sous le titre « L'éthique du 'souci de soi' comme pratique de la liberté », on retrouve que pour Foucault l'éthique est un art, une attitude et une pratique, qui implique dans tous les cas un travail critique. Cette critique « pratique », tel qu'il nous prévient depuis 1978, demande un exercice de création permanente qui commence par une prise de distance interrogative des « conditions d'acceptabilité » de notre expérience (FOUCAULT, [1978] 2015, p. 55) ; c'est ce

décalage « d'actualité » celui qui permet la reprise de la faculté « libre » des sujets que depuis la devise kantienne des Lumières existe comme possibilité interrogative et active d'un « ne plus vivre *ainsi* » (*Ibid.*, p. 49). Selon les analyses foucauldienne postérieures, et déjà mentionnées, notre mode de vivre constitue, depuis l'Antiquité, un véritable « problème » qui nous exige d'assumer notre vie quotidienne, nos rapports avec les autres, notre *bios* en fin, comme objet d'un travail assidu de « souci ». Il n'y a d'autre matérialité première que cette pratique du souci pour un travail véritablement critique. En effet, Foucault (1982a ; 1983) ravive l'ancienne constellation problématique du « souci de soi » pour la placer comme modalité de critique pratique d'un sujet qui cherche à amplifier ces rapports vitaux à partir d'un rapport assidu et soutenu, de l'ordre du souci, tant avec soi comme avec les autres. L'éthique, d'après cette perspective, peut être définie comme l'effort théorique et pratique ouvert par l'interrogation critique des rapports avec ce qui fait et amplifie notre monde, qui engage le courage de transfiguration continue de nos façons d'être et de vivre (FOUCAULT, 1984a), et qui peut, tel qu'il l'avait déjà établi en 1978, poser une évaluation politique sur les performances des gouvernements. La forme éthique « ne plus vivre *ainsi* » viendra donc de la main de la faculté moderne de faire usage publique d'une raison qui actionne une critique pratique des rapports de pouvoir institutionnalisés sous la forme de « ne plus être *gouvernés* ainsi » (FOUCAULT, [1978] 2015, p. 61). Pour placer cette démarche dans l'horizon de l'actualité, Foucault fera appel à une interpellation critique entre les « codes de comportement » qui sont donnés dans le jeu social et les « modes de subjectivation » qui se découlent de cette attention au souci et s'avèrent capables de soutenir, avec les autres, des effets politiques concrets. Ce dédoublement du champ éthique et politique lui permettra, conséquemment, de repérer un double axe d'action qui se tient toujours en tension dans sa pensée : celui qui visera à évaluer d'une manière critique l'incidence des pouvoirs de gouvernement, et celui qui focalisera le regard sur les modes d'enracinement des pratiques qui pourraient devenir des nouvelles formes de contre-conduite. En effet, si depuis 1978, avec *Qu'est-ce la critique ?* la question autour de « s'il-y -a-t-il une limite au gouvernement

de nos vies quotidiennes au-delà de laquelle on devrait refuser d'aller?" (LORENZINI, 2015, p. 77), est une interpelation que ne peut se passer d'une évaluation des conditions d'acceptabilités des modes avec lesquels nous sommes hors et déjà toujours gouvernés, et d'une affirmation de la tâche urgente, fondamentale et politiquement indispensable qui constitue une éthique de soi comme point premier et ultime de résistance aux pouvoirs politiques, et ne peut donc plus se passer d'un souci aux autres comme point d'incarnation éthico-politique stratégique des pratiques de liberté.

Dans le célèbre entretien déjà mentionné, Foucault (1984), lit le rapport politique entre éthique et liberté en se demandant « jusqu'à quel point » et « sous quelles conditions socio-historiques » une pratique éthique comme exercice de contre-conduite politique devient *effectivement* possible. Le lien entre éthique et liberté, ici, consolide l'importance du « faire » comme dimension politique. Comme le relève Danielle Lorenzini, en affirmant que l'éthique est la pratique réflexive de la liberté, Foucault est en train de dire que « cette liberté n'existe en réalité qu'en acte: elle n'existe pas en soi, comme substance ou essence pure, mais seulement à partir du moment où l'on décide de la *pratiquer* » (LORENZINI, 2015, p. 87). On pourrait demander, à notre tour, quels sont donc les actes à travers lesquels, aujourd'hui, nous mettons en pratique la possibilité d'un repositionnement politique du rapport entre éthique et liberté? Quelles sont les actions qui s'assevèrent effectivement critiques des intensités des formes de gouvernement données? Sont-elles des nouvelles "pratiques de liberté"? L'expérience de Cédric Herrou constitue, peut être, un cas 'exemplaire' –en termes agambeniens- capable de jeter la lumière, paradigmatiquement, sur les modes qui revisitent certaines actions de résistance politique dans notre présent.

ii. Désobéissance et souci

On peut dire que, d'après Foucault, deux élaborations conceptuelles ont cherché mettre en avant des modes de subjectivation porteurs de quelques gestes de résistance qui pourraient être rapportés

à des pratiques de liberté dans notre présent. L'exercice de la "désobéissance", récemment conceptualisé, parmi d'autres auteurs, par Frédéric Gros (2017) et les "pratiques de souci" qui reprennent la tradition nord-américaine des "éthiques du care" par le biais foucauldien dans les recherches de Fabienne Brugère (2017), ou dans la spécificité du diagnostic de l'actuel sous l'horizon de la "fin de l'hospitalité" comme problème pratique, politique et moral dans la perspective de Guillaume Le Blanc (2017), pour en mentionner quelques importants référents contemporains¹.

Ces dérives de problématisation signifient, à notre avis, d'une manière productive la tension entre éthique et politique inaugurée par la problématisation foucauldienne des pratiques de liberté. Mais est-ce que ces réflexions contemporaines, peuvent-elles nous fournir des pistes pour étudier le cas de Cédric Herrou ? Jusqu'à quel point ces conceptualisations sont-elles fécondes pour rendre compte des tensions pratiques et théoriques impliquées par ce cas ? Cette expérience comporte-t-elle effectivement un pari éthico-politique de l'ordre des pratiques de liberté foucauliennes ? Et dans un geste de retour critique certainement intéressant pour nous, chercheurs, dans quelle mesure une analyse du cas de Cédric Herrou à travers le prisme de la désobéissance et le souci, nous permet-elle d'examiner, de vérifier, d'évaluer, de mettre à l'épreuve, enfin, les articulations propres à ce que l'on pourrait appeler « des usages » de la pensée foucauldienne qui découlent effectivement de la notion de 'pratiques de liberté' et qui excède son propre contexte de problématizations ?

Dans ce sens, en se situant dans le lignage foucauldien, et en reprenant les interrogations d'Étienne La Boétie à propos de notre inclination à la servitude volontaire, dans son récent livre, « Désobéir » (2017), Frédéric Gros nous rappelle que la liberté est un pouvoir qui oblige à déclencher un mouvement de désobéissance qui commence par soi-même. "Il faut garder en soi la possibilité de désobéir", insiste-t-il (2017, p. 18). En effet, la leçon socratique reprise par Foucault dans

¹ Pour une reprise de ces développements en relation au "Délit de solidarité", voir Conférence présentée par l'auteure au *XI Colóquio Internacional Michel Foucault: Foucault e as práticas de liberdade*, septembre 2018, UFSC, Florianópolis, Brasil.

