

Sociétés contemporaines et sécurité

Sociétés contemporaines et sécurité

**Implications philosophiques
Dossier Printemps 2010**

**Coordination :
Hélène L'Heuillet - Thibaud Zuppinger**

Sociétés contemporaines et sécurité

- Thibaud Zuppinger, *Présentation*
- Hélène L'Heuillet, *Introduction*.

Thématique

- Thierry Oblet, *Peut-on parler de sécurité sans être suspecté d'obsession sécuritaire ?*
- Aurélien Faravelon, *Vie privée et dispositifs de sécurité*
- Robert Chaouad, *Les frontières de la sécurité.*
- Dominique Weber, *Léviathan, la sécurité et le monde liquide.*
- Elodie Djordjevic, *Sécurité et politique : sur qui et quoi porte la sécurité ?*
- Bastien Nivet, *La sécurité comme condition du politique ?*

Focus

- Séverine Germain, *Un contrôle institutionnel renouvelé : la vidéosurveillance de voie publique*
- Marie des Neiges Ruffo, *Technologie et peurs instinctives : qu'est-ce que la RFID ?*
- Samson David, *La biométrie, un cas d'espèce d'entrelacement entre sécurité et liberté ?*

Prolongements

- Henri Bah, *Pour une compréhension de la diplomatie des droits de l'Homme à partir de Nietzsche et Bergson.*
- François Carrière, *La nature comme menace*

Présentation

Thibaud Zuppinger

Pourquoi la sécurité ?

Ce deuxième dossier des *Implications philosophiques* est consacré à la notion de sécurité. Il ne s'agit évidemment pas de clore une fois pour toute la question, ni de fournir un panorama exhaustif. Bien au contraire, s'il est une conviction qui se dégage de l'ensemble de ces articles, c'est qu'il s'agit là d'un débat inhérent à nos sociétés contemporaines, inhérent aux sociétés libérales et que la plus grande menace réside très certainement dans la désertion civique, ou l'abandon intellectuel de ce débat. L'existence de ce dossier n'a d'autre ambition que d'encourager la réflexion, d'examiner les outils d'analyse dont nous disposons afin de mieux comprendre et d'agir aujourd'hui.

Difficultés méthodologiques

Toutefois, ce travail d'élucidation s'est heurté, dans son élaboration, à deux types de difficultés. D'une part une médiatisation intense qui parasite la pensée, et d'autre part un champ de recherche si vaste qu'il semble impossible d'en proposer une vue d'ensemble.

En un sens, c'est cette médiatisation du concept de sécurité qui nous a donné la conviction qu'il fallait procéder à une analyse dépassionnée (ce qui ne signifie pas apolitique) de ce débat – une mise en perspective pour en cerner les implications philosophiques. Pour reprendre le titre de l'article de Thierry Oblet : peut-on parler de sécurité sans être suspecté d'obsession sécuritaire ? Nous avons fait le pari que cette possibilité existe encore.

Restait l'immensité du sujet. Afin d'éviter les regards biaisés ou incomplets, il a été décidé d'accueillir dans ce dossier les approches pluridisciplinaires qui permettent de multiplier les postures sur cet objet conceptuel, central ici, qu'est la sécurité. On trouvera ainsi dans ce dossier des analyses issues des grilles méthodologiques des relations internationales, de la science politique, de la sociologie, de l'histoire de la philosophie et de la philosophie éthique et politique.

Diversité des horizons et unité problématique

Une multiplicité d'approches n'a évidemment de sens que lorsque celles-ci sont appliquées à traiter un objet commun. Or c'est précisément cette unité qui semble faire problème : « plutôt que de chercher à remplir abusivement la notion de sécurité par un contenu, il est plus juste d'en préserver l'indétermination. » (Hélène L'Heuillet – Introduction)

Par conséquent, il a été choisi d'articuler ce dossier autour de trois problématiques qui nous sont apparues comme structurant de façon relativement complète le débat contemporain sur les questions de sécurité.

Le premier axe retenu s’efforce de clarifier les usages qui sont faits de ce terme dans une perspective quasiment analytique d’élucidation des concepts (H. L’Heuillet, T. Oblat A. Faravelon). Le deuxième faisceau problématique s’attache à reconstituer la construction historique de ce concept, en fournir une sorte de généalogie philosophique (D. Weber, E. Djordjevic, H. Bah) – mais aussi institutionnelle (R. Chaouad, B. Nivet). Enfin, la troisième problématique se consacre plus spécifiquement sur l’articulation théorie/pratique en examinant des cas empiriques de dispositifs de sécurité (S. Germain, S. David, MdN Ruffo) et confronter en retour l’aptitude des outils intellectuels à appréhender correctement ce qui se déploie aujourd’hui (F. Carrière).

Un mot, avant de conclure, pour remercier l’ensemble des auteurs qui ont tant apporté à ce dossier, par la qualité et l’originalité de leur article, par leurs suggestions et leurs remarques. La rédaction tient également à remercier tout particulièrement Hélène L’Heuillet qui a accepté de co-diriger ce dossier. En vous souhaitant une bonne lecture,

Thibaud Zuppinger

Introduction

Hélène L'Heuillet

Que ce soit pour dénoncer les « dérives sécuritaires », encourager le principe de précaution ou déplorer des excès dans l'application celui-ci, le débat public ne cesse de se référer à la notion de sécurité. La question est pourtant brouillée par la confusion des arguments qui s'opposent. Les partisans de la sécurité se prévalent de l'évidente nécessité du soin de la vie. Mais, de là naît la tentation de ramener la sécurité à un besoin, en feignant d'ignorer que nous ne pouvons jamais, en matière de sécurité comme en d'autres, faire l'économie d'un choix qui nous confronte à l'incertitude des conséquences : choisir de ne pas se faire vacciner contre le virus H1N1 à l'automne dernier, ce n'était nécessairement ni s'opposer au principe de la vaccination ni se délecter du risque couru, mais calculer qu'un risque (les effets d'un vaccin hâtivement préparé) était supérieur à un autre (subir une infection généralement sans gravité). Les adversaires de la sécurité objectent que trop de sécurité tue la vie, et équivaut à la paix des cimetières¹. Toujours prompts à soupçonner dans le discours de la sécurité un jeu despotique sur la peur, les critiques des politiques sécