

RESUME. — Les juristes ont tendance à s'attacher à la doctrine et les philosophes à l'abstraction. En réalité, nous vivons dans une complexité interprétative. On vit et on meurt grâce à l'imagination qui fonctionne par le particulier et y voit tout un monde de significations. En appelant à l'esthétique pour interpréter le politique, cet article soutient que nous vivons une période d'anxiété où l'imagination ne parvient plus à concilier droit – système de représentation – et souveraineté – expression de l'identité. La confusion entre les catégories de criminel et d'ennemi témoigne de cette déstabilisation du lien moderne entre identité et représentation. Plusieurs films à succès offrent un accès privilégié au statut trouble de cette solution politique moderne. On y voit la triple expression de l'anxiété à propos du rapport entre criminels et ennemis : le désir de recouvrer l'unité de l'amour exprimé dans un acte de violence original, la crainte que la violence politique ne puisse être stabilisée par le droit et la peur qu'un code trop figé n'exclue une libre politique d'identité.

Mots-clés : Criminel – ennemi – souveraineté – imagination – représentation - violence

ABSTRACT. — Lawyers tend to focus on doctrine, philosophers on abstractions. In truth, we live our lives within interpretive complexity. We live and we die by the imagination, which works through the particular and sees through it an entire world of meaning. Using the aesthetic to interpret the political, this essay argues that we find ourselves in an anxious age in which the imagination can no longer mediate between law -- a system of representation -- and sovereignty -- an expression of identity. This destabilization of the modern relationship of identity to representation shows itself, in particular, in a confusion of the categories of criminal and enemy. Popular films offer an important point of access to the troubled status of this modern political settlement. We find a threefold expression of anxiety over the relationship of criminals and enemies: a longing for a recovery of the unity of love expressed in an original act of violence, a fear that political violence cannot be stabilized in law, and a fear that an all too stable code will preclude a free politics of identity.

Keywords : Criminal – enemy – sovereignty – representation – imagination - violence

Criminels, ennemis et imaginaire de la violence¹

Paul W. KAHN

*Robert W. Winner Professor of Law and the Humanities at Yale Law School
Director of the Orville H. Schell, Jr. Center for International Human Rights*

Le criminel n'est pas l'ennemi, puisqu'il n'est pas l'ennemi, la punition n'est pas la défense de l'État. La réponse à un crime a pu être, mais ce n'est plus le cas, l'exclusion du corps social². Même une éventuelle peine de mort, encore possible aux USA, doit être vue comme un moment d'inclusion : elle sera plus probablement moralisée que politisée³. Inversement, l'ennemi n'est pas un criminel. L'ennemi peut ôter une vie sans devenir un meurtrier. Parce que l'ennemi menace de détruire, il peut être tué, il peut être tué avant même d'avoir causé des dommages à quiconque ou à quoi que ce soit. En revanche, il ne peut pas être puni.

En bref, le criminel peut être puni mais pas tué, tandis que l'ennemi peut être tué mais pas puni. Cette distinction est essentielle dans la construction de l'imaginaire politique moderne. Cette distinction entre criminel et ennemi est préalable à toute administration humaine du droit pénal⁴. Ainsi, le fait que la torture ait disparu du droit pénal repose sur cette distinction⁵. De même, le droit humanitaire moderne découle de la distinction entre ennemi et criminel. On peut tuer l'ennemi, mais il n'a rien fait de mal – une idée bien complexe, mais qui permet cependant aux ennemis de redevenir amis une fois la guerre finie.

Distinguer l'ennemi du criminel n'est pas facile et reste la source d'une tension considérable. Depuis le début du XX^e siècle, les juristes rêvent d'un monde où la notion de criminel remplacerait celle d'ennemi : la guerre deviendrait illicite, les relations internationales se juridiciarieraient. Inversement,

1 Traduction Florence Barberousse.

2 Un immigrant naturalisé peut, dans certains cas, voir sa naturalisation révoquée – mais pas néanmoins, comme une forme de punition, voir par ex. *U.S. v. Kairy* 782 F.2d 1374 (1986) où la naturalisation avait été obtenue illégalement.

3 Le moment de la mort est souvent marqué par des marques d'attention : la présence d'un prêtre, l'annonce d'une grâce de dernière minute par le gardien, les membres de la famille qui récupèrent le corps. Le condamné ne fait plus amende honorable face à l'État avant l'acte fatal, au contraire, il présente ses regrets à la famille de sa victime.

4 Si nous pouvons être sûrs de ne pas voir le criminel comme l'ennemi, on est bien moins sûr de la façon de l'imaginer. La criminologie moderne est une quête d'un imaginaire alternatif : le criminel est-il un malade ? Est-il dangereux ? Chaque conception entraîne une pratique pénale différente.

5 Voir Paul Kahn, *Sacred Violence : Torture, Terror, and Sovereignty* 37-40 (2008).

depuis la Révolution française, les hommes politiques ont été tentés de voir le criminel comme l'ennemi⁶. Ce qui établit un lien entre l'atroce pratique du lynchage en Amérique et les brutalités récentes envers des résidents étrangers.

Aujourd'hui, on est régulièrement confronté à des pratiques politiques qui ne rentrent plus si aisément dans le cadre de cette distinction. Les guerres doivent-elles se terminer par des procès ? L'ennemi est-il un criminel ? Existe-t-il « un devoir de protection » qui exige de déclarer la guerre (intervention humanitaire) au nom du droit (droits de l'homme) ? Le criminel est-il un ennemi ? Saddam Hussein était-il un ennemi ou un criminel ? La violence en ex-Yougoslavie était-elle crime ou guerre ? On ne sait pas où caser le terroriste contemporain, est-il ennemi ou criminel ? À Guantánamo, ces deux catégories se mélangent pour en former une troisième, méconnaissable : « le combattant illégal »⁷. Il est illégal, mais pas criminel ; c'est un combattant, pas un prisonnier de guerre. Bashir, le président du Soudan, mis en examen par la Cour pénale internationale, est-il ennemi ou criminel ? Voici quelques exemples de la confusion qui règne aujourd'hui dans les catégories de la violence politique.

Il y a plus de quarante ans, Hannah Arendt, à propos du procès Adolphe Eichman à Jérusalem, s'inquiétait de ce qui arriverait si ces deux catégories venaient à se recouvrir. Le droit serait-il alors malmené dans un but politique ? Selon elle, pour le procès Eichman, c'était le cas. Elle considérait que la bonne réponse aurait été de le chasser de la communauté humaine⁸. C'était l'ennemi de l'humanité, mais pas un contrevenant au droit pénal israélien. Le droit moderne conçoit la punition comme une inclusion à l'intérieur de la communauté, mais quelle communauté Eichman voulait-il ? Certainement pas Israël. Si le but est d'exclure, de tuer l'ennemi, est-ce une question juridique ?

Faut-il demander au droit pénal de se substituer à la guerre ? N'est-ce pas exactement ce que l'on fait en poursuivant le président Bashir ? Bien sûr, on frise la comédie ici car, plutôt qu'un procès après la guerre – comme Nuremberg –, on croit pouvoir se passer entièrement de guerre et en arriver directement au procès. Une politique totalement juridiciarisée a-t-elle même besoin d'un corps ? Pourquoi ne pas juger Bashir *in absentia*, et déclarer le problème résolu une fois qu'il aura été déclaré coupable ?⁹ Une bonne part des droits de l'homme a précisément cette qualité d'édicter un droit qui n'a pratiquement rien à voir avec la vie de ceux qu'ils entendent protéger. On fait comme si réaménager les représentations revenait à changer le monde. La justice devient comédie lorsqu'un droit mène à un autre mais qu'aucun ne conduit au corps.

⁶ Par ex., le massacre des prisonniers à Paris en septembre 1792.

⁷ La même chose se produit dans d'autres États – notamment en Israël – où la catégorie de la « détention administrative » prend place à l'intersection entre ennemi et criminel. Voir Emanuel Gross, « Human Rights, Terrorism and the Problem of Administrative Detention in Israel : Does a Democracy Have the Right To Hold Terrorists as Bargaining Chips ? », 18 *Ariz. J. Int'l & Comp. L.* 721 (2001) ; Monica Hakimi, « International Standards for Detaining Terrorism Suspects : Moving Beyond the Armed Conflict-Criminal Divide », 40 *Case W. Res. J. Int'l L.* 593, 614-624 (2009).

⁸ Hannah Arendt, *Eichman à Jérusalem, Rapport sur la banalité du mal*, trad. fr. A. Guérin, Gallimard, 1966.

⁹ En réalité, l'article 63 des statuts de la Cour pénale internationale interdit les jugements *in absentia*.

L'invention des « combattants ennemis illégaux » par l'administration Bush représente une autre forme d'échec. Vus simultanément comme ennemis et comme criminels, ils ne sont en fait traités ni comme l'un ni comme l'autre. Pour être honnête, on devrait parler d'eux comme de « disparus ». On détient leurs corps, mais en refusant de les faire entrer dans un monde humain de représentation. Si le procès Bashir est pure représentation, les disparus sont purs corps. La violence politique muette est une tragique imitation du sacré, qui est toujours au-delà de la représentation, donc au-delà de la loi. Lorsque la violence contre le disparu est finalement portée à la lumière de la représentation juridique, les rôles sont inversés : c'est alors le tortionnaire qui devient criminel et sa victime porteur de droits.

Parler de comédie et de tragédie à propos de ces événements suggère que notre vie politique n'est pas moins une pièce de théâtre que tout autre produit de l'imaginaire, mais on sait depuis toujours que la politique est un théâtre – mortel parfois. L'ennemi et le criminel sont des personnages imaginaires avant d'être des sujets de violence politique. Dans la distinction entre criminel et ennemi, c'est l'imaginaire politique moderne dans ses éléments les plus basiques qui est en jeu : la souveraineté et la loi. L'ennemi menace le souverain ; le criminel viole la loi. Distinguer le criminel de l'ennemi exige une relation stable entre les concepts de souveraineté et de loi. Cette stabilité est actuellement menacée de toutes parts. L'État-nation liait la catégorie de l'identité – souveraineté – à celle de représentation – le droit. Le citoyen voyait la loi comme quelque chose qu'il faisait, pas quelque chose qu'on lui faisait. Le rôle de l'imaginaire politique était de maintenir ce lien entre identité et représentation : la chair devait devenir le monde. Ce n'est qu'ainsi que la politique apparaissait comme le domaine de la liberté. La révolution faisait la transition entre identité et représentation. Alors, le peuple souverain perpétrait un acte sacrificiel qui faisait naître l'ordre constitutionnel. Toute utilisation postérieure de la violence politique pour défendre la constitution était une répétition de l'imaginaire – un souvenir – de ce sacrifice révolutionnaire.

Aujourd'hui, si on a les mots sans le corps, et le corps sans les mots, on a renoncé à l'imaginaire politique de la modernité. Dans cet article, je mets au jour l'expression de peurs que l'on voit se former en réponse à ces troubles de l'imaginaire politique contemporain. Ces inquiétudes naissent d'un échec de la fonction médiatrice de l'imaginaire. On trouve par conséquent le désir de revenir à une unité de représentation et d'identité, la peur que la violence ne puisse plus être vue comme un sacrifice et l'inquiétude concomitante que la représentation n'ait plus de lien avec l'identité.

Pour comprendre les craintes contemporaines à propos de la situation politique moderne, je me suis servi de films populaires. L'imagination construit et étaye le monde politique dès que l'on ouvre un journal, que l'on lit un livre, que l'on regarde une pièce ou un film. Interpréter des films peut nous en révéler davantage sur l'imaginaire politique que l'étude des formes institutionnelles en voie d'émergence. J'espère qu'en considérant les premiers, on comprendra mieux la seconde.

SOUVERAINETE POPULAIRE ET REGLE DE DROIT

La France et les États-Unis partagent le même héritage révolutionnaire et constitutionnel. Dans les deux cas, la révolution marque l'apparition de la souveraineté populaire et la loi trouve son origine dans cet acte de souveraineté populaire. La nation doit être, et elle doit être quelque chose. La souveraineté saisit la qualité existentielle de l'État, la loi capte son caractère comme projet normatif distinct. La souveraineté du peuple est la nation conçue comme unité active. La règle de droit est la nation conçue comme ordre de représentation. Souveraineté et loi sont diverses façons d'imaginer l'ensemble. Elles sont l'une par rapport à l'autre comme l'identité et la représentation. À travers le droit, on aperçoit le peuple souverain, dont la loi est le produit¹⁰.

Avant que l'État ne puisse se créer en tant que projet de loi, doit se produire la naissance de l'entité souveraine : le peuple. La révolution est cet instant de présence populaire, souveraine. Ce moment a toujours un caractère sacré – être et sens coïncident. Il n'existe pas de balance pour peser la valeur de la Révolution américaine, car toute valeur politique commence avec cet événement unique. C'est l'équivalent politique du « big bang » cosmique : l'instant où le tout était présent à lui-même comme une identité singulière.

La révolution n'est pas un argument, ce n'est pas un ensemble de propositions. Aucune proposition visant à justifier l'acte révolutionnaire ne convient pour ce qui est en jeu. Les Américains ont soutenu que leur révolution répondait à l'injustice britannique, ils prétendaient qu'ils étaient traités comme des esclaves ; mais les colons étaient propriétaires d'esclaves, pas esclaves, ils vivaient dans ce qu'on peut considérer comme le système politique le plus libre. Le fait que leurs mots ne correspondaient pas à leur expérience ne jette presque pas de doute sur cette expérience¹¹. On ne met pas fin à une révolution en soutenant que tout ne va pas si mal, on la combat en montrant qu'on a devant soi non un peuple souverain mais une foule¹². On ne peut pas connaître la vérité – peuple ou foule – avant de savoir qui a gagné.

Une révolution réussie doit se transformer en un régime de droit. Il faut passer de l'identité à la représentation. Une révolution qui ne parvient pas à engendrer de constitution échoue en tant que révolution. Le moment de présence souveraine doit devenir un récit d'accomplissement juridique. De même que Dieu donne à Moïse les tables de la loi pour garder une trace de la présence sacrée même après le départ de Dieu, le peuple se donne la loi comme trace de la présence révolutionnaire. Loi et souveraineté sont donc dans une relation réciproque de vérité : la loi est la vérité de la souveraineté, la souveraineté la vérité de la loi.

Dans ces catégories, sont en jeu les relations entre légitimité et justice, violence sacrificielle et bien-être individuel et, en dernier ressort, volonté et raison. On peut regrouper ces termes en deux groupes : le peuple souverain se révèle par des actes de sacrifice violents ; il a une volonté mais pas de raison et il

10 Dans cette partie, je résume rapidement une théorie du droit, de la politique et de la souveraineté développée en détail dans mes ouvrages *The Reign of Law* (1997), *Putting Liberalism in its Place* (2005) et *Sacred Violence* (2008).

11 Voir H. Arendt, *Essai sur la révolution*, trad. fr. M. Chrestien, Gallimard, 1967 ; Tel, 1985 (*On Revolution*, 1963).

12 Cette distinction est une variation sur la différence que Rousseau fait entre volonté générale et volonté de tous. Voir J.-J. Rousseau, *Le Contrat social*, Livre IV (1762).

fonde la légitimité de la loi sur une expérience d'identité transgénérationnelle. La règle de droit se concentre autour du bien-être individuel, qui comprend la dignité et la prospérité matérielle ; c'est un produit de la raison, toujours soumis à critique et réforme ; son centre normatif est la justice.

Ensemble, la souveraineté et la loi structurent l'État autour des concepts concurrents, mais liés, d'identité et de représentation. La présence souveraine n'est jamais affaire de représentation mais d'identité. On se trouve en présence du sacré, et on reconnaît le pouvoir du souverain à exiger une vie. Tel est l'acte violent qui fonde l'État. Par contre, la loi est affaire de représentation, elle pointe toujours, au-delà d'elle-même, vers sa source d'autorité¹³. Aucune institution gouvernementale – pas même celles qui font les lois – n'est elle-même le souverain, chacune prétend représenter le souverain. Lorsqu'il y a un souverain, on n'est jamais tenu par la loi. Ainsi, Dieu ordonne à Abraham le sacrifice d'Isaac – il n'est pas question de droit mais du *mysterium tremendum* du sacré. De la même manière, la révolution est l'instant où la loi devient silencieuse.

L'énigme – ou peut-être le mystère – est le passage de la souveraineté à la loi – comment l'identité devient-elle représentation ? – et de la loi au souverain – comment apercevoir l'identité à travers la représentation ? Ce qui est en jeu pour maintenir la transparence dans les deux directions, c'est la capacité de comprendre l'ordre politique comme la réalisation de notre propre liberté. Ce n'est que tant qu'on occupe cet espace entre identité et représentation qu'on peut se sentir libre. En dehors de cet espace, la liberté n'a que peu de sens. Par exemple, la liberté de Dieu est toujours paradoxale : peut-il être autre chose que ce qu'il est ? Peut-il ne pas vouloir le bien ? De même, si l'on pensait pouvoir complètement saisir la vérité du moi sous une forme représentationnelle, on ne serait pas libre. On serait comme un personnage de roman : sa vie existe toute entière avant même d'avoir lu la première ligne. Une proposition conduit à la suivante tout comme une cause entraîne une autre¹⁴. Tous deux sont des systèmes de représentation qui remplissent entièrement le temps et l'espace.

Cette relation de la révolution (souverain) à la constitution (la loi) est la forme politique de relation du sacré à un texte : un dieu qui ne laisse pas de texte – écrit ou oral – ne peut avoir d'existence historique. Le lien est à nouveau reproduit dans l'imaginaire psychologique. Chaque individu ressent sa propre identité comme une présence singulière. Ici on sait – en fait on croit – qu'il existe quelque chose de suprême : personne ne se voit comme le simple carrefour d'un nombre indéfini de demandes de propositions. Aucune autobiographie ne correspond vraiment à ce que le moi a vécu : l'identité déborde les frontières de toute demande propositionnelle. De la même manière, aucune constitution ne correspond à l'expérience de la révolution. La présence du peuple souverain est une source inépuisable de significations qui dépasse toute

13 Voir Paul Kahn, *The Reign of Law : Marbury v. Madison and the Construction of America* 203-05 (2002). Voir aussi, Hans Kelsen, *Théorie pure du droit*, 2^e éd. trad. Charles Eisenmann, Dalloz, 1962 (1934).

14 C'est pour cela que le récit historique court toujours le risque d'être écrit comme si les événements étaient déterminés. Une histoire de l'acte gratuit ne serait pas du tout de l'histoire.

tentative de représentation juridique. Il y a toujours plus en jeu dans la loi que la loi elle-même ne le peut dire.

Sans l'expérience du sacré, une religion ne serait qu'un système de représentations intelligible qui proposerait un récit et des règles. Cependant cela la priverait de se proclamer valeur ultime. Il n'y aurait pas place pour la foi. En fait, la foi est l'état épistémique correspondant à une expérience qui dépasse la représentation. Apprendre un système représentatif ne créera pas la foi. La même chose se vérifie pour l'État : sans l'expérience de l'identité souveraine, on a les règles sans le sens.

Lorsqu'on ne peut pas, à travers la loi, percevoir le souverain dont elle est l'œuvre, on est confronté à une crise d'identité, quelle que soit la justesse de la loi. On veut que nos lois soient justes, mais on veut aussi qu'elles soient nôtres. On doit les voir comme le produit de notre propre libre arbitre, ce qui signifie que l'on doit percevoir l'identité à travers la représentation. Quand les Américains vitupèrent la Cour suprême lorsqu'elle cite un droit étranger, ils ne l'accusent pas d'injustice mais d'illégitimité. La loi sans souveraineté crée des problèmes de légitimité mais la souveraineté sans le droit mène à des difficultés de justice. La Terreur sous la Révolution en est un exemple, le champ de bataille un autre¹⁵. La loi promet la justice et vise au bien-être individuel ; la souveraineté du peuple promet la légitimité et exige le sacrifice. Réunir un ordre juridique de vie à un ordre souverain du sacrifice, tel est le casse-tête de l'État-nation moderne, qui, depuis deux siècles, apporte la loi et la guerre, la protection et la destruction. Voici au milieu de quel fatras de significations nous devons localiser la distinction entre criminel et ennemi.

Des États prémodernes, on peut dire que la loi tendait à se dissoudre dans la souveraineté : le criminel pouvait devenir l'ennemi. Des États postmodernes, on peut dire que la souveraineté se dissout dans le droit : l'ennemi devient le criminel. L'État-nation moderne se situe entre les deux. Cet entre-deux exige une gestion continue du lien entre souveraineté et loi. Il faut percevoir chacune à travers l'autre, mais sans qu'aucune ne puisse devenir l'autre.

La distinction du criminel et de l'ennemi n'a que la solidité du récit politique qui maintient le rapport entre souveraineté et droit¹⁶. Tant qu'il n'existait pas de séparation structurelle entre la loi et la volonté du souverain, le criminel menaçait de devenir l'ennemi. Si l'héritage révolutionnaire du peuple souverain disparaît de l'imaginaire juridique, l'ennemi deviendra un criminel. Le criminel condamné pour trahison dans l'Angleterre élisabéthaine est le contrepoint de l'accusation du président Bashir pour crimes contre l'humanité¹⁷. Ce sont des limites entre lesquels l'État-nation moderne opérait

15 La justice sur le champ de bataille n'a fait strictement aucun progrès grâce aux droits humanitaires, qui continuent à accepter la destruction d'appelés moralement innocents, pour ne pas mentionner les dommages collatéraux.

16 J'ai consacré une grande partie de mon travail sur l'imaginaire politique américain à faire remonter le rapport de la souveraineté du peuple à la règle de droit. C'est un projet qui touche la théologie politique, le règne du droit, la violence sacrée, l'exception américaine et le rapport entre pouvoir et vérité. Voir P. Kahn, *The Reign of Law, Putting Liberalism in its Place, Sacred Violence*.

17 Selon le Treason Act de 1351, tout un tas de délits sérieux, n'ayant strictement rien à voir avec l'attaque directe de la personne royale, étaient considérés comme trahison, notamment la contrefaçon, l'imitation du sceau royal ou le meurtre d'un juge ou d'un chancelier. Voir Alan Warham, *Famous English Treason Trials XIV* (1995).

en tant que construction imaginaire d'identité et de représentation, des ennemis et des criminels.

LE CRIMINEL EST L'ENNEMI. REVER D'AMOUR

Pour que la politique puisse être un ordre de liberté, il faut maintenir le lien entre identité et représentation ; malheureusement on sait de moins en moins bien comment le conserver. Nos craintes se concentrent parfois sur une violence qui ne peut plus être imaginée comme sacrifice, parfois sur le droit qui nous dit quoi faire mais pas qui nous sommes. À la loi insensée répond la violence dénuée de sens. Dans ces conditions, impossible de laisser le criminel distinct de l'ennemi. Pour répondre à ces multiples inquiétudes, on décèle le désir de retrouver l'origine de l'État par un acte d'auto-création. La loi doit à nouveau trouver son origine dans un acte de violence sacrificiel. Le moment du sacrifice est toujours un acte d'amour dans lequel l'identité et la représentation sont unies. Ce n'est qu'alors que la distinction qui nous occupe peut réapparaître.

Un film récent, *Taken*, projette cette crainte et sa solution sur les rapports entre les USA et la France, ce qui en fait un bon point de départ. Comme au milieu du XX^e siècle, l'incapacité de la France à se défendre toute seule débouche sur une menace pour les USA. À nouveau, il y a invasion et collaboration. La moralité politique douteuse des Européens conduit à une défaite qui exige une réponse des Américains, moralement vertueux. Mais ici, l'ennemi ce n'est pas l'armée allemande, mais des criminels albanais. Si les Américains ne voient pas que ce criminel est l'ennemi, ils se retrouveront comme les Français, battus. L'histoire suit exactement la ligne de démarcation entre criminels et ennemis. Une adolescente en vacances à Paris est enlevée par la mafia albanaise qui fait le trafic de jeunes innocentes qu'ils droguent et vendent sur le marché du sexe. Elle devient un simple corps, sans identité familiale ou nationale. Mais le père de la victime est un ancien agent de la CIA qui vient de prendre sa retraite pour se rapprocher de sa fille. Il a, comme il le dit « une panoplie de talents très particuliers » acquis en combattant les ennemis de l'État, il sait notamment administrer une mort violente, et même torturer. Ce sont justement les connaissances dont il a besoin alors pour défendre sa famille.

On a ici tous les matériaux de base pour construire et déconstruire la distinction entre criminel et ennemi. Il y a eu invasion par des gens – les Albanais – désireux d'utiliser la violence contre le cœur même de l'ordre domestique – la fille vierge. Dans leur forme, leurs actions sont criminelles mais on ne sera pas protégé par les instruments ordinaires d'application de la loi. Les criminels ont déjà acheté la police française, mais on sent que le problème est plus profond. Les forces de police n'ont aucun intérêt à risquer leur vie pour vaincre un ennemi qui profère des menaces de mort. Le maintien de l'ordre est devenu un simple boulot, pas un lieu de sacrifice. Elles ont abandonné le corps de l'État à l'envahisseur albanais. Pour que la société puisse être défendue, ce criminel doit être vu pour ce qu'il est : l'ennemi. À la fin du film, tous ceux qui ont porté la main sur la fille ont été tués par son père. Aucun n'a été puni, tous ont été supprimés. Il voit l'ennemi, pas le criminel.

Dans la préhistoire du film, le père agit par amour pour la patrie. Il renonce à sa propre famille pour abattre les ennemis de l'État. Il est le moderne guerrier sacrificiel que les services rendus à son pays ont éloigné des vertus paisibles de la vie de famille. Il n'a eu apparemment aucun moyen de gérer la relation entre public et privé. Il a choisi de défendre l'État mais il vient d'abandonner ce rôle public pour essayer de retrouver sa vie privée. Qui est-il ? Un père ou un guerrier ? En tant que père, il ne sait pas très bien quoi faire. À quoi lui servent ses talents pour retrouver l'amour d'une adolescente ? Comme son équivalent français – lui aussi ancien espion – il utilise ses connaissances pour nourrir sa famille, mais contrairement au Français, il reste vertueux. Il a l'innocence de l'Américain et cherche les vertus de l'amour dans le monde matérialiste de la culture populaire. Le privé, tout comme le public, est toujours promesse et menace : la famille peut être source d'amour ou de corruption.

Son sentiment d'inadéquation ouvre un thème plus large : l'État s'appuie sur la maîtrise de la violence mais ne peut pas l'admettre. Il ne peut pas dire à sa famille qu'il tue pour l'État. Ce silence le rend étranger à leur vie : sa femme le quitte, sa fille ne le connaît pas. Il faut donc qu'il choisisse entre guerrier et père. Le manque de reconnaissance menace le projet politique tout entier : non seulement lui, mais son équipe tout entière a abandonné l'État pour la vie privée, en mettant leurs talents au service du marché.

L'ouverture tient à ce que les États contemporains passent du déploiement de la violence contre leurs ennemis à l'application de la loi envers les criminels. Aux USA où tout est privatisé, les anciens guerriers deviennent gardes privés et en France l'ex-guerrier devient policier. Ce passage de l'ennemi au criminel correspond à un changement dans le personnage du soldat du familial en tant que lieu d'amour au familial en tant que lieu de consommation. Un monde sans ennemi est curieusement un monde sans amour. La famille est soumise à la tension entre identité et représentation que l'on trouve en politique. Les criminels du film sont toujours représentés comme agissant uniquement pour l'argent, et ce faisant, ils détruisent l'amour. Le marchand de sexe dit au père, juste avant d'être tué, qu'il « n'y avait rien de personnel » dans la vente de la fille. Le père réplique que, pour lui, « c'est purement personnel ». Un système de représentation – que ce soit l'argent ou la loi – n'est jamais personnel. Et s'il n'est pas personnel, il ne reconnaîtra pas l'ennemi.

La France représente deux aspects de ce que les USA pourraient craindre de devenir. On voit d'abord un monde privé s'adonnant aux valeurs matérielles (le policier français fait appel à la corruption pour satisfaire les goûts dispendieux de sa famille). Ensuite la France n'a plus d'ennemis parce que, contrairement aux USA, elle ne défend pas ses frontières. Paris est complètement infiltré par d'autres, de la mafia albanaise aux princes arabes qui achètent l'enfant esclave du vertueux. Le caractère sans frontières de Paris est symbolisé par la rue de Paradis où les Albanais traitent les jeunes captives. C'est un endroit où la famille n'existe pas mais la corruption oui. Il faut qu'elle devienne le champ de bataille où l'Américain tue et torture l'ennemi. Pour ne pas devenir comme la France, le problème est simultanément de sauver l'amour de la famille et de refonder l'État. Ceux qui attaquent la famille sont tués comme des ennemis et non punis comme des criminels. Par amour, on se sacrifie et on tue l'ennemi. Le père ne peut pas choisir la famille plutôt que l'État parce que, sans ses talents très spéciaux, la famille ne peut survivre.

Lorsqu'on ne voit plus l'ennemi, l'État est vaincu et la famille corrompue. La représentation – par la loi ou l'argent – sans identité caractérise un monde sans amour, dans lequel la police ne peut être distinguée des criminels et où on ne peut pas distinguer les filles des objets sexuels.

On pourrait décrire le fil narratif du film comme une tentative pour trouver un langage d'amour capable de gérer la relation entre identité et représentation. Comme guerrier non reconnu, le père a réalisé ce qui ne pouvait être dit : le tuer ou être tué qui conserve l'État. En revenant dans sa famille, il cherche un moyen d'exprimer son amour. Au début du film, il n'y parvient pas : il ne sait pas mieux faire que d'acheter un cadeau (un karaoké, c'est intéressant) à sa fille, immédiatement éclipsé par un cadeau plus somptueux de son beau-père (lui-même homme d'affaires vaguement corrompu). On ne n'écoute pas le père quand il s'inquiète de la sécurité de sa fille avant son voyage à Paris. L'amour du guerrier ne sera reconnu qu'après qu'il aura violemment tué tous ceux qui menacent sa famille. La famille a été refondée par l'acte violent de tuer l'ennemi.

Après avoir sauvé sa fille de l'ennemi dans un Paris sans limites, ils retraversent tous deux la frontière impénétrable des USA. Si l'affaire s'était déroulée aux USA, le triomphe de la famille aurait certainement aussi été un triomphe pour l'établissement de l'État. À la place de Liam Niessen récupérant sa fille et revenant à la maison loin d'une France corrompue, on aurait eu Harrison Ford, jouant le Président, utilisant les mêmes talents de violence sacrificielle pour arracher sa fille à des terroristes¹⁸. Moins subtil, mais le sens est le même : l'unité du familial et du politique à la base de l'État. Ici identité et représentation entrent en contact. À cet instant le criminel est l'ennemi.

La fin du film montre l'amour victorieux, non pas parce qu'il a sauvé la fille mais parce que le monde de la famille peut alors reconnaître sa dépendance envers le sacrifice violent. Ce qui ne pouvait pas être dit au départ est maintenant en pleine lumière. En reculant légèrement, on peut voir qu'on a donné un script à la violence sacrificielle, et c'est le film lui-même. Un sacrifice reconnu est la violence à qui on a donné une voix, c'est l'identité fondant la représentation. On peut alors passer à l'ordre de représentation normal sans se perdre.

Le père sait exactement qui il est quand il risque sa propre vie en affrontant l'ennemi. Il a toujours été le guerrier de l'amour. Il n'a pas changé mais sa famille peut, à la fin, reconnaître sa propre dépendance envers cette violence. Le film est réussi quand les spectateurs se trouvent dans la même position que la famille : on lit cet acte de violence comme le rétablissement de l'État. L'ennemi doit mourir afin de rétablir l'État par un acte d'amour. L'amour réunit public et privé et apprend qu'ils dépendent tous deux de la violence sacrificielle. La loi sans souveraineté nous sépare de nous-même et, finalement, ne nous protégera pas de nos ennemis. Elle ne le fera pas parce qu'elle est aveugle au fait que nous avons des ennemis.

Un très vieux thème dramatique est recréé ici sous une forme démocratique. La famille qui est maintenant au centre de l'État n'est pas celle du roi mais celle de tout le monde. L'acteur souverain est aujourd'hui le peuple. Avant de pouvoir se représenter à travers le droit, il faut accepter le fardeau de

18 Voir *Air Force One* (Columbia Pictures 1997).

la violence sacrificielle. Ce n'est que par amour que l'on risque sa vie et que l'on tue les autres. Face à un acte d'amour, toute opposition paraît mauvaise. On ne sait qu'une chose : cela doit être détruit. Ce n'est que lorsque l'amour a vaincu le mal, quand la frontière est inviolable et qu'on a dépassé l'état de nature, que l'on peut avoir à nouveau un monde de représentation.

Les guerres prennent fin par un traité de paix, les révolutions par des constitutions. L'acte originnaire de sacrifice violent doit ramener à l'ordre de la loi. L'identité doit être rapportée à la représentation. Le père et la fille quittent la France pour entrer aux USA, sachant à nouveau que le criminel n'est pas l'ennemi parce qu'ils se trouvent alors du bon côté de la frontière.

Il y a la même crainte à propos de la distinction entre ennemi et criminel dans le dernier film de Batman, *Le Chevalier noir*. Ici le lieu où se produit l'amalgame entre criminel et ennemi n'est plus la France mais un New York de fiction (« Gotham »). Ici aussi, le criminel menace de détruire l'ordre fondamental de l'État. Si l'État moderne promet le bien-être individuel, alors les objets attaqués sont les symboles de cette promesse : l'hôpital et la famille. Ici encore il y a pénétration de l'étranger, ici encore corruption de la police. Comme dans *Taken*, le criminel devient l'ennemi dès lors qu'il est prêt à se livrer à une violence sans limite. À la place de l'amour entre père et fille, on a ici une triade complexe où le représentant de la loi – le procureur – et le guerrier – Batman – aiment la même femme, Rachel.

La sûreté de l'État a été confiée à la police, cependant celle-ci n'est jamais vraiment en mesure de protéger de la violence. On ne lui demande pas de se sacrifier, on la paye pour services rendus. On s'assure toujours de ses services parce qu'elle n'agit pas par amour. Le héros vient de l'extérieur, apportant ses talents spéciaux. Dans les deux films, l'amour de la nation et l'amour de la famille se croisent au point d'unité qui est l'acceptation de tuer et d'être tué, mais cela ne distingue pas le bien du mal : Batman et le Joker sont tous deux prêts à tuer et être tués. C'est ce qui fait de leur confrontation une guerre : ils sont ennemis. Avant que la loi ne puisse exister, l'amour doit vaincre le mal. Plus exactement, l'acte de violence couronné de succès fonde l'État lorsqu'il est vu comme un acte d'amour. Jusque-là, on ne peut pas différencier Batman du Joker et en conséquence le film se termine avec Batman en criminel. La loi suit l'amour, même si sa conséquence est d'en faire un criminel.

Le sacrifice ne distingue pas entre famille et État en tant qu'objet d'amour : on se sacrifie pour l'État afin de protéger la famille, celui contre qui on fait le sacrifice est l'ennemi. Le Joker est un criminel qui devient ennemi parce qu'il met en danger la famille et la nation. L'alternative qu'il pose à Batman est de sauver soit la loi – en la personne du procureur – soit l'amour – incarné par Rachel. Il choisit l'amour, mais le génie du mal a anticipé son choix, renversant leurs positions. Rachel doit mourir parce que le sacrifice fonde l'État.

Le meurtre de Rachel exprime la transition du criminel à l'ennemi. Et en toute logique, le Joker annonce qu'il va gouverner la ville. Pour défaire l'ennemi, les citoyens doivent s'offrir dans une acceptation expresse du sacrifice. C'est le but de la scène essentielle des deux ferries où on dit aux passagers de chaque bateau qu'ils ne pourront se sauver qu'en détruisant l'autre. Aucun groupe n'agit. Voici l'apparition de la souveraineté populaire. Il est intéressant de noter que l'un des ferries transporte des criminels qui servent

leur temps de prison, c'est leur moment de rédemption. Refonder l'État – vaincre l'ennemi – recrée la distinction entre criminels et ennemis.

L'origine de l'État repose sur cette acceptation des citoyens de se sacrifier. Le sacrifice est toujours une violence au-delà de la loi. On le voit bien dans *Le Chevalier noir* quand le procureur, image de la loi, devient littéralement fou en apprenant la mort de Rachel. Il ne parvient pas à traduire la perte de l'être aimé en l'acte politique du meurtre de l'ennemi. Au contraire, il veut tuer tous ceux qui sont associés à cette mort, notamment ceux qui ont essayé, sans succès, de la sauver. Sa violence est l'absurdité de l'amour perdu. C'est une violence incapable de fonder la représentation. La loi n'est pas capable de se fonder elle-même, elle ne peut pas regarder sa propre origine sans perdre la tête.

À la fin de *Taken*, on se demandait ce qui allait se passer : cet instant d'unité, de reconnaissance que la vie ordinaire à l'intérieur de la nation exige un acte de sacrifice extraordinaire, peut-il se prolonger ? *Le Chevalier noir* répond catégoriquement « non ». Une fois l'amour assassiné et la loi devenue folle, la question de l'origine de l'État reste ouverte. Ici encore, l'État doit être protégé par les talents spéciaux du combattant. Cet échec du droit et le recours à la guerre ne peuvent cependant pas être reconnus sans saper les fondations imaginaires de l'État. La loi doit gagner, l'acte de violence originel doit être supprimé de l'imaginaire. Ainsi, le dernier acte du film est celui du sacrifice du guerrier pour la loi. Le protecteur de l'État qui agit en hors-la-loi par amour devient lui-même le criminel. Il est, selon l'expression de Girard, le « bouc émissaire »¹⁹.

L'ordre juridique est une fiction qui ne peut pas voir la vérité de sa propre fondation. Pour que la loi puisse réussir, il faut croire en elle ; mais les conditions de la foi incluent le déni du lieu de sacrifice violent pour maintenir l'État. *Taken* commence juste à cet instant et c'est là que *Le Chevalier noir* se termine. On craint qu'une vision claire ne mène à la folie parce que ce que l'État en demande tout simplement trop : il va prendre les objets aimés – les enfants et les êtres aimés sacrifiés dans la bataille. L'État promet à chacun le bien-être individuel – la protection de la vie et de la propriété – mais revendique aussi chaque vie et toutes les ressources matérielles sous sa coupe. Depuis la naissance du nucléaire, la menace que l'État détruit tout ce qu'il a promis de protéger est à l'arrière-plan de la pensée de chacun de nous. C'est insupportable. Sur ce point, les films ne sont pas très loin des philosophes : « Il n'existe pas de document de civilisation qui ne soit en même temps un document de barbarie »²⁰.

Dans les deux films, un pays qui ne veut pas ou ne peut pas se défendre est un pays qui a laissé l'argent remplacer l'amour. Redécouvrir l'amour permet de reconnaître l'ennemi. Donc tâcher de conserver la distinction entre criminel et ennemi est œuvre d'amour. La crainte à l'origine de ces films est la perte de l'amour dans un monde de droit. Les films montrent la reconstruction à partir du bas des ordres privé et public de l'amour. C'est la version moderne de l'alignement prémoderne de l'amour et de l'État par le haut : l'amour sacré du souverain étayait le corps de la nation. Sa vie était une pièce de théâtre de mort et de renaissance sacrificielle car il abandonnait son corps fini pour prendre le

19 René Girard, *Le Bouc émissaire*, 1982.

20 Walter Benjamin, « Theses on the Philosophy of History », in *Illuminations* 256 (1969).

corpus mystique de l'État. Le guerrier sacrificiel contemporain vient de l'extérieur du droit, n'est pas une image de représentation mais plutôt la présence incarnée du souverain. Il retrouve cette unité d'être et de sens qui était le *corpus* mystique de l'État.

Ces œuvres suggèrent que ce n'est que lorsque l'on accepte de se sacrifier que l'on peut être assuré que le monde conserve une signification ultime. En perdant foi dans ce sens, on perd tout, car un monde sans foi est un monde sans amour. La foi qui relie l'individu au souverain est la foi que l'on atteint l'amour dans et par son être politique. Ce n'est pas la famille du souverain, mais la famille du commun des mortels qui devient le centre signifiant de l'État. Pas le commerce, ni la richesse, même pas le bien-être physique – mais l'amour. Ne pas réussir à voir l'ennemi est l'échec de l'amour, toujours causé par la corruption sous une forme ou une autre – l'oubli de qui on est. Identité et représentation doivent se rejoindre.

On trouve dans les deux films le manque cruel de la présence souveraine à la fondation du monde. On reconnaît le retour de la présence souveraine lorsque le criminel devient l'ennemi, on sait qu'il a réussi quand l'ennemi est à nouveau différencié du criminel. Quand on ne peut plus voir l'ennemi au-delà du criminel, alors on a perdu la mémoire de la souveraineté et là, il faut la reconquérir de l'extérieur. En juxtaposant *Taken* et *Le Chevalier noir*, on voit une ambiguïté fondamentale dans l'imaginaire contemporain de la reconquête du pouvoir souverain. Dans le premier, le pouvoir souverain n'est pas fixé. Le père en homme ordinaire doit prendre la place du monarque sacré et rejouer le meurtre primal qui sépare le domaine du politique de la violence de l'état de nature. Dans le second, le pouvoir souverain des fondations n'est plus humain. C'est un pouvoir mystique que l'on ne peut qu'espérer. Si un tel pouvoir devait réellement advenir, on ne pourrait pas savoir avec certitude si c'était le pouvoir fondateur – Batman – ou le pouvoir de destruction – Joker. Tous deux sont au-delà de la loi.

Quand on « sait » que l'amour est une question de vie et de mort, que l'amour n'est pas l'amour à moins de tolérer un acte de sacrifice, on atteint les limites de la généalogie de l'imaginaire occidental. C'est la présence persistante du sacré pour lequel on imagine qu'on donnera tout, même sa vie. Cette croyance structure l'imaginaire politique tout autant que l'imaginaire esthétique. Prenez l'entourage – personnel et familial – du Président des USA. Il a le caractère familial d'une géographie sacrée : ce n'est pas un lieu dont on peut faire le plan mais un *locus* d'énergie qui émane du personnage. C'est simultanément le *locus* de l'amour familial, de la nation et de la mort violente car ce lieu est défendu par la menace entière de la violence déployée. Une attaque criminelle contre sa personne ou sa famille est une action de l'ennemi. Criminel et ennemi ne font qu'un. Ces personnages d'outsider héroïque – Président, homme d'action ou père – qui défendent l'amour contre le criminel/ennemi sont des images du pouvoir souverain tel qu'il a survécu à l'époque moderne. On est bien loin de la structure institutionnelle et bureaucratique de l'État soumis à la loi. On voit dans ces constructions imaginaires une quête de l'unité qui est aussi la peur que, sans renouvellement sacrificiel, le caractère double de l'État moderne – identité et représentation – ne tombe en morceaux.

NI CRIMINEL NI ENNEMI : LA VIOLENCE ET LE DISPARU

Le monarque sacré n'a pas été remplacé par l'idée d'une règle de droit impersonnelle. Il a plutôt donné lieu à un nouvel imaginaire du *locus* de la souveraineté : le peuple a remplacé le roi. La transition de l'un à l'autre s'est faite par la violence de la révolution. La révolution reprend le lien familial entre destruction et création : le sacrifice. Que le sacrifice lie le citoyen au souverain n'a rien de neuf – prenez, par exemple, le traditionnel serment d'allégeance. La nouveauté est que chaque citoyen soit, à chaque instant, uni au souverain par un acte de sacrifice imaginé. Dans l'État moderne, chacun vit sa vie sous la menace de la violence souveraine, ce qui explique pourquoi les guerres du XX^e siècle sont devenues si rapidement des guerres totales et pourquoi, à la fin du siècle, nous avons vécu toute notre vie sous la menace d'une destruction mutuelle assurée. Avant que ne puisse exister une technologie d'armes de destruction de masse cependant, il doit y avoir un imaginaire politique dans lequel ces armes « signifient quelque chose ». C'est le sens de l'absurde, mais ceci est le lot de toute construction imaginaire du sacré.

Ce n'est qu'une fois que cet acte révolutionnaire de métaphysique politique s'est produit – le peuple est advenu – que le souverain entame la tâche d'autoformation. Le peuple doit se donner la loi : la violence sacrificielle de la révolution introduit un nouvel ordre juridique. Ici encore une structure imaginaire familière : la présence de Dieu précède sa justice. Si la révolution ne parvient pas à créer la loi, il ne reste que la Terreur – un genre d'action politique tirée du Livre de Job. Le sacrifice qui n'atteint jamais de forme représentative est littéralement de la destruction « absurde ».

Le peuple souverain veut le produit de la raison. Ceci est le mythe fondateur de l'État-nation moderne : de la présence souveraine à la loi. Le mythe combine l'expérience du sacré à un appel à la raison, un acte violent de destruction à un plan ordonné raisonnable. Comme le souverain, l'État est complet ; comme un projet de raison, la loi est perpétuellement soumise à réforme. Le droit américain s'est sans doute amélioré au cours des deux cents dernières années, mais dès le tout début, le peuple souverain était total, complet et parfaitement capable d'exiger une vie. Ce dualisme produit la confusion et des disputes sans fin entre ceux pour qui la politique privilégie le droit comme projet de construction rationnelle – le projet libéral où il y a des criminels mais pas d'ennemis – et ceux qui voient la politique comme l'expression historique d'un objet collectif transgénérationnel – le projet de la volonté du souverain où il y a des ennemis mais pas de criminels. Qu'est-ce qui exprime l'État-nation moderne du XX^e siècle : la loi ou la guerre ? On croit partir en guerre pour protéger le droit, mais l'équation fonctionne aussi dans l'autre sens : on a la loi pour donner une expression représentative à l'identité qui sera défendue par des actes de violence sacrificielle.

Criminel et ennemi sont un autre reflet de la raison et de la volonté dans l'imaginaire politique. Ils constituent l'État vu dans sa capacité à nier la négation et ainsi réclamer à son profit la signification de la violence. Ils sont soumis aux mêmes tensions et confusions que les catégories plus vastes de raison et de volonté. Le droit protège la propriété et la vie contre les menaces de destruction criminelles mais le souverain a détruit davantage de propriété et de vies que tous les criminels réunis. L'imaginaire politique doit être capable de

voir dans la violence du souverain un sacrifice, pas un meurtre²¹. Tout dépend de la perception de l'ennemi : si l'on ne parvient pas à le voir, le gouvernement lui-même sera accusé de crime. Ce n'est par hasard que beaucoup réclament à grands cris une enquête pénale sur l'administration Bush et la guerre d'Irak – qui était l'ennemi ? – ou si le combattant d'aujourd'hui se bat dans l'ombre de la loi²².

Si criminel et ennemi sont les représentations négatives de la raison et de la volonté, alors il est parfaitement possible au criminel de violer la loi tout en clamant que cette loi est la sienne. Il continue à faire partie du peuple souverain. Kant a théorisé cette idée par le criminel cherchant sa propre punition, mais il l'envisage comme un sujet libre forgeant sa volonté suivant le caractère universel de la raison. C'est ne pas comprendre ce qui est en jeu, comme si la citoyenneté était pure affaire de raison. Plus exactement, le criminel désire sa propre punition parce que violer le droit ne peut soutenir l'identification au peuple souverain. Beaucoup de criminels se voient comme des citoyens, pas des ennemis. Ils savent ce qu'ils feraient sur le bateau du *Chevalier noir*, ils savent qu'ils rejoindraient les rangs des frères dans *Les Douze Salopards*. Bien sûr, ils sont nombreux à être entièrement dépolitisés, mais c'est également le cas de beaucoup de non-criminels.

De la même manière, l'ennemi n'est pas nécessairement en désaccord avec le contenu de notre droit. Il peut apprécier le caractère raisonnable du système de représentation, même en lançant une attaque violente contre le souverain. Dans le droit humanitaire, l'idée de protéger l'ordre civil de la destruction est en partie basée sur cette notion : ce n'est pas la loi mais l'existence du souverain qui est la cible de la violence²³. Un désaccord sur le contenu de la loi ne peut simplement pas tolérer la destruction du souverain. La Guerre froide n'est pas née d'un désaccord à propos de ceux à qui devraient appartenir les moyens de production. Le sacrifice politique se fait toujours pour le souverain, pas pour la justice, et c'est bien pour cela que l'intervention humanitaire est si difficile à mettre en pratique²⁴.

La tâche éternelle de l'imaginaire politique moderne est de combler le fossé entre identité et représentation, entre souveraineté et loi. Quand il échoue, le sacrifice peut devenir un meurtre et ceux qui ont procédé au sacrifice, des victimes. Prenez les vétérans de la guerre du Vietnam qui se voyaient comme à la fois victime et assassin. Cela n'a pu changer qu'après une mémorialisation réussie, alors seulement l'État a effectivement rattaché la représentation à l'identité, transformant la destruction en sacrifice²⁵. Lincoln, ce grand théoricien, avait parfaitement identifié cette tâche en liant le sacrifice à la renaissance d'une nation « consacrée à un but ». La souveraineté du peuple est liée au droit par la lecture de l'acte de sacrifice : la révolution prend fin dans la

21 Les droits de l'homme sont récalcitrants à toute lecture de la violence souveraine, sauf celle du crime. Puisque le sacrifice ne peut être considéré que de l'intérieur de la pratique de la foi, l'universalité même des droits de l'homme tend à saper l'imaginaire du sacrifice.

22 Voir Michael Ignatieff, *Virtual War : Kosovo and Beyond* 161-219 (2001).

23 IV Convention de Genève, Section III.

24 Ce n'est pas un hasard si l'administration Bush a justifié l'invasion de l'Irak par la présence d'armes de destruction massive qui menaçaient les USA.

25 Voir Kahn, *supra* p. 161. Tendance décelable dans les films de guerre récents, qui présentent le Vietnam comme une « guerre juste », par opposition à celle d'Irak. Voir par ex. *Stop-Loss* (Paramount Pictures 2008).

constitution, la guerre civile se termine par une convalescence constitutionnelle, les guerres du XX^e siècle réaffirment les grands idéaux de liberté et de justice soumis à la loi. Les USA sont une nation de présence souveraine et de représentation, s'ils l'ignorent ils ne savent plus qui ils sont.

Ici, on est confronté à une autre anxiété contemporaine : peut-on encore voir la violence comme un sacrifice ? Le sacrifice disjoint du texte n'est que destruction violente. Le lien entre identité et représentation est rompu. On ne peut donner de sens à l'acte violent au-delà de la signification privée de destruction de l'identité individuelle. Cette perte ne peut être comprise politiquement mais seulement déplorée en privé. La victime meurt d'une « mort absurde ».

L'échec de la violence politique à signifier autre chose que la destruction individuelle fait évidemment l'objet de nombreux films. Si l'acte violent échoue en tant que sacrifice politique, alors son sens se limite au récit de souffrances personnelles. Le portrait cinématographique du sacrifice raté peut être attribué à la scène violente, produisant ainsi une image de destruction incontrôlable. Il peut aussi être attribué par la suite et le thème devient alors celui du rétablissement individuel de la destruction absurde. Le premier genre est illustré par *Apocalypse Now*, le second par *Born on the Fourth of July*. C'est dans *Forrest Gump* que l'on trouve l'exploration la plus intéressante de la possibilité – ou impossibilité – de lier l'identité à la représentation par la violence.

Gump a l'ubiquité du souverain peuple, il est présent à tous les moments décisifs de l'histoire récente des USA, il est au côté de Présidents et de manifestants, il se bat au Vietnam et tient une boutique. Il est symboliquement partout. Il est la nation par essence, mais aussi stupide. L'ampleur de sa capacité de représentation est tirée figurativement de son sourire et exprimée verbalement par son « La vie, c'est comme une boîte de chocolats, on ne sait jamais sur quoi on va tomber ».

C'est précisément parce qu'il est innocent qu'il peut être envahi par le sens du souverain. Gump est toujours exactement ce qu'il paraît, il est l'Amérique en tant que présence, pas en tant qu'instrument. Chez Gump, la représentation et l'identité coïncident – une bonne définition de l'amour. Il a toujours de la chance ; ce qu'il fait, il le fait toujours sans ambiguïté ni doute. Sans intelligence, Gump est un corps – comme athlète et comme soldat. L'identité politique, comme l'amour, est directement attachée au corps.

Si Gump exprime la complétude de la présence souveraine, tous ceux qui l'entourent vivent l'échec de la représentation ; pour eux, la violence de l'État n'a pas de sens. Ils sont tués et blessés sans raison. Un fossé infranchissable s'est ouvert entre identité et représentation. Ce fossé, c'est le Vietnam, à la fois lieu et époque. La violence a été détachée de toute revendication représentationnelle ; sans but politique perceptible, elle n'entraîne que la destruction. Au lieu d'une politique compréhensible de sacrifice, on a une contre-politique par les énormes manifestations de rue. Qui représente alors le souverain – les manifestants ou les soldats ? Cette contre-politique ne se transformera pas en révolution cependant, car elle ne parvient pas à produire une représentation stable d'elle-même, sans laquelle sa signification collective échoue, les individus succombant aux pathologies du sexe, des drogues, du SIDA et de l'alcool.

Nos choix semblent austères. La politique de l'identité est une histoire dite par un idiot* ; une politique de représentation est manifestement fautive. Aucune revendication de représentation ne peut justifier le Vietnam. Le gouvernement est devenu l'instrument irresponsable de notre propre destruction. La violence politique a été détachée de toute revendication de représentation, mais elle advient quand même. Le caractère incontrôlable de la violence rend impossible tout projet politique liant la souveraineté au droit, l'identité à la représentation. C'est un élément essentiel dans la déconstruction imaginaire de l'État-nation moderne : la violence a été vidée de sa signification représentationnelle. Que peuvent défendre les USA une fois révélé le mensonge d'État qu'est la Résolution du golfe du Tonkin* ? De fausses revendications construisent un faux sacrifice – ne reste plus que la violence. Il faut être idiot pour voir les choses autrement.

Gump ne connaît qu'une chose : l'amour. Il aime ses amis d'enfance, il aime sa mère, il aime ses camarades du Vietnam. L'amour est la base de la communauté. Gump se donnera – sacrifice – entièrement. Pas besoin d'intelligence représentationnelle pour réussir en amour, au contraire même. À trop réfléchir, on risque de remettre l'amour en question. La foi peut-elle survivre à la philosophie ? La souveraineté peut-elle survivre à la philosophie du droit ?

Gump n'est jamais potentiel, il est toujours réel. Il est donc la force vivante dans le monde. Sa présence fait avancer l'histoire. Il court. Mais Gump ne peut pas expliquer. Il peut prononcer le nom de l'être aimé « Jenny » et se nommer « Me voici ». Est-ce suffisant ? Pas pour la survie de l'État-nation. Si la communauté doit renaître, de l'amour de Gump doit sortir un nouveau récit de représentation. C'est son enfant : un nouveau Gump qui est élevé dans l'amour mais qui possède l'intelligence qui manque à Gump. La vision sombre des années 1960 laisse la place à un espoir tout neuf.

Si la violence ne peut plus servir de support à la représentation, alors l'État-nation moderne est un projet qui a échoué. Cet État dépendait de la capacité de l'imaginaire politique à resouder l'identité à la représentation par le sacrifice. Mais *Forrest Gump* et autres films sur le Vietnam suggèrent que la violence ne peut plus avoir de signification politique. Le choix politique de la violence prend fin avec la destruction, pas la création. Une violence qui ne peut pas être sacrifice existe dans un monde où on n'a pas d'ennemi – ou en tout cas aucun moyen de savoir qui ils sont. Quand on ne sait pas exactement quels sont les ennemis, on ne peut pas être sûr que le gouvernement lui-même n'est pas criminel.

L'échec du sacrifice politique soulève un problème plus vaste avec celui de la violence. La violence est de plus en plus considérée comme une force de la nature qui ne se plie pas aux motifs humains. Si la violence tend vers la destruction incontrôlable, alors toute institution ou personne prétendant avoir le droit d'employer la violence sera elle-même détruite. Une violence incontrôlable ne peut être attachée à aucune revendication représentationnelle.

Une histoire de violence s'attaque directement à cette question : la violence peut-elle avoir une histoire humaine ou uniquement naturelle. L'histoire humaine de la violence est le récit politique de la nation. Une histoire de la

* ndt : *Macbeth*, acte V, scène V.

* ndt : Qui donne les pleins pouvoirs militaires au président Johnson le 7 août 1964.

violence sans lien au politique n'est qu'une simple série de causes et d'effets – comme toute force naturelle. Dans le film, il s'agit de cette dernière forme. Une vie d'homme ne commence qu'en se détournant de la violence pour retrouver les vertus familiales de la vie dans une petite ville.

Parce qu'il met en cause la capacité de la violence à fusionner identité et représentation, le film est par bien des côtés l'opposé de *Taken*. Dans chacun, le père a choisi la famille, renonçant apparemment à ses talents de tueur. À chaque fois, la violence fait irruption dans le cercle familial et ces talents doivent refaire surface pour assurer la sécurité de la famille. Mais dans *Une histoire de violence*, il n'y a pas de célébration de l'unité par le sacrifice. Il n'y a pas reconnaissance d'un acte originel de sacrifice, il n'y a que le message obsédant que la violence peut détruire mais pas créer. La violence ne produit que davantage de violence. L'histoire de la violence, c'est l'invasion d'une force naturelle, comme un virus détruisant les membres d'une famille.

Au début du film, un propriétaire défend son restaurant contre des criminels. Sa dextérité à tuer lui apporte la célébrité, puis des personnages d'un passé enfoui envahissent sa vie. On s'aperçoit que, dans une vie antérieure, il a été tueur de la mafia. Il a abandonné cette vie et depuis vingt ans s'est transformé en bon père, mari et voisin. Cette violence passée le poursuit néanmoins sous la forme d'une vengeance pour des meurtres dont on ne sait rien, sauf qu'ils ont eu lieu. Finalement, il doit retourner sur les lieux et abattre tous ceux qui se souviennent de son passé. Après une nuit de violence, il retourne dans sa famille et les rejoint à la table du petit-déjeuner. Le passé est mort, pas retrouvé. Il est réduit au silence, on ne lui a pas donné la parole. Il est littéralement éliminé par un acte de violence – ou on l'espère car l'on n'a aucune raison de craindre qu'il ait déjà infecté le fils.

L'histoire de la violence ne doit pas être fêtée, ni imaginée dans un récit de sacrifice. C'est une histoire qu'il vaut mieux laisser pour morte – occulte et non retrouvée. La violence ne peut pénétrer le monde du discours humain sans détruire ce monde et c'est pour ça que le personnage a vécu vingt ans sans parler de son passé. Personne ne suspecte quoi que ce soit parce qu'il n'y a pas de faille. Il a une vie parfaite, qui ne manque pas de sens. Il est bien dans sa famille et sa communauté. La violence arrive de l'extérieur mais cette invasion ne peut pas être représentée comme une menace ennemie. Il n'y a pas d'ennemi à vaincre, il n'y a qu'une perturbation causée par les conséquences naturelles de son propre passé de violence.

Dans ce monde de violence qui seul peut détruire le sens, les catégories du criminel et de l'ennemi sont complètement brouillées. Les envahisseurs du passé sont des criminels, mais le personnage aussi. On pourrait y voir des ennemis puisqu'ils menacent la famille, cependant ils sont dirigés par le frère du héros. De quel côté est la famille ? La violence est simplement destructrice de toute représentation possible. Criminel et ennemi ne peuvent concevoir l'imaginaire à l'œuvre dans le film car personne ne peut parler sincèrement de la violence.

Malgré son apparence apolitique, c'est un film éminemment politique. Le héros n'est pas très éloigné du vétéran qui fuit le souvenir de son passé violent. Qu'il ait travaillé pour une organisation criminelle – la mafia – ne le différencie pas du vétéran du Vietnam qui croit avoir tué sans raison. La violence engendre la violence et toute violence détruit le sens. Son histoire de violence

n'a rien fondé du tout, c'est, au contraire, le péché originel qui peut encore détruire tout ce qu'il construit. Penser que la violence peut être utilisée dans un but de représentation n'est qu'une erreur de jugement. La violence que l'on se permet est littéralement la violence qui se déchaîne sur le monde.

Le 11 septembre, les USA ont connu l'instant sacrificiel parfait. L'attaque a montré le caractère omniprésent de la souveraineté du peuple aujourd'hui : n'importe qui peut mourir à n'importe quel moment pour son identité politique. À se trouver dans le mauvais gratte-ciel ou dans le mauvais avion, on peut nous demander de mourir ou de tuer pour la nation. Ça ne se discute pas parce que c'est au-delà des mots. Le sacrifice n'est pas régulé par la loi. Mais cette expérience de la politique comme pratique sacrificielle du sens ultime, de la transcendence de la vie elle-même, doit être incorporée au récit national : l'identité et la représentation doivent être rapprochées. Le sacrifice muet doit être rapporté à la loi.

La guerre au terrorisme a jusqu'à présent échoué dans cette dimension de représentation. La violence est minée par le caractère représentationnel du citoyen/soldat dans des endroits comme Abu Graib et Guantánamo. Au lieu de rattacher la violence sacrificielle à la représentation juridique, la violence est liée à une représentation pornographique. En appliquant le droit pénal, on compte sur une normalisation qui écartera ces incidents comme « absurdes » – l'histoire de la pathologie criminelle de quelques « pommes pourries ». Dans tout ceci, on est proche du récit de fiction : la violence ne peut être maîtrisée pour atteindre un but politique exprimable. On est dans un borbier qui ne peut être entretenu que par la supercherie ou l'innocence naïve. Dick Cheney est l'agent qui a trompé les Américains. Bush a-t-il été leur Forrest Gump ?

La violence a disjoint représentation et identité. La politique devient alors un monde de mots sans référent, d'une part, et de violence incontrôlée, de l'autre. On prétend être menacé par les armes de destruction de masse irakiennes, mais elle n'existent pas. On dément ce que tout le monde sait et on affirme ce que personne ne croit. Personne ne s'investit dans une demande de représentation parce que personne ne croit un mot de ce qui est dit. Les mots sont prononcés pour leur effet, par pour leur vérité. Le discours politique risque toujours d'être dénoncé comme mensonge. Les actions entreprises deviennent immédiatement objet de regret car chacun sent n'avoir pas été soi-même au moment où on l'a convaincu. L'Amérique est donc partie en guerre en Irak sur ce qui a rapidement été perçu comme un acte de mauvaise foi. On veut affirmer que la mort du combattant est un acte de sacrifice mais sans pouvoir dire pourquoi il est mort. C'était une « mauvaise guerre » mais on n'est pas certain de pouvoir en trouver une juste. Ceux qui sont là pour nous représenter ne représentent plus rien d'autre que l'incohérence de la violence elle-même. En essayant par la violence de refaire le monde pour représenter leur idéal – un Moyen Orient démocratique – ils ont perdu tout contrôle car la violence à une tout projet constructif possible.

Tout ceci devrait faire penser au dilemme nucléaire avec lequel nous vivons depuis des décennies. Les armes nucléaires annoncent le caractère sacrificiel du souverain : pour la souveraineté, on renoncera à la vie – toute vie et pour tout le monde. Mais il est impossible de donner un sens représentationnel à ces armes. Elles ne servent les intérêts de personne mais peuvent servir n'importe

quel but. Nous sommes littéralement dans un monde d'« amour étrange », car quel type d'amour détruit non seulement le moi, mais l'être aimé, dans un acte de violence sacrificielle ?

Dans un monde où la violence a échappé à toute possibilité de représentation, les catégories du criminel et de l'ennemi sont fort peu utiles. Le terroriste qu'on torture est-il victime ou ennemi ? Et le tortionnaire criminel ou combattant ? La violence déchaînée en Irak s'est accomplie hors de la compétence du droit. Mais cette violence ne pourrait pas non plus étayer un récit de sacrifice. L'entrepreneur privé qui exerce la violence de l'État est-il combattant ou concurrent²⁶ ? Une nouvelle catégorie émerge : l'« illégal ». Le combattant illégal détenu à Guantánamo répond au tortionnaire qui n'est pas poursuivi. John Yoo est le juriste qui emmène les mots au-delà de toute signification représentationnelle. Comme les détenus, il vit dans un monde où les mots manquent et où il ne reste qu'une violence absurde. Criminel ou ennemi ? Qui sait ? Qui peut dire quoi que ce soit à propos de cette situation, sauf qu'elle n'a aucun sens ?

Les détenus de Guantánamo devaient rester sans représentation au double sens du mot : sans mots et sans avocats. Ils devaient être dépourvus de sens au sens littéral : aveugles et sourds, invisibles et non réclamés. S'ils parlaient, ce serait dans le langage préparé d'avance que génère la torture. Les mots nés de la torture n'ont pas de force épistémique mais les mots produits pour la violence, comme les mémos de Yoo, peuvent eux aussi n'avoir pas de force épistémique. Dans le monde violent, les mots – les leurs et les nôtres – ne veulent plus dire ce qu'ils disent.

On ne sait littéralement pas quoi faire des détenus. On ne peut voir dans leur corps la représentation d'aucun type de droit. On ne peut leur attacher aucun texte. Pour les désigner, un terme plus approprié aurait été « alégaux ». Vus comme des instruments de pure violence, ils deviennent le sujet de la violence. Ceci, est-ce le criminel ou l'ennemi ? Comment trouver un début de réponse à cette question ? Ils sont les sans voix et les inexprimés. Ils occupent la même position que les « disparus » dans d'autres guerres terroristes. Lors de leur sauvetage, il s'est agi d'essayer de leur rendre une voix en leur donnant une représentation dans le droit. Le trou noir de Guantánamo doit être éclairé par l'extension du régime juridique. Mais la loi en tant que système de représentation ne cesse de se heurter à leurs corps. Ils peuvent être jugés mais ils ne seront pas libérés²⁷.

Les détenus sont le produit tragique d'un monde dans lequel la relation entre identité et représentation ne peut plus être gérée. Dans ce monde, face à la violence, on se tait. C'est la politique du disparu et du torturé. Ne pouvant pas exprimer ce qui se passe réellement, ils seront maintenus hors de vue du droit. On a une crise politique dès que l'imaginaire juridique pénètre dans

26 Voir Mateo Taussig-Rubbo, « Outsourcing Sacrifice : The Labor of Private Military Contractors » 21 *Yale J. L. & Human.* 101 (2009).

* ndt : Co-rédacteur du memorandum demandant que la Convention de Genève ne s'applique pas aux combattants illégaux.

27 Ce n'était que trop clair dans *Kiyemba v. Obama*, 555 F.3d 1022 (2009), où le tribunal de Washington a décidé qu'un groupe d'Ouïgours détenus à Guantánamo avait droit d'être exonérés en habeas d'après *Boumediene v. Bush*, 553 U.S. (2008), sans pour autant pouvoir être libérés aux USA. L'affaire est toujours devant la Cour Suprême des États-Unis.

cette politique de violence souveraine. C'est sans doute la meilleure manière de caractériser les cinq dernières années de l'imaginaire politique américain.

Gran Torino est peut-être le film qui rend le mieux l'incapacité à donner texte à la violence et donc le fossé qui s'ouvre entre identité et représentation. Plutôt que sur le désespoir du silence, il se termine sur la vision d'une possibilité de rédemption. Il n'est pas certain que cet espoir soit justifié. Ce qui est sûr en revanche, c'est la nature de l'acte de rédemption : le sacrifice doit connecter l'identité au droit. Clint Eastwood joue un vétéran de la guerre de Corée incapable d'oublier le meurtre d'un jeune soldat coréen qui essayait de se rendre. Il ne parvient pas à considérer sa violence en Corée comme le fait de tuer et d'être tué pour le souverain. Cet échec semble miner entièrement l'ordre de représentation pour la vie qui lui reste à vivre. L'ordre juridique est absent dans toutes les dimensions : crime, décadence de la communauté, enfants poursuivant des intérêts matériels. Le langage lui-même lui échappe : son discours fourmille d'explétifs, de jurons... et ses voisins parlent une langue étrangère. Lorsque la violence échoue en tant que sacrifice, la loi ne peut plus assurer la cohésion d'une communauté. La guérison n'est possible que par un acte de sacrifice réussi, et c'est exactement ce qu'on voit. Il connaît littéralement une mort violente, sacrificielle, afin de consolider les fondations du droit : la police arrive et arrête ses meurtriers. En identifiant l'ennemi – le prédicat du sacrifice – il refonde la possibilité d'un droit pénal efficace. Cet acte fait apparaître la possibilité de souvenirs énoncés, d'amour familial et toutes les autres vertus d'une communauté bien protégée au sein de la loi.

LE CRIMINEL (N)'EST (PAS) L'ENNEMI DE L'HUMANITE

L'État-nation moderne entretient une relation complexe entre identité et représentation par et grâce à sa capacité à contrôler le sens de la violence. L'acte de sacrifice est le moment de la présence souveraine ; il faut voir cet instant comme la fondation du récit constitutionnel. Identité et représentation – souveraineté et loi – se rencontrent à cet endroit. Si le récit ne peut pas réclamer l'acte sacrificiel, on se trouve hors la loi soit par une présence souveraine sans voix, soit par une mort absurde. Évidemment, ces situations ont tendance à se transformer l'une en l'autre. Les formes de peur contemporaines touchent moins la résurgence de la violence révolutionnaire que l'échec de la violence à marquer toute signification publique. Comme exemples du premier cas, il suffit de penser à la mort de Neda Soltan lors des manifestations de juillet à Téhéran ou aux craintes suscitées par les récents assassinats d'Ouïgours en Chine. Le martyr demeure une menace pour la revendication de représentativité du gouvernement en bien des endroits – pas seulement aujourd'hui aux USA. Dans ce type de conflit politique, le cadavre déclenche la compétition de représentation : faut-il le considérer comme un lieu de sacrifice qui fonde une nouvelle revendication représentationnelle ou simplement comme un lieu d'application du droit pénal. Prenez l'importance de l'argument de la bombe qui fait tic-tac aux USA. Ceux qui utilisent la menace de la bombe pour excuser la torture rattachent l'ordre constitutionnel à la souveraineté par le corps supplicié de la victime. Ils considèrent que le droit a besoin d'une refondation dans un acte originaire de violence. Ceux qui

voudraient poursuivre le tortionnaire pensent que le droit a été normalisé et n'éprouvent pas ce besoin.

Rien de neuf dans tout ça. La loi de l'État est depuis longtemps un scénario qui se lit dans le corps du citoyen soldat. Lincoln en a parlé dans son célèbre discours aux lycéens de Springfield, en liant le droit à la révolution par « une histoire portant les témoignages indiscutables de sa propre authenticité, dans les membres mutilés, les cicatrices des coups reçus, au cœur des scènes relatées – une histoire, aussi, qui pouvait être lue et comprise de la même manière par tous, le sage et l'ignorant, le savant et l'analphabète »²⁸. Un État qui ne sait plus lire le droit à partir du corps mutilé est un État qui ne peut plus demander à ses citoyens de se sacrifier. Lincoln s'inquiétait de ce que l'on ne peut révéler la loi sans la capacité de se sacrifier. Sa propre vie et sa mort sont venues appuyer cette proposition.

Aujourd'hui les inquiétudes semblables à celles de Lincoln ne font plus l'objet de discours devant des lycéens mais transparaissent dans des productions esthétiques, films ou livres. Le désir d'unité, de sacrifice au point d'intersection entre identité et représentation, tel a été mon premier sujet. L'échec du sacrifice lorsque la violence résiste à la représentation le second. Le premier donne le héros romantique, le second l'idiote et le disparu. La crainte d'un échec de la représentation à s'attacher à l'identité par la violence sacrificielle équivaut à la peur que l'identité ne puisse se raccrocher à la représentation. La représentation devient un système symbolique dans lequel chaque point ne fait référence qu'à d'autres points de représentation. Elle a alors le caractère fermé d'un code. Le code ne connaît que lui-même, il ne propose aucune réponse à la question : « qui suis-je ? » Ceci entraîne une peur kafkaïenne où la représentation remplace totalement l'identité. Si le droit ne mène qu'à davantage de droit, alors, à moins d'une révolution, la politique ne peut plus être le domaine de la liberté²⁹. Le citoyen doit voir la souveraineté du peuple à travers l'ordre représentationnel de l'État. Ici la tâche n'est pas différente de la tâche théologique consistant à percevoir un Dieu souverain au travers des rituels de l'église. Un rituel sans Dieu est un droit sans signification.

Parce que l'identité est une source sans fond de signification, alors que le droit est un système fini de représentation, le fossé entre les deux ne peut jamais être éliminé, mais simplement recouvert par un pont. Ce fossé apparaît dans le caractère infini du débat sur l'interprétation de la norme constitutionnelle : la représentation – le texte – est liée à cette source inépuisable de sens qu'est le souverain. On ne décide pas une fois pour toutes de la signification d'une constitution. L'interprétation est un effort incessant pour traverser et retraverser le fossé entre identité et représentation.

Si seule la justice était en jeu, on pourrait clore le débat. Les philosophes politiques aspirent à nous dire ce qu'est la justice. Cependant lorsqu'on dispute du sens d'une constitution, on ne discute pas seulement de la justice

28 Abraham Lincoln, « The Perpetuation of Our Political Institutions : Address Before The Young Men's Lyceum of Springfield, Illinois, January 27, 1838, » in *Lincoln : His Speeches and Writings* 76-85 (Roy Basler and Carl Sandburg eds., 2001).

29 Telle peut être l'attitude d'étrangers qui se trouvent sous sa compétence. Le code juridique est comme une énigme : ils doivent déterminer les règles mais ils ne se rendent pas compte que leur identité est en jeu dans ces règles. Ils ne défendront pas le code.

mais de qui l'on est. Participer au débat est un exercice de liberté politique³⁰. En conséquence, interprétation et liberté sont liées l'une à l'autre comme l'acte et le statut : être libre, c'est interpréter. Ce n'est qu'ainsi que l'ordre politique peut être à la fois autonomie et règle de droit.

Clore le système de représentation trancherait le lien à la souveraineté du peuple et donc à l'identité. Cela infirmerait que la loi est le produit de la liberté. On a ici l'origine du « déficit démocratique » attribué à la production réglementaire de l'Union européenne. Le code se gère comme s'il était le produit d'une raison désincarnée. Les techniciens du droit ajustent en permanence les éléments de la loi les uns aux autres par des révisions proportionnelles³¹. Ce droit ne crée plus l'histoire, il se contente de gérer le présent. L'interprétation n'est plus un acte libre de persuasion rhétorique bâtissant la connection entre la valeur transcendante de la présence souveraine et la représentation juridique. Un droit qui est pure représentation, pourrait-on dire, ne représente personne. Plus le code est complet, plus on le regarde de l'extérieur. Un droit qui ne représente personne peut être une règle mondiale, et là intérieur et extérieur ne veulent plus rien dire. La loi s'appliquerait à tous mais n'appartiendrait à personne.

La réponse fictive à ce déplacement de l'identité à la représentation est de partir en guerre contre le code. La violence devient l'exercice de la liberté humaine. On assiste à nouveau à la refondation de l'ordre politique dans un acte de sacrifice qui va lier identité et représentation. La victoire du code rendrait toute violence absurde. La crainte du code est donc l'image inverse de la peur de la violence décrite dans la partie précédente. C'est l'étrange angoisse de la paix perpétuelle.

Lorsque les réalistes juridiques ont prétendu que ceux qui voient la loi comme système formel disent un « non-sens transcendantal », ils considéraient qu'un système de représentation clos peut n'avoir aucun contact avec les forces réelles qui déterminent la pratique politique³². Un droit refermé sur lui-même est aveugle et donc sans force. C'est la forme bénigne d'un code fermé : une fiction qui ne peut pas travailler à la régulation sociale. Plus courante, la crainte qu'un système clos de représentation ne devienne autoritaire. C'était l'accusation de Kafka et cela perdure aujourd'hui. Ce système parfait de représentation tend à une signature spécifique dans les films : la représentation devient le code et le code devient une machine. La vision distopienne rend l'homme égal à la machine.

HAL, le super-ordinateur de *2001 Odyssée de l'espace* a exprimé très tôt cette équation symbolique : machine, code, autorité. Plus l'ordre de représentation est complet, plus le déni de la liberté est total. Un ordinateur capable de s'allumer tout seul se passera entièrement des humains. La lutte contre l'ordinateur est, en conséquence, un combat pour garder le contrôle sur la destinée des hommes. Le film relie représentation et outil. La capacité d'utiliser

30 *Condition de l'homme moderne*, trad. fr. G. Fradier, Calmann-Lévy, 1961, 1983, réédité avec une préface de Paul Ricœur – Pocket, 1988, 1992 (*The Human Condition*, London, Chicago, University of Chicago Press, 1958).

31 Voir Alec Stone Sweet, « Proportionality, Balancing, and Global Constitutionalism », 47 *Col. J. Trans. L.* 73 (2008).

32 Felix S. Cohen, « Transcendental Nonsense and the Functional Approach », 35 *Col. L. Rev.* 809 (1935).

des outils s'appuie sur les mêmes conditions épistémiques que la capacité à former une proposition. L'homme arrive sur la scène de l'évolution avec la possibilité de se servir d'outils, inséparable de la possibilité de parler. Le langage et les outils évoluent ensemble pour en arriver à l'outil ultime : l'ordinateur. On craint de confier le contrôle de nos vies à quelque chose qui n'est né que comme moyen. C'est la même histoire que pour l'argent – autre outil de représentation – qui finit par devenir une fin en soi. Ordinateur, argent, droit – tous systèmes de représentation – menacent cette inversion dans laquelle l'homme devient victime de ses propres créations libérées.

Les films contemporains ont amplifié la crainte de cette vision dystopienne au fur et à mesure qu'internet devenait partie intégrante de notre vie quotidienne. Internet est-il un outil permettant d'atteindre la liberté ou crée-t-il un code fermé ? Dans un monde de représentation parfaitement ordonné, ce sont les machines qui gouvernent. Elles ne règnent pas par la violence mais en contrôlant la représentation. On se retrouve dans la contre-utopie de *Matrix*. La machine ne se contente pas d'avoir « sa propre intelligence », elle fait de notre esprit le sien. Nous sommes pris au piège et ne pouvons pas en sortir.

Matrix nous présente un monde dans lequel la représentation est totalement séparée de l'identité et donc complètement clos à l'interprétation. La matrice est d'une part un système de représentation parfait et d'autre part un monde totalement illusoire. La représentation est cohérente (ou presque). Chaque proposition est liée à toutes les autres. Il existe une logique – le code – qui garantit la cohérence. Néanmoins il n'y a rien de l'autre côté des propositions représentationnelles. Pas d'identité mais une illusion. On peut se retrouver à discuter d'événements et de leur sens dans la matrice, mais on discute de rien. Dans cette discussion, le problème, ce n'est jamais qui on est, car on n'est pas là du tout. Finalement, la dispute elle-même n'est rien d'autre qu'un autre méandre du code.

Voir le caractère clos du code, c'est découvrir que la liberté qu'on croyait avoir n'est qu'une illusion, car tout ce qu'on a fait était déterminé – pensée qui troublait déjà Descartes. Mais lui devait imaginer le système de code clos comme une sorte de rêve provoqué par un mauvais génie. Nous, nous avons internet. La véritable liberté de vouloir exige de faire subir un acte de violence au code. L'identité commence avec l'acceptation du sacrifice – acte qui ne peut pas être expliqué par le code. L'identité est reconnectée à la représentation par l'acte qui met en danger le corps, le corps réel. Le corps doit prendre une signification pour enraciner la représentation dans l'identité. Donc le point de contact entre le monde représentationnel de la matrice et la réalité de l'identité sur le vaisseau spatial est la mort : mourir dans la matrice, c'est réellement mourir.

Le corps sacrificiel est toujours expression de l'amour, ce qui recouvre exactement l'expérience de l'unité de l'identité et de la représentation. Morpheus explique ainsi l'unité de la mort à Néo : « le corps ne peut vivre sans l'esprit ». Plus profondément cependant, il s'agit de l'unité du corps et de l'esprit dans l'amour. L'amour refonde le monde. Dans le film, l'amour n'étaye pas seulement le sacrifice, il conquiert la mort. Néo est ramené à la vie par Trinity. À l'intérieur de la matrice, identité et représentation ne peuvent jamais être réunies. Et donc l'amour combattra toujours le code.

On peut prendre *Matrix* comme une adaptation cinématographique de la philosophie transcendantale de Kant. Kant soutient que notre expérience est toujours phénoménale. On peut parler de ce qui doit être vrai dans ce monde phénoménal mais on n'est jamais en position d'énoncer une vérité qui dépasse cette expérience. De la chose-en-elle-même, on ne peut rien dire. L'expérience est structurée suivant un ensemble de catégories. Plus important encore, toute chose expérimentée a une relation causale avec ce qui la précède. Le monde phénoménal est donc un système complet de représentation qui ne laisse aucune place à la liberté. Et là Kant est confronté à la difficulté d'expliquer la possibilité de la liberté. Il doit résoudre la question de la relation entre identité et représentation. Nous vivons, soutient-il, dans un monde épistémique de représentation mais dans un monde moral d'identités librement formées. Nous ne pouvons pas davantage cesser de nous voir libres qu'on ne peut renoncer au concept de causalité. On se voit sous ce double aspect, même sans pouvoir l'expliquer.

Dans la version cinéma, le monde nouménal n'est rien d'autre que le monde phénoménal de la matrice. Ce monde – le monde réel – commence quand les humains servent de générateurs à des machines. L'homme doit d'abord se créer lui-même dans un acte libre d'auto-appropriation ; il doit rompre le lien avec la machine. Ce n'est qu'alors qu'il peut s'attaquer au monde clos de la représentation. À quoi ressemblerait alors le succès ? Ce serait un monde où identité et représentation sont maintenues ensemble, de sorte que l'on se voit soi-même dans et grâce au système ordonné des représentations. En termes kantien, ce serait un monde où on s'accorde librement le droit.

Si l'on pousse un peu plus loin le raisonnement de Kant, on voit que la structure du film se retourne sur elle-même, presque comme la philosophie transcendantale de Kant. À quoi ressemblerait exactement le monde que l'homme se donnerait dans un acte d'autocréation libre ? On n'a aucune raison de penser qu'il serait différent du monde représentationnel de la matrice. Ce monde, créé par une intelligence artificielle, est sans doute le meilleur que l'intelligence puisse faire. Ce n'est pas sans raison que Cypher, l'un des membres d'équipage, choisit la représentation plutôt que l'identité. Pour en arriver là, cependant, il doit trahir ses compagnons – c'est-à-dire trahir l'amour. L'idée est que la structure imaginaire tout entière de l'identité et de la représentation est toujours vue d'un endroit précis. C'est toujours son monde que l'on recrée dans l'acte libre.

Le thème de *Terminator* évoque la même peur d'une dystopie dans laquelle l'ordinateur se retourne contre l'homme. Là où *Matrix* construit la tension entre liberté et représentation en termes spatiaux – l'espace libre est sous la terre – *Terminator* tourne autour du temps. Kant est ici encore la principale référence : le temps et l'espace sont les catégories fondamentales pour établir le champ de la représentation. *Terminator* commence par une tentative des machines de restructurer le passé pour maîtriser leur présent. La causalité devient une représentation malléable dans le monde du code. Si le temps et l'espace sont seulement des catégories de représentation cognitive, il n'y a aucune raison qu'on ne puisse pas les altérer. Un monde parfait de représentation n'est pas une chose plus qu'une autre, il est littéralement plastique,

comme on le voit dans ces scènes de *Matrix* où ceux qui maîtrisent parfaitement le code peuvent changer de forme et défier la cause et l'effet.

Pour vaincre la machine dans *Terminator*, l'homme devra se créer lui-même : l'enfant doit devenir le père de l'homme. On est revenu au drame de la liberté comme auto-création qui s'oppose au contrôle complet – même du temps – d'un système de représentation clos. Rouvrir ce système, c'est préserver la possibilité de la liberté. Comme dans *Matrix*, ce n'est que par l'acceptation du sacrifice qu'on arrive à maîtriser le sens de sa propre vie. Réussir, c'est lier l'identité et la représentation. Un système clos de représentation – une machine – ne connaît pas le sacrifice, elle ne connaît pas l'amour³³.

Dans le système clos de représentation qui est la dystopie du code, il n'y a pas d'ennemis, seulement des criminels. Il ne peut y avoir d'ennemi tant qu'il n'y a pas d'homme libre. La naissance à la liberté de Néo est aussi sa transition du criminel à l'ennemi. Il devient l'Un^{ndt}. Il est le Christ, proclamant que la vérité n'est pas de ce monde. Pas le code mais l'amour. Ce qui semblait être vie n'était que mort alors qu'on ne parvient à la vraie vie que par la mort. L'homme libre se crée littéralement lui-même, exactement ce qui se passe dans *Terminator*. Ici aussi on se demande quel monde l'homme libre va se donner. Ayant vu le futur, on sait déjà exactement quel sera ce monde. La liberté pour l'imaginaire politique risque toujours de tomber dans une sorte d'apologie.

Le droit international contemporain des droits de l'homme offre une sorte d'image de la matrice. Il prétend aussi être un système de représentation parfaitement ordonné. Il revendique la complétude de chaque système de droit, susceptible de déclarer légal ou illégal n'importe quel acte. Il réside dans l'internet et les réseaux, à partir desquels il devrait ordonner un espace politique qui est aujourd'hui mondial³⁴. L'exhaustivité de ce code cependant est relativement indépendante de sa capacité réelle à ordonner le monde. C'est la représentation retournée sur elle-même. Par exemple la Convention sur la Torture est entrée en vigueur en 1987 mais n'a presque rien à voir avec la pratique étatique. La relation qu'elle a réellement pourrait être l'opposé de ce qu'elle entend exiger³⁵. Les textes sur les droits de l'homme ont proliféré dans les dernières décennies de la Guerre froide, mais il n'y a eu virtuellement aucun effort pour les appliquer. En fait, la condition de la création de ce droit était de séparer la loi de la pratique politique³⁶. Une loi qui n'est pas prise au sérieux en tant que prescription d'une conduite est une loi qui peut se développer suivant

33 La question code/machine fait l'objet d'une réévaluation progressive dans les trois *Terminator*. Dans le premier, l'homme doit triompher de la machine, l'acte libre du code. En fait l'homme doit se créer lui-même. Dans le second film, on a une bataille entre machines. La liberté a peut-être triomphé dans le premier, mais l'homme ne peut battre la machine qu'en pliant le pouvoir de celle-ci à ses propres buts librement déterminés. La machine qui sauve l'homme apprend la leçon du sacrifice : en se détruisant à la fin de sa mission afin de sauver le présent du futur. Dans le troisième, la lutte entre homme et machine est internalisée ; l'homme doit vaincre la machine qui est devenue partie de lui-même. À nouveau le triomphe de l'identité humaine est obtenu par l'acte de sacrifice.

ndt One, anagramme de Neo.

34 Annelise Riles, *The Network Inside Out* 16-22 (2001). Voir aussi Anne-Marie Slaughter, *A New World Order : Government Networks and the Disaggregated State* (2004) ; David Grewal, *Network Power : The Social Dynamics of Globalization* (2008).

35 Voir Oona Hathaway, « Do Human Rights Treaties Make a Difference », 111 *Yale L.J.* 1935, 1977-83 (2002).

36 Kahn, *Sacred Violence, op. cit.*, p. 56-60.

sa propre logique interne. On peut discuter sans fin des droits de l'homme, on peut tenir d'innombrables conférences et rédiger des textes juridiques pour répondre à tous les besoins. C'est possible parce qu'il ne se passe rien au-delà de la parole.

Au tournant du millénaire, on avait un système de représentation complet – un code – mais sans pouvoir répondre à la question – de qui est-ce le droit ? On pouvait décrire tel acte comme illégal mais en l'absence de coercition on ne voyait pas quelle différence cela faisait. On ne pouvait pas appliquer ces droits de l'homme parce qu'aucun acteur politique ne pouvait s'en réclamer comme identité citoyenne. Prétendant être la loi de tous, ce n'était en fait la loi de personne. On peut être favorable à la justice et aux droits de l'homme, mais sans vouloir se sacrifier – ni demander à nos concitoyens de se sacrifier – pour garantir ces droits aux autres.

La Déclaration universelle des droits de l'homme ne crée pas un seul État. Personne ne peut passer en revue les diverses conventions sur les droits de l'homme et y voir un acte souverain d'autocréation. Bien au contraire. Il n'y a rien à voir parce que cette loi n'est pas le produit d'un acte politique libre. Ce ne sont « que des mots ». En tant que système de représentation clos, il annonce que la souveraineté est coupée de la loi. On entend dire que d'après ce droit, c'est l'individu et non l'État qui est souverain. Mais ce n'est qu'une autre manière de dire que la politique n'est plus le royaume de la liberté³⁷. Personne ne croit que l'individu se donne cette loi à lui-même ; elle lui est plutôt donnée comme un cadeau venu d'ailleurs. Venant de l'extérieur, elle n'a pas de fondations. Elle vient d'un réseau qui n'a ni lieu, ni temps, ni identité. Un code qui prive la représentation d'identité frise la comédie, car c'est certainement une forme d'*hubris* comique de penser que l'on peut si facilement faire naître un monde par la parole.

En parallèle à ces représentations cinématographiques d'un code complet, on pourrait monter le drame de l'accusation du Président Bashir. On retrouve une fois encore un code indépendant qui construit un monde détaché de l'identité. C'est un monde de réseau et de cyberspace qui ne se trouve réellement nulle part parce qu'il prétend être partout. Malgré cette soi-disant omniprésence, on se retrouve en dehors. On ne peut pas se percevoir à travers. Le code reconstruirait dans sa propre logique propositionnelle les actes politiques de Bashir. Mais lui n'a aucune raison de pénétrer dans cette matrice. Pour lui, le code est une fiction. Ceci restera vrai jusqu'à ce qu'une communauté politique prenne possession du code une expression de sa propre identité.

D'après le droit international, Bashir est un criminel. C'est un criminel parce qu'il est l'« ennemi de l'humanité ». Mais l'ennemi de l'humanité n'est pas l'ennemi d'une communauté politique précise. Personne ne voit en lui une menace existentielle à sa propre communauté – sauf, bien sûr, ceux qui livrent réellement une guerre civile au Soudan et qui le tueraient s'ils le pouvaient. Bashir n'est que nominalement l'ennemi du reste d'entre nous : personne ne va sacrifier sa vie pour défaire cet ennemi. Un code qui ne sera pas défendu est une farce. On parle une langue mais on parle à propos de rien. Comme dans les comédies de Shakespeare, c'est comme si toute l'affaire n'était qu'un rêve. Tant que l'on n'est pas réveillé, on croit agir dans le monde, mais e n'est pas vrai.

37 L'ancien Secrétaire général Kofi Annan, par ex., a développé un concept de souveraineté individuelle pour justifier l'intervention humanitaire. Voir *The Economist* (18 sept. 1999).

Bashir nous rappelle quelque chose qui n'apparaît pas dans la version filmée de la peur du code. Dans les films, l'acte gratuit qui s'oppose au code est toujours motivé par l'amour. L'identité se trouve dans et grâce à l'amour, qui devient la fondation d'un nouveau monde. L'acte libre d'auto-crédation cependant peut aussi naître du mal. Ici on pourrait penser au Joker, qui est le contrepoint maléfique de Batman. Bashir est le contrepoint maléfique de Néo. Lui aussi dit être un homme libre capable de créer sa propre identité et capable de fonder un monde de représentation sur cet acte. Le mal a certainement été aussi important que l'amour dans les actes de création politique. En fait, l'une des plus anciennes histoires de liberté est celle du meurtre d'Abel par Caïn. Caïn part fonder de grandes villes³⁸. Penser que le mal est battu par le code est ridicule : le mal est vaincu par l'amour. C'est le gagnant qui écrit le code. Jusqu'à ce qu'il y ait un vainqueur, ce ne sont que des mots.

CONCLUSION : S'IMAGINER SOI-MEME

Les juristes se concentrent trop sur la doctrine, les philosophes trop sur les abstractions. On vit sa vie dans une complexité interprétative. On vit et on meurt par l'imaginaire. L'imagination œuvre toujours par le particulier, mais à travers le particulier elle voit un monde entier de significations. Le fardeau du philosophe est d'amener une réflexion consciente à s'intéresser à ce processus de construction imaginaire. Pour cela, il faut considérer les productions concrètes du travail imaginaire. D'un côté, on a la vie politique de la nation qui n'est rien d'autre qu'une communauté imaginée agissant dans un monde imaginaire. De l'autre, on a les œuvres esthétiques. Le travail de l'imagination n'est pas très différent.

Dans cet essai, je me suis servi de l'esthétique pour interpréter le politique. J'ai soutenu que nous nous trouvons dans une période de peurs. La source de cette anxiété est une déstabilisation de la relation entre identité et représentation. L'État-nation gère cette relation par son contrôle de la sémantique de la violence : il distinguait entre criminels et ennemis. Si l'on ne peut affecter un sens à la violence, alors la relation de l'identité à la représentation échouera. L'anxiété générée par cette possibilité amène les trois réponses que j'ai isolées dans cet essai : le désir de recouvrer l'unité de l'amour, la crainte que la violence politique ne puisse être stabilisée dans la loi et la peur qu'un code trop stable n'interdise une libre politique d'identité.

Le criminel et l'ennemi occupent ce réseau imaginaire de sens, liant la représentation et l'identité. On pourrait s'attendre à ce qu'on trouve : une fois la représentation et l'identité libérées l'une de l'autre, on ne sait plus comment distinguer le criminel de l'ennemi. Aujourd'hui ces catégories sont très confuses et contestées. Elles s'amalgament parfois, parfois elles deviennent méconnaissables.

Interpréter n'est pas prédire. Impossible de dire dans quelle direction on va aller. On peut seulement constater que la relation entre identité et représentation est soumise à de fortes tensions. En jeu, c'est ce que je défends, la possibilité de voir la politique comme un domaine de la liberté. Interpréter n'est pas non plus évaluer. On ne peut pas dire si l'État-nation était bon ou mauvais ni

³⁸ Voir Kahn, *Out of Eden*, *op. cit.*, p. 18-19.

si sa disparition serait bonne ou mauvaise. On peut seulement affirmer que tel était notre monde pour le bien et pour le mal et quels que soient les produits imaginaires qui lui succéderont, ils créeront à nouveau un champ où il faudra se battre pour lier identité et représentation. On y trouvera l'amour et l'interprétation. Mais on risque aussi d'y trouver la violence et de craindre le mal.

paul.kahn@yale.edu