les années 1980 autour de la problématisation des pratiques engagées par le souci de soi, nous fixe l'exigence, selon Gros, de "faire vibrer en chacun de nous une dissonance harmonique : se soucier de soi pour découvrir que le soi est au service des autres." (2017, p. 241). La liberté, sous ce prisme, devient un pouvoir de transformation qui s'exerce sur soi-même avant de s'exercer sur les autres, une puissance qui prend la forme d'une action capable tant d'une inquiétude de singularisation comme d'une pratique collective qui peut mettre en rapport les uns et les autres, sans jamais réduire les uns aux autres. Ainsi, la tâche de se connaître, se soucier, lutter avec soi-même, c'est l'exigence soutenue d'un travail de subjectivation qui prend la forme d'une amplification pratique, éthique, de la liberté, et Gros (2017) nous rappelle que désobéir est une de ses formes. En effet, désobéir est un acte qui oblige le sujet à désenchaîner un mouvement différentiel face à l'expérience de l'intolérable. Cette possibilité, faculté à échelle d'un sujet individuel qui se définit tant libre d'obéir comme de désobéir, devient « désobéissance civique » ou « dissidence civique » -en reprenant les termes de Miguel Abensour-, quand elle émerge liée à des pratiques avec-les-autres et fait preuve de sa capacité à produire des effets éthiques et politiques concrets face à des conditions qui outrepassent l'acceptabilité. La désobéissance civique, ainsi, émerge comme pratique toujours impulsée par un principe de non-indifférence face à l'autre qui fait partie de ma communauté, s'appuyant sur deux axes : l'un, celui qui concerne la forme spécifique qui prend l'activation d'un rapport critique du sujet avec soi-même ; l'autre, celui qui sollicite une attitude de responsabilité envers les autres. Si l'on assume, avec Gros (2017), que l'homme du XXème Siècle est devenu un monstre de l'obéissance, ou plus justement de la "sur-obéissance", consolidant une position passive qui malheureusement ne veille ni pose plus l'interrogation sur la légitimité des rapports de pouvoir qui l'objectivent, il faut récupérer un geste actif, désobéissant, capable de replacer une interrogation critique au service d'une éthique et d'une politique au sein de nos démocraties défaillantes. Face à l'horizon de "catastrophe" qui nous hérite comme fatalité consommée de ses crises notre monde actual, en faisant de son

chaos la forme ‘naturelle’ de l’ordre², la désobéissance devient une façon de désordonner ses pièces et habiliter d’autres modes de relation avec les autres. Gros insiste au fait qu’aujourd’hui, il n’est plus possible “faire semblant de ne pas voir” (2017, p. 19), et que les pratiques de désobéissance sont devenu une sorte de “principe d’Humanité” dans notre présent, capable de replacer la faculté critique de nos usages publics de la raison à *travers* le soutien d’une attitude de responsabilité envers les autres, fondamentale pour les retissages éthiques de toute communauté politique.

iii. Les « militants solidaires » des nouveaux boucs émissaires

Le cas de Cédric Herrou est un exemple de ces pratiques de désobéissance civique capables d’entrouvrir d’autres modes de rapport avec les autres, c’est-à-dire, d’autres modes de subjectivation qui se positionnent d’une manière critique face aux logiques catastrophiques et obéissantes déjà installées comme inévitabilité. Dans ce sens, le cas de Cédric Herrou ne montre pas seulement son propre acte de “désobéissance” face au cadre légal du CESEDA, mais aussi, d’une manière beaucoup plus intéressante, le dispositif de stigmatisation discursive dans lequel ses actes sont placés. En effet, pour donner un fondement à cette condamnation au titre d’un “délit de solidarité” les Juges ont soutenu que ces personnes “solidaires” n’ont pas agi par “simple volonté de secours” mais qu’elles ont été poussées par un “esprit de rébellion”. Ces actes, en conséquence, «s’inscrivent dans une démarche militante visant à faire échec à la politique migratoire menée par l’État” (CAAP, 8 août 2017). Ils sont les “ennemis” de l’État, les nouveaux responsables des revers des politiques migratoires en France. Plusieurs dérives d’analyse pourraient certainement être dégagées à partir de ceci :

La première, fait écho du vieux problème du rapport entre « action » et « volonté » qui revient sous le mode d’une classification

² Pensons au métaphores médiatiques qui ont fait le traitement discursif des migrations qui sont toujours de l’ordre des catastrophes “naturelles”: aluvions, vagues, tsunamis, etc.

coutumière entre ceux qui ont agi « par simple volonté de secours », et ceux dont ces actes ont été « poussés » par un « esprit de rébellion ». Le « vitalisme contractualiste » contenu dans ces paroles, pose une différence entre « volonté » et « esprit de rébellion » pour leur attribuer différents ordres de responsabilité, en condamnant ainsi aussi la « rébellion » comme « esprit irresponsable », vu qu'elle n'aurait pas de volonté (ni, en conséquence, pas de raison non plus) sur ses actes. Rappelons que ce point avait été démêlé par Foucault, quand, lors de son étude sur *Les Anormaux* publiée en 1975, il rend compte généalogiquement des articulations du rapport entre infamie et désobéissance au sujet de la sauvagerie. L'invocation d'un certain instinct anarchique qui ferait le cœur d'un individu incorrigible, dans le sens où il se prouverait incapable de se plier aux normes collectives, non seulement permet de rendre ses actions illégitimes mais en même temps crée l'*agon* comme possibilité de force d'altérité toujours ouverte face aux partages déjà donnés de l'espace public, ou, tel que le souligne Miguel Abensour (1998), par exemple, cette « différence » est celle de « l'insurrection » comme force toujours recommencée de dissidence civile, comme dimension cachée latente d'une vraie démocratie.

La deuxième question se rapporte au problème suscité par le passage de l'action individuelle d'un individu '*qui ne finit pas de savoir très bien ce qu'il est en train de faire*', au signalement d'une stratégie collective impersonnelle qui cherche à attenter contre l'État. L'espace public est ainsi sauvé de tout investissement : soit parce que l'on n'est pas assez responsables pour l'habiter, soit parce que l'on constitue une menace globale. Certes, la condamnation de ces actes comme « militance » cherche à dédouaner l'État de toute responsabilité sur les faits, puisque si, en revanche, on posait le regard sur le registre des conditions effectives où ont lieu les actes d'aide solidaire, comme l'expose l'activiste Pierre-Alain Mannoni, il serait très facile de constater alors que tout simplement, c'est parce qu'ils sont "scandalisés par le manque de moyens, [que] les gens qui portent de l'aide aux migrants et aux réfugiés deviennent rapidement des contestataires, des militants. De simples citoyens solidaires, on devient des militants." (ROUSSEY, 6 juillet de 2018). En se dérochant à toute responsabilité structurelle,

l'État donne naissance aux nouveaux boucs émissaires d'une politique migratoire qui fait preuve de son incapacité à offrir des réponses démocratiques au plus grand déplacement humain enregistré depuis la Deuxième Guerre Mondiale : ce sont les « militants solidaires ».

Le troisième arc de problèmes se pose autour du déplacement « identitaire », pour ainsi dire, suscité par les effets subjectifs et sociaux « stigmatisants » qu'entraîne le passage de la caractérisation d'individus « solidaires » à l'appellation de « militants ». En effet, la dénomination « militants » a provoqué des nombreuses réactions de la part des condamnés à l'occasion des processus judiciaires, ceux-ci ont cherché à maintes reprises à démasquer le caractère arbitraire des critères appliqués à leur situation ; tel que Cédric Herrou le dénonce : "Les juges (...) [ils] m'ont d'emblée qualifié de militant, alors que je ne fais partie d'aucune association et que je ne m'étais jamais revendiqué comme tel" (2018, p. 2).

Certainement, la superposition de stigmatisations « citoyens solidaires » et « militants » révèle la stratégie de dépolitisation nécessaire pour le fonctionnement des gouvernementalités néolibérales, lesquelles, pour reprendre le diagnostic de Foucault, loin de méconnaître l'État, disposent de lui pour introduire, ici et là, dans les figures et les affects les plus impensables, encore plus de néolibéralisme. De fait, la nécessité de se séparer de la nomination « militante » porte aussi en elle-même la preuve de la profonde incidence à laquelle, au niveau subjectif et interpersonnel, ont abouti les logiques de gouvernement néolibérales, effectuant une reclassification stigmatisante des formes de participation politique individuelle et collective dans la vie publique, qui certes excède le territoire français et que l'on trouve aussi cycliquement restaurée comme politique d'État dans nos latitudes. Le point intéressant est que, comme le dénoncent les « militants solidaires », cette stratégie est en train de créer par elle-même l'inverse de ce qu'elle vise : en effet, "un vrai rapport de force est en train de se mettre en place en France avec des citoyens, des élus, des associations" (ROUSSEY, 6 de julio de 2018), vu que, d'un mode certainement contre-productif pour ses politiques d'État, l'"absurde" souligné par "chaque nouveau procès renforce les convictions des aidants et pousse les associations à mieux

s'organiser" (*Ibid.*). Une sorte de "champ solidaire" serait ainsi en train de se mettre en place et de se renforcer, en élaborant et réactualisant des pratiques de résistance, dont un précédent incontournable constitue l'action « insurgente » qui, en 1998, a mené 354 organisations et plus de 20 000 personnes, à signer le « Manifeste des délinquants de la solidarité », sous la consigne « Si la solidarité est un délit, je demande à être poursuivi(e) pour ce délit ».

iv. Des « pratiques de liberté » aux « pratiques collectives de liberté »

Sur ce point, nous ne pourrions pas ne pas ressentir l'écho des dialogues à l'intérieur du corpus foucauldien qui partent des interrogations posées dans les textes déjà référés et celles qui feront l'objet des études présentés dans ses derniers cours au Collège de France : celui de 1983, intitulé « Le gouvernement de soi et les autres » et celui de l'année 1984, « Le courage de la vérité ». Dans ce cadre, de manière parallèle et articulée au « trip gréco-latin » à partir duquel il cherche à faire place à ses inquiétudes éthiques à propos du *souci de soi* et les modes de subjectivation plausibles de fournir de pistes fertiles le champ des pratiques de liberté, Foucault revisite une et autre fois les textes kantien, pour en faire référence, au plein milieu de ces leçons sur l'antiquité tardive, à quelques passages sous la forme d'*excursus*. C'est le cas de la première leçon du 5 janvier 1983, par exemple, où Foucault reprend la lecture des célèbres textes kantien *Qu'est-ce-les Lumières ?* et *Le Conflit des facultés*, pour replacer, cette fois, l'interrogation autour de ce qui nous constitue comme sujets, sous la forme d'un « nous ». Ce « nous » cherche à capter des possibilités de problématisation et d'action collectives dans le présent et prend part de l'appel kantien à faire usage public de notre raison. Mais, quelle est la forme de ce « nous » ? Qui est en gré de porter une parole « vraie » sur ce qui fait problème pour « nous » dans le présent ? Ce sont ces questions-là celles qui traversent les enjeux foucaudiens de cette période et qui ont, d'après l'anachronisme porté

par la généalogie grecque qu'il propose, dans la *parrhesia*³ une notion édifiante pour une action éthique et politique critique qui peut jeter lumière sur les modes d'interruption des reproductions des conditions devenues inacceptables dans notre présent. D'un côté, tel que Judith Revel (2010) l'a étudié, cette conceptualisation entraîne le déplacement foucauldien entre une compréhension du présent en tant que donné et une formulation de l'idée de l'actualité comme discontinuité possible par rapport à ce présent-là. Mais ce « nous » engage toute la portée de la temporalité, et ceci veut dire, aussi, forcément, l'enjeu éthique et politique d'un « faire » qui dit de l'allure de possibilité de « nos » pratiques de liberté. En effet, si tel que Foucault (1984) le pose dans l'entretien déjà mentionné effectué dans l'année suivante, l'éthique est la forme réfléchie de la liberté, et les pratiques sont leur possibilité actuante, l'idée de ce « nous » permet amplifier la conceptualisation des pratiques de liberté et les comprendre dans l'importance que l'allure politique prend dans ce contexte, comme des pratiques collectives de liberté, décourageant toute interprétation individualiste de la forme « sujet » chez Foucault. En effet, ces pratiques ne reposent jamais sur une forme réductivement autonome et elles ne pourraient avoir d'autre *arché* ni d'autre champ que celui du registre des conditions historiques de possibilité où prennent place et temps tout l'arc de rapports, d'expérimentations et des pratiques qui *font* et peuvent donc toujours *faire* cet investissement critique. Dans ce sens, si le « souci de soi » est une des pièces privilégiées de ces études, puisqu'elle permet de fournir des pistes d'un exercice de décalage du sujet avec soi-même, c'est parce que c'est aussi une pratique qui engage immédiatement les modes de subjectivation des sujets, et peut faire de ceux-ci une épreuve pratique d'allure éthique et politique. Dans *l'exkursus* du cours de 1983 cité, ce souci ne repose plus sous la forme-sujet elle-même, mais sur la tâche de donner forme (*se donner* forme) à un « nous » capable de soutenir une attitude critique sur ce qui « nous » résulte inacceptable ici et maintenant. Ce « nous », créé avec toute la portée des interrogations

³ Notion grecque ancienne qui fait l'objet des recherches des rapports entre savoir, pouvoir et vérité dans la dernière période d'écriture foucauldienne.

kantiennes, se présente alors ici comme notion toujours ouverte, comme une interrogation « révolutionnaire » et collective, c'est-à-dire, politique. Quelle est donc « la forme toujours en gré d'être re-subjectivée » collective, politique, de ce « nous » ? Dans la leçon du 29 février de 1984, Foucault place dans « le militantisme »⁴ l'attitude révolutionnaire de ce sujet politique actif, et ceci veut dire, d'un sujet collectif porteur d'une attitude critique, non programmatique ni doctrinaire, capable d'incarner un geste de désobéissance comme forme d'usage public de la raison.

III. Finale. Au nom de la fraternité, les nouvelles pratiques collectives de liberté

Tel que Foucault et le dispositif de bannissement sur Cédric Herrou le prouvent, les rapports entre désobéissance et militance ont la forme d'un « nous » qui peut faire actualité dans notre présent, c'est à dire, qui peut introduire une discontinuité et engager une critique pratique engageant, aussi, des formes particulières de se soucier des autres, qui ont, dans nos contextes néolibéraux engouffrés d'individualisme, la forme « désobéissante » de la « solidarité ». Dans ce sens, l'invocation du Conseil Constitutionnel au Principe de Fraternité pour révoquer le « Délit de solidarité »⁵ qui condamnait les actes d'aide aux migrants portés par Cédric Herrou, donne un souffle⁶ dans un scénario désolant.

⁴ Dans ce cadre de problématisations du Cours de 1984 au Collège de France, *Le courage de la vérité*, l'attitude désobéissante et militante arrive, par le biais des cyniques à excéder le domaine du *logos* pour se faire corps du *bios*, et à faire de la puissance pratique de *l'ergon* la possibilité d'un repositionnement du travail de la philosophie, qui désormais est entrevu comme production de « discours de vérité » dans une tâche de témoignage, de manifestation, de mise en « épreuve de vérité », ceci dit, comme le « réel » de la philosophie (FOUCAULT, 1984a).

⁵ Même si le L-622 du CESEDA a été modifié (voir Réformes de la législation migratoire de sept. 2018 et déc. 2018) et l'aide au séjour et à la circulation se trouve dès lors bénéficiée d'un cadre d'immunité plus vaste qui s'étend à « tout acte d'aide porté avec un but humanitaire », la question de l'aide portée pour "entrer" au territoire français reste condamnable et permet accuser les aidants de "trafiquants", ceci dans le cadre d'une politique de « défense nationale ».

⁶ Rappelons l'expression "souffle coupé" que J. Derrida exprima pendant les années '90 quand on commençait à parler du « délit de solidarité » en France, question qu'il a travaillé sous la forme de « Délit d'hospitalité » pendant ses cours sur

La Fraternité, tel que le *Dictionnaire de l'Académie française* nous rappelle, est cette "Relation de frère à frère. [que] signifie aussi Union fraternelle, amitié fraternelle. [...] se dit aussi de la liaison étroite que contractent ensemble ceux qui, sans être frères, ne laissent pas de se traiter réciproquement de frères" (1762, p. 345). Dans le parcours généalogique qui fait objet du terme dans le *Dictionnaire critique de la Révolution française*, Mona Ozouf (1988) rend compte que, dans la cristallisation des valeurs et des droits qui suivent au processus révolutionnaire de 1789, la "Fraternité" avait été considéré la « parent pauvre » de la triade republicaine: à différence de la "liberté" et l' "égalité" elle ne pouvait pas se décliner en droit, ni pouvait, *a priori*, fonctionner par elle-même; elle devait s'appuyer toujours sur ses deux soeurs et ceci la rendait "plastique et mutable" (TEXIER, 2016, p. 18), mais aussi investie d'une "excedence" (OZOUF, 1988, p. 171). En effet, l'historienne nous rappelle que dès qu'elle naît comme principe, la Fraternité permet postuler une idée "d'Humanité" à l'intérieur de la conception autonome du sujet. Ici s'incarne sa force ambivalente, et donc, doublement puissante: elle advient comme concept relationnel, jamais declinable dans le strictement individuel, et elle permet de tracer un principe pour contrecarrer l'incacceptable en traçant un seuil et un horizon qui soutiennent une définition collective. Dans ce sens, même si la Fraternité sera promptement accusée de produire une clôture du cosmopolitisme naissant dans la Révolution Française, pour rester relié à un universalisme fondé dans l'identité d'un « patriotisme de la Nation » (KRISTEVA, 1988), sans doute l'application du principe de Fraternité dans le cas de Hérou, dans les cas des citoyens "aideurs" des migrants – les grands "autres" de la scène contemporaine- nous permet aujourd'hui, positionner une fois de plus, dans notre présent défait, un horizon d'humanité que nos sociétés contemporaines portent comme maxime collective depuis l'héritage républicain révolutionnaire. Ce n'est pas autre l'expérience qui mène Kant à réfléchir sur les interrogations qui nous constituent comme sujets. C'est la question, aussi, qui replace Foucault autour des conditions d'inacceptabilité de

« L'hostipitalité » (DERRIDA, 1997).

notre présent qui doivent “nous” engager dans une critique éthico-politique qui sollicite tant l’attention au souci de soi et des autres comme la mise en épreuve de pratiques de liberté dans l’espace public. Dans ce sens, le déplacement impliqué par la qualification des individus « solidaires » comme « militants » qui nous expose le traitement du cas de Cédric Herrou, devient, peut-être, plus *positivement* une chance pour resituer ces dits actes de désobéissance en dépassant le domaine à échelle individuel ou interrelationnel propre du sujet éthique, pour les positionner, en revanche, dans une pleine portée éthico-politique capable de produire des modes autres de subjectivation. Le « militant solidaire » est donc peut-être aujourd’hui le nom de ce sujet collectif capable de « disputer » et « créer » des espaces et des stratégies autres pour repositionner les conditions d’acceptabilité de nos défailtantes démocraties.

Références

ABENSOUR, M. *La democracia contra el Estado*. Buenos Aires: Colihue, 1998.

ACADÉMIE FRANÇAISE. *Le Dictionnaire de l’Académie française*. 4th edition. Paris: Académie Française, 1762.

BRUGÈRE, F. *L’éthique du care*. Paris, France: PUF, 2017.

CAAP - COURT D’APPEL D’ AIX-EN-PROVENCE. (8 août 2017). *Decision cas SNCF-Herrou, Arrêt 2017/568*, chambre 13, 2017. Recupéré de: <https://www.gisti.org/IMG/pdf/jur_caaixenprovence_2017-08-08_2017-568.pdf>.

CARRÈRE, V.; BAUDET, V. Délit de Solidarité. *Plein droit*, 59-60, p. 14-17, 2004. Recuperado de: <<https://www.cairn.info/revue-plein-droit-2004-1-page-14.html>>.

CCF - CONSEIL CONSTITUTIONNEL DE FRANCE (6 juillet 2018). M. Cédric H. et autre [Délit d’aide à l’entrée, à la circulation ou au séjour irréguliers d’un étranger]. Décision n° 2018-717/718, 2018. QPC. Récupéré de: <https://www.conseilconstitutionnel.fr/decision/2018/2018717_718QPC.htm>.

CESEDA- Código de Entrada y Residencia de Extranjeros y Derecho de Asilo de Francia. 2018. Récupéré de: <https://www.legifrance.gouv.fr/affichCode.do;jsessionid=279CA365197326A069A51618A3A6588C.tplgfr31s_1?idSectionTA=LEGISCTA000006147789&cidTexte=LEGITEXT000006070158&dateTexte=20171201>.

CHIGNOLA, S. *Foucault más allá de Foucault: una política de la filosofía*. Buenos Aires: Cactus, 2018.

DELINQUANTS SOLIDAIRES Le manifeste. 2018. Récupéré de: <<http://www.delinquantssolidaires.org/le-manifeste>>.

DERRIDA, J. Manquements du droit à la justice (mais que manque-t-il donc aux “sans papiers”?). In: DERRIDA, J., GUILLAUMME, M.; VINCENT, J.-P. (ed.), *Marx en jeux*. Paris: Descartes & Cie, 1997.

FOUCAULT, M. *Les anormaux*. Cours au Collège de France 1974-1975. Paris: Seuil Gallimard, 1999[1975].

FOUCAULT, M. *Qu'est-ce que la critique ?* Conférence prononcée par Michel Foucault à la Société française de Philosophie le 27 mai 1978. Paris : VRIN, 2015[1978].

FOUCAULT, M. Le Sujet et le Pouvoir. « The Subject and the Power » Trad. F. Durand-Bogaert. In: DREYFUS H. ; RABINOW P. ; FOUCAULT, M. *Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago : The University Chicago Press, 1982[1982]. p. 208-26.

FOUCAULT, M. *L'Herméneutique du Sujet*. Cours au Collège de France 1981-1982. Paris: Gallimard, 2001[1982a].

FOUCAULT, M. *Le gouvernement de soi et des autres*. Cours au Collège de France 1983, Paris: Gallimard, 2008[1983].

FOUCAULT, M. *Le courage de la vérité*. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France 1984. Paris: Gallimard, 2009[1984].

FOUCAULT, M. « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté » (entretien avec). In: H. BECKER, R. FORNET-BETANCOURT, A. GOMEZ-MÜLLER. (20 janvier 1984), *Concordia. Revista internacional de filosofía*, n°6, juillet-décembre 1984, p. 99-116. En *Dits et Écrits*, Vol. 2, Paris : Quarto ; Gallimard, 2001[1984b]. p. 1527-1549.

GROS, F. *Désobéir*. Paris: Albin Michel ; Flammarion, 2017.

HERROU, C. *Aide aux migrants* : « Mon combat est légitimé », se réjouit Cédric Herrou. In : *Le Monde*, 2018. Récupéré de: <https://www.lemonde.fr/police-justice/article/2018/07/06/aide-aux-migrants-mon-combat-est-legitime-se-rejouit-cedric-herrou_5327337_1653578.html>.

KRISTEVA, J. *Étrangers à nous-mêmes*. Paris, France: Folio, 1988.

LANDRY, M. Martine Landry: l'acharnement judiciaire. *Amnesty International*, 2018. Récupéré de: <<https://www.amnesty.ch/fr/pays/europe-asie-centrale/france/docs/2018/martine-landry-l-acharnement-judiciaire#>>.

LE BLANC, G.; BRUGÈRE, F. *La fin de l'hospitalité*. Paris: Flammarion, 2017.

LORENZINI, D. *Éthique et politique de soi*. Foucault, Hadot, Cavell et les techniques de l'ordinaire. Paris: Vrin, 2015.

MÜLLER, O. *La pénalisation de l'aide au séjour irrégulier*: De la volonté politique à la réalité judiciaire. Mémoire de Master 2 Sous la direction de Manlio Cinalli. Institut d'études politiques de Paris Master Recherche « Politique et sociétés en Europe » - Politiques Publiques, 2009. Récupéré de: <https://www.penalecontemporaneo.it/upload/1331029485Memoire__IEP_olivia_muller__2009.pdf>.

OZOUF, M. "Fraternité". In: FURET et OZOUF, M. (dir.) *Dictionnaire critique de la Révolution française*. Paris: Flammarion, 1988.

REVEL, J. *Foucault, une pensée du discontinu*. Paris: Fayard, 2010.

ROUSSEY, M. La solidarité envers les migrants n'est plus un délit. InfoArte, 2018. Disponible dans: <<https://info.arte.tv/fr/delit-de-solidarite-larme-des-politiques-contre-laide-aux-migrants>>. Accès: 6 juillet 2018.

TEXIER, P. "La fraternité au fil des âges, plasticité et constances". In: *La Fraternité*, OMIJ IAJ. Institut universitaire Varenne. Lextenso/LGDJ, Collection Colloques et Essais, 978-2-37032-154-1 p. 21-34, 2018. Recuperado de: <<https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-01367290>>.

Reçu : 01/12/2018

Received : 12/01/2018

Recebido : 12/01/2018

Approuvé : 21/12/2018

Approved : 12/21/2018

Aprovado : 21/12/2018