

# Repenser la liberté

*Philippe Lemoine*

**L**es démocraties sont en crise. Après la laïcité, aujourd'hui déchirée entre deux visions irréconciliables, la liberté se présente de moins en moins comme un bien commun. Certains affirment que les régimes autoritaires réagissent plus efficacement au terrorisme et aux dérèglements sanitaires ou climatiques, tandis que d'autres protestent contre l'ingérence multiforme des États, qui imposent lois d'exception, confinement, couvre-feu et port du masque. Le démembrement n'est pas loin.

Pour autant, rares sont ceux qui se définissent comme des ennemis de la liberté. Ce qui prétend ici s'affronter de plus en plus durement, ce sont deux conceptions de la liberté, d'autant plus caricaturales qu'elles sont toutes deux dépassées, et ne tirent leur vigueur que de leur opposition frontale. Pour sauver cette valeur essentielle, il faut d'urgence repenser la liberté<sup>1</sup> !

Trois questions se posent à qui désire engager ce travail. D'où viennent ces deux conceptions, qui s'affrontent et menacent la liberté ? À l'heure de la transition écologique et de la transformation numérique, en quoi ces conceptions sont-elles aujourd'hui obsolètes ? Que faut-il faire, et quel serait le creuset d'un renouveau ? Cette interrogation conduit à analyser la signification profonde de la métamorphose à double face que constituent la mutation écologique et la révolution numérique.

<sup>1</sup> - Le présent texte sera inséré dans un livre collectif, *Repenser la liberté*, à paraître à l'automne 2021 aux éditions Descartes et Cie.

## Archéologie d'un affrontement

Il y a deux siècles, en 1819, Benjamin Constant présente à l'Athénée royal de Paris une communication intitulée « De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes<sup>2</sup> ». L'auteur d'*Adolphe* a été élu député et est devenu le chef de file des « indépendants », c'est-à-dire de l'opposition libérale. Dans le moment critique de la Restauration, son propos est de défendre l'optique qui caractérise le libéralisme. Il veut éviter une réaction violente et la mise en cause des libertés nouvellement acquises, en raison des excès qui s'étaient produits durant la Révolution, en particulier pendant la Terreur. Il entend donc prouver que ces débordements tragiques n'étaient pas la conséquence d'un excès de liberté, mais bien d'une mécompréhension de ce concept. Certains révolutionnaires auraient confondu la liberté des Anciens avec celle des Modernes.

Selon Constant, la liberté des Anciens était proche de l'idée de souveraineté. À une époque où les cités grecques guerroyaient sans cesse et s'asservissaient tour à tour, était libre la cité qui pouvait conserver la maîtrise de son destin. De même, était libre le citoyen, c'est-à-dire l'homme qui n'était pas esclave. Pour lui, la liberté « *se composait de la participation active et constante au pouvoir collectif* ». Ce pouvoir était celui d'« *exercer collectivement, mais directement, plusieurs parties de la souveraineté tout entière* ». Benjamin Constant ajoute que, mis à part à Athènes – qui connaissait alors un régime de droits individuels –, cette vision de la liberté était compatible avec « *l'assujettissement complet de l'individu à l'autorité de l'ensemble* ». Il tient à ce que chacun comprenne combien la liberté des Anciens différait de celle consacrée par la Révolution française. « *Comme citoyen, il décide de la paix et de la guerre ; comme particulier, il est circonscrit, observé, réprimé dans tous ses mouvements.* »

La liberté des Modernes est d'une nature différente. Elle consiste à permettre à chacun de vivre, de penser, de parler comme bon lui semble, à l'abri des jugements collectifs. Elle est directement liée à l'affirmation de l'individu et de sa sphère privée. Supposant un lien fort entre liberté d'entreprendre, liberté d'aller et venir, liberté de culte, liberté de pensée et liberté d'expression, Benjamin Constant explique que la guerre entre les cités a laissé place au commerce. Or, contrairement à la guerre, le

2 - Benjamin Constant, « De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes », dans *Écrits politiques*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1997.

commerce permet d'atteindre des buts tout en respectant les personnes, et « *inspire aux hommes un vif amour pour l'indépendance individuelle* ».

D'autres auteurs emploieront d'autres termes, et il n'est pas certain que les notions mises en avant par Benjamin Constant soient celles qui nous parlent le plus. Toujours est-il qu'il est le premier à opposer ainsi deux conceptions de la liberté et à fustiger certains inspirateurs de la Révolution et de la Terreur – comme l'abbé Mably –, qui auraient détourné l'aspiration pacifique à la liberté afin de convertir la France en une nouvelle Sparte. « *Le but des Anciens, écrit-il, était le partage du pouvoir social entre tous les citoyens d'une même patrie. C'était là ce qu'ils nommaient liberté. Le but des Modernes est la sécurité dans les jouissances privées ; et ils nomment liberté les garanties accordées par les institutions à ces jouissances.* » Selon Constant, la Révolution s'est trompée d'époque. En cherchant à établir un contrôle du corps social sur les individus, elle a voulu faire revivre une conception anachronique de la liberté.

## **Un grand bond en arrière ?**

À l'heure où le monde se clive entre les États-Unis et la Chine, peut-on vraiment soutenir que cette opposition est totalement dépassée ? Au-delà des personnes, deux visions s'opposent, et l'on pourrait soutenir que les enjeux d'aujourd'hui, ceux du terrorisme, de la transformation numérique et de la transition écologique, donnent une actualité nouvelle à cet affrontement entre deux conceptions traditionnelles de la liberté.

Durant des années, la domination américaine a conduit à associer la transformation numérique à la mondialisation ultralibérale. Ce n'était pas uniquement parce que les réseaux favorisaient une interconnexion poussée des marchés et une réorganisation des chaînes de valeur, ni parce que les Bourses prospéraient grâce à l'envolée de la valeur des Gafam, mais aussi pour des raisons idéologiques. Plusieurs figures de la Silicon Valley se définissaient en effet comme des « libertariens », c'est-à-dire comme des adeptes radicaux de ce que Benjamin Constant aurait appelé « *la conception moderne de la liberté* ». Lecteurs du roman *La Grève* d'Ayn Rand – livre peu connu en France, mais le plus vendu aux États-Unis après la Bible –, ces nouveaux entrepreneurs se situaient à la frange extrême de la conception libérale de la liberté : antiétatiques, anticomunistes,

anticollectivistes, ils ne juraient que par l'individualisme comme posture, et par le capitalisme comme régime. Le fondateur de Wikipédia, Jimmy Wales, se présente ainsi comme un disciple d'Ayn Rand, tout comme Alan Greenspan. Peter Thiel, cofondateur de PayPal et proche de Ray Kurzweil, le pape du transhumanisme, se définit également comme un libertarien.

Au-delà de ces cercles de pouvoir, les idées libertariennes se sont largement propagées dans la population avec le mouvement du Tea Party, avant d'imprégner le Parti républicain. Bien que les rapports de Donald Trump avec le milieu californien de la *high-tech* n'aient jamais été simples, et que le trumpisme se soit attaché à la défense des ouvriers de la vieille industrie, son mandat a consacré l'alliance du populisme américain avec une critique libertarienne du collectivisme et une défense farouche du droit des individus. On revendique la liberté d'être armé, et l'on soutient que les fusils d'assaut et les lance-roquettes aux mains des citoyens sont les meilleurs des remparts contre le terrorisme. On prétend que la liberté d'expression est sans limites. Le refus des conventions sociales, dénoncées comme politiquement correctes, permet de propager les théories les plus hétérodoxes. On s'affiche ainsi comme climatosceptique et, face aux dérèglements indéniables, on affiche sa confiance dans l'innovation et dans le solutionnisme technologique. Face au virus de la Covid-19, le simple fait de devoir porter un masque est apparu à certains comme une contrainte collectiviste inacceptable, et le refus du masque est devenu un signe de ralliement chez les populistes américains.

Le bilan des États-Unis étant ce qu'il est en matière sanitaire, écologique, sociétale ou de sécurité publique, on peut toutefois s'interroger sur l'avenir de cette conception libérale de la liberté, et c'est sur cette inquiétude que joue la Chine. S'il faut rationner, réorienter, transformer dans des délais contraignants, est-il sûr que la démocratie soit le mode de gouvernement idéal ? Et si l'on veut sauver la liberté, est-ce la conception individualiste qui est la plus efficace ? La crise pandémique de 2020 est apparue à plusieurs comme une sorte de répétition générale des grandes crises écologiques qui nous attendent. À cette occasion, la Chine a tenu à faire oublier l'image négative qu'elle renvoyait depuis l'apparition du virus sur un marché de Wuhan, en démontrant spectaculairement son efficacité dans la construction d'hôpitaux, la diffusion de masques, le respect des gestes barrières, le test systématique de certaines popula-

tions, l'identification des contacts ou le contrôle des déplacements et des rassemblements. Les taux de contamination, d'hospitalisation et de mortalité se sont effondrés. Un tel succès aurait-il été possible si la Chine avait veillé au respect des libertés individuelles ?

L'affaire ne s'arrête pas à la pandémie. En constatant les nombreuses atteintes aux droits de l'homme dont la Chine s'est rendue coupable – depuis l'internement et la rééducation de millions de Ouïghours jusqu'à l'imposition d'un ordre sécuritaire à Hong Kong, malgré les engagements pris lors de son rattachement –, on ne peut que remarquer que le puissant mouvement de croissance économique du pays ne s'est en rien traduit par un progrès démocratique. Mais ce n'est encore rien, par rapport à ce qui va se passer au nom de la transition écologique. D'ores et déjà, en Chine, tous les déplacements sont surveillés. On ne peut pas prendre le train sans faire enregistrer son passeport. On ne peut pas circuler en voiture, sur une autoroute ou sur l'équivalent d'une route nationale, sans que des caméras ne photographient le véhicule et sa plaque, tous les trois cents mètres environ. On ne peut pas se déplacer à pied sans que des systèmes de reconnaissance faciale ne se mettent en éveil. Des militants, des intellectuels, des syndicalistes sont certes conscients que cet étrange attelage de la prospérité et du contrôle n'est pas durablement soutenable. Mais si cette contrainte prenait la forme d'une autodiscipline, au regard notamment des enjeux de transformation des comportements qu'implique le changement climatique ? La fin ne justifierait-elle pas les moyens ? C'est un des enjeux du système de « crédit social » qui se développe en Chine au niveau des municipalités, des provinces et de l'État. Cet « *assujettissement complet de l'individu à l'autorité de l'ensemble* » sera-t-il longtemps vécu comme une négation pure et simple de la liberté ? Ou, peu à peu, certains ne seront-ils pas tentés, y compris en Occident, d'y voir l'affirmation d'une conception différente de la liberté, proche finalement de celle qui régnait à Sparte ? Un retour, en somme, à la liberté des Anciens ?

En dehors du seul cas de la Chine, plutôt que d'admettre que l'on sacrifie la liberté aux urgences écologiques et à une reconquête de la souveraineté économique, il sera peut-être tentant de prétendre qu'on se réfère en fait à une autre conception de la liberté, à celle des Grecs. N'est-ce pas un label de démocratie ? Le livre *Retour sur Terre*, écrit par sept écologistes français réputés, dont Dominique Bourg et Pablo Servigne, avance ainsi

certaines pistes qui paraissent incontournables à leurs auteurs, mais qui ne manquent pas de poser problème du point de vue des libertés. La quatrième mesure, par exemple, s'intitule « Comptabilité en matière/énergie et instauration de quotas d'énergie/matière par individu ». Elle se présente comme suit : « *Il s'agirait de plafonner démocratiquement, de façon progressive, les consommations d'énergie/matière (et notamment les consommations d'énergie fossile, émettrices de CO<sub>2</sub>)<sup>3</sup>.* »

Peut-être faut-il ainsi limiter le marché et attribuer des quotas individuels pour engager une véritable transition énergétique ? Sans doute peut-on imaginer de le faire « *démocratiquement* ». Mais n'est-ce pas là un retour à la liberté des Anciens ? Pourrait-on imaginer autre chose pour demain ?

## **Repenser la liberté**

Dans *Abondance et liberté*, le philosophe Pierre Charbonnier conçoit la nécessité de repenser la liberté comme l'un des grands défis qui nous attend : « *L'impératif théorique et politique du présent consiste à réinventer la liberté à l'âge de la crise climatique, c'est-à-dire dans l'anthropocène<sup>4</sup>.* » Mais quelle peut être la matrice de ce renouveau ? Repenser la liberté suppose de définir le jeu de contraintes par rapport auquel la liberté a le plus de sens. Chez les Anciens, on a vu que ce référentiel était l'esclavage. Pour les Modernes, le cadre était ce que Constant appelle la sécurité des jouissances privées et la propriété avec, en filigrane, une ignorance volontaire de la nature. Et pour nous, aujourd'hui ? Le cadre de référence n'est-il pas le poids croissant des algorithmes et des automates ?

L'hypothèse pourra paraître hasardeuse à celui qui considère que les perspectives apocalyptiques du dérèglement climatique surdéterminent ce que doivent désormais devenir toutes nos pensées et tous nos comportements. Pourquoi s'empresse de décaler le regard, alors que nous commençons seulement à redonner une vraie place à la Terre ? Il est nécessaire de comprendre que les transformations en cours dans

3 - Dominique Bourg, Gauthier Chapelle, Johann Chapoutot, Philippe Desbrosses, Xavier Ricard Lanata, Pablo Servigne, Sophie Swaton, *Retour sur Terre. 35 propositions*, Paris, Presses universitaires de France, 2020.

4 - Pierre Charbonnier, *Abondance et liberté. Une histoire environnementale des idées politiques*, Paris, La Découverte, 2020.

notre rapport à la biosphère sont l'autre face des transformations qui se produisent dans notre rapport à la noosphère. Nous pouvons certes être tentés de penser que les défis écologiques existent en soi, que les faits sont les faits et que notre regard ne change rien à l'affaire. Mais ce n'est pas nier les faits que de s'interroger sur les lunettes à travers lesquelles nous les appréhendons.

De ce point de vue, on peut soutenir que l'écologie politique est un moment de la nouvelle conscience numérique du monde. Certes, l'écologie comme discipline scientifique est bien antérieure au numérique, puisque Ernst Haeckel la fonde en 1866. Dans le sillage de Darwin, il s'agit alors d'établir la « *science de l'économie de la nature* ». Mais c'est au <sup>xx</sup>e siècle que l'écologie change de perspective et donne naissance, dans les années 1970, à une écologie *politique*. Trois étapes sont, de ce point de vue, décisives. Au lendemain de la guerre d'abord, les « conférences Macy » organisent la confrontation entre cybernéticiens, mathématiciens, psychologues, anthropologues et spécialistes du vivant, donnant un coup d'accélérateur à la formulation d'une « théorie générale des systèmes » au sein de laquelle la notion d'écosystème, élaborée dans les années 1930, trouve sa pleine signification.

**L'écologie politique est  
un moment de la nouvelle  
conscience numérique  
du monde.**

En 1972, ensuite, paraît le célèbre rapport Meadows sur « Les limites à la croissance ». Connu comme le rapport du Club de Rome, le document est issu de la rencontre entre l'industriel Aurelio Peccei et Jay Forrester, professeur de dynamique des systèmes au Massachusetts Institute of Technology, dont Dennis Meadows est un des jeunes collègues. Sans les technologies sophistiquées de modélisation de Forrester, il n'aurait pas même été concevable de mettre en relation des séries de données aussi nombreuses et aussi hétérogènes. Troisième étape, en 2007, vingt ans après sa création, le GIEC reçoit le prix Nobel de la paix conjointement avec Al Gore, dont les travaux ont inspiré le documentaire *Une vérité qui dérange*, mais également le père des « *autoroutes de l'information* ». Le rapprochement n'était pas fortuit, tant le travail du GIEC a été structuré par la modélisation, le *big data* et la conscience des équilibres terrestres liée aux images de la Terre vue de l'espace, qui préfiguraient une nouvelle représentation de soi, telle qu'elle envahit aujourd'hui notre quotidien, avec la déferlante des *selfies*.

Le filtre numérique à travers lequel nous appréhendons les questions écologiques ne se limite pas à ces dimensions techniques. Au-delà de l'outil, ce qui se joue ici est une façon de considérer et de nommer le monde. Même s'il n'emploie jamais le mot « numérique », le livre de Pierre Charbonnier en est un bon exemple. À de très nombreuses occasions, au lieu de parler directement de la Terre, il parle des « *affordances de la Terre* », c'est-à-dire des modes d'emploi de la Terre suggérés par la Terre elle-même. L'auteur est trop fin et cultivé pour ignorer que cet anglicisme provient de la psychologie cognitive et qu'il a été développé par l'intelligence artificielle et le *design* logiciel, pour traduire ce Graal des objets numériques qu'est la « *capacité d'un objet à suggérer sa propre utilisation* ».

Un cas plus frappant encore est le phénomène qui donne, selon Pierre Charbonnier, sa pleine signification à l'écologie politique et qu'il nomme la « *symétrisation* ». Constatant une « *nouvelle conception de l'émancipation, largement affranchie du lexique politique issu du pacte libéral* », il entend saisir le mouvement intellectuel qui accompagne la « *transformation de l'horizon d'attente moral et politique au XXI<sup>e</sup> siècle* ». « *Symétriser, pour les sciences sociales, signifie renverser le système gravitationnel des savoirs dont elles sont issues : alors que le mâle, l'Occident et sa société formaient à l'époque de ses pères fondateurs les pôles fixes et organisateurs autour desquels orbitaient respectivement la femme, le monde colonisé et la nature, un effort considérable a été mené pour rééquilibrer l'appréhension de ces asymétries manifestes et pour restituer aux seconds leur rôle d'acteurs historiques à part entière. [...]* Ces trois fronts de symétrisation enregistrent bien entendu les évolutions morales et sociales qui s'expriment dans les luttes féministes, postcoloniales et écologistes, lesquelles constituent les principaux espaces où se poursuivent les mouvements d'émancipation. » Dans ce passage, Charbonnier va bien au-delà de la seule optique écologique, et situe le nouvel horizon d'attente propre au XXI<sup>e</sup> siècle du côté de l'émancipation et de la liberté. Comment ne pas reconnaître, dans la symétrisation, l'onde de choc d'Internet, de cette révolution technologique et épistémologique des années 1970 qu'a été l'invention de la communication « pair-à-pair », de la liberté par la communication entre égaux ?

## ***L'horizon de l'intersubjectivité***

La mobilisation qui s'est effectuée en Europe dès les années 1970, sur le thème « Informatique et libertés », a eu une signification bien plus large et bien plus novatrice que le seul engouement pour les idées libertariennes dans les milieux de pouvoir du numérique américain. En quarante ans, depuis les premières lois jusqu'au RGPD (Règlement général pour la protection des données), cette mobilisation a agrégé au moins trois grandes formes d'aspiration. Une aspiration civique et antiautoritaire tout d'abord, avec la mise en cause des grands fichiers étatiques de contrôle de la population, aiguisée en France par les souvenirs de l'Occupation et en Allemagne par les traces laissées par la Stasi. Une aspiration citoyenne ensuite, avec le refus des grosses bases de données marketing, des campagnes de publicité trop ciblées et de toute la gouvernementalité opaque et asymétrique des algorithmes, qui décident de l'accès à l'université ou du bénéfice de certains droits. Une aspiration proprement politique enfin, avec la contestation des liens entre les plateformes d'intermédiation et les services secrets, à l'issue des révélations d'Edward Snowden puis des différents scandales de type Cambridge Analytica.

Interrogé sur les raisons qui l'avaient amené, si jeune, à prendre le risque de devenir lanceur d'alerte et de se condamner pour longtemps à l'exil, Edward Snowden avait répondu qu'Internet avait tellement compté, pour lui, dans l'échange avec les autres et dans la construction de son identité, qu'il ne concevait pas l'avenir, notamment pour la jeunesse, sans un réseau dans lequel on puisse avoir confiance. Il formulait ainsi l'attente d'une liberté incroyablement nouvelle : celle de vivre et de communiquer dans un univers où les interactions avec les autres participent de la construction de soi et de sa propre émancipation. Il donnait ainsi une portée inédite au concept forgé par les juristes allemands d'« *autodétermination informationnelle* ». C'est en fait tout le mouvement de symétrisation dont parle Pierre Charbonnier qui trouve ici une nouvelle frontière : celle de l'organisation planétaire de l'intersubjectivité.

N'est-il pourtant pas naïf d'attendre du numérique et des réseaux qu'ils forment le creuset d'émergence d'une nouvelle conception de la liberté ? Il faudrait être aveugle pour ne pas voir les débordements de haine, de narcissisme et de perversité qui s'y produisent. Un détour théorique est ici nécessaire pour comprendre en quoi ces dérèglements participent

en fait d'une métamorphose. On pourrait ainsi soutenir que les enjeux actuels du monde donnent une pertinence particulière au Kant de la *Critique de la faculté de juger*<sup>5</sup> : l'homme peut affirmer sa liberté et accéder à l'universel, non seulement par la connaissance des lois naturelles que lui révèle la raison pure, ou par l'édiction des lois humaines qui relèvent de la raison pratique, mais aussi par l'exercice de sa subjectivité, dans des jugements esthétiques par exemple. L'enjeu est alors d'échapper au relativisme des goûts ou à la hiérarchie arbitraire des sensibilités : c'est toute la question de l'organisation de l'intersubjectivité. Internet et les réseaux sociaux renouvellent ces enjeux de la faculté de juger, à travers la rencontre, l'échange et la confrontation. L'âme y est mise en jeu, pour parler comme Platon<sup>6</sup>, non seulement du côté de la tête et de la connaissance, non seulement du côté du ventre et des désirs, mais aussi du côté du cœur et des puissants moteurs affectifs qu'il recèle, comme la fierté, la dignité ou la colère.

Aucun de ces plans n'est, en soi, bon ou mauvais. La rationalité abstraite a supporté l'aventure scientifique, tout en favorisant l'ethnocentrisme. Les désirs et les envies ont incité au développement économique, tout en limitant l'horizon à celui du matérialisme. Quant au cœur, on en parlait le moins possible tant la civilisation semblait reposer sur sa canalisation croissante. Le philosophe Peter Sloterdijk montre ainsi que la colère a été de moins en moins acceptée et que les religions puis, surtout, le communisme ont mis en place des « *banques universelles de la colère* » : chacun était incité à y déposer sa colère, en échange de la promesse que ce capital-colère allait fructifier et procurer en retour un véritable bienfait<sup>7</sup>. On pourrait faire l'hypothèse que le numérique contribue aujourd'hui à une désintermédiation de ces banques de la colère. Sur les réseaux, elle s'exprime désormais sans intermédiaire, et le spectacle de l'indignation multiforme devient un attracteur puissant de fascination.

Pour le pire et pour le meilleur, ce à quoi nous assistons, derrière Internet et les réseaux, c'est à un retour en visibilité du cœur et de ses émois. Actuellement, les analystes et les observateurs sont frappés par

5 - Emmanuel Kant, *Critique de la faculté de juger*, trad. Alain Renaut, Paris, Flammarion, coll. « GF Philosophie », 2015.

6 - Platon, *La République*, trad. Georges Leroux, Paris, Flammarion, coll. « GF Philosophie », 2016.

7 - Peter Sloterdijk, *Colère et Temps. Essai politico-psychologique*, trad. Olivier Mannoni, Paris, Maren Sell, 2007.

le pire. Mais s'ils prêtent attention aux déclarations de Snowden par exemple, ils verront que des enjeux bien plus qualitatifs s'y jouent, qui concernent la construction des identités personnelles et des raisons de vivre. Aucun héritage ne permet plus aujourd'hui de se définir ; à bien y réfléchir, les classes n'y aident pas plus que les sexes, les races ou les religions. Même l'intersectionnalité ne procure un moyen de se définir et de retrouver une appartenance qu'à un moment donné. Les vies modernes sont loin de faciliter la mobilité sociale ou les changements de mœurs ou de genres. Mais cela arrive et, surtout, mille imprévus font bifurquer les vies, sur les registres de la santé, de l'emploi ou des amours. Tous les choix se confrontent à des enjeux sociaux, culturels ou écologiques que l'on n'avait pas su anticiper seul. C'est en échangeant avec d'autres, parfois avec des intimes, mais le plus souvent avec de simples relations, voire avec de parfaits inconnus, que se jouent les conditions de réinvention permanente de sa propre émancipation.

C'est à travers ces échanges que chacun apprend à confronter sa subjectivité à d'autres subjectivités et à élever sa faculté de juger. Le sentiment d'accéder ainsi à l'universel permet d'éprouver une nouvelle dimension de la liberté, faite de la réalisation de soi dans le respect des autres, ainsi que des équilibres de l'univers et du vivant. Cela accroît la confiance dans les réseaux et, loin d'être seulement des lieux de médisance ou de harcèlement, ceux-ci tendent à devenir les instruments d'organisation incontournables des mobilisations collectives et des combats d'émancipation. Dans les pays arabes, en Europe centrale ou en Amérique latine, tous les mouvements naissent et grandissent sur les réseaux. Plus ces mouvements sont horizontaux, plus ils s'opposent à des pouvoirs abstraits qui se cachent derrière des algorithmes et des données, plus ils tirent leur énergie de cet exercice d'intersubjectivité en réseau.

Il faut repenser la liberté, car nous assistons à sa métamorphose. La liberté d'aujourd'hui et de demain est à chercher dans les profondeurs de la révolution numérique, et l'écologie politique y a naturellement sa place. Investir cette liberté naissante ne vaut-il pas mieux que de vouloir s'accrocher à la conception dépassée de la liberté libérale, ou que de renoncer à des pans entiers des droits humains au nom d'un prétendu retour à la liberté des Anciens ?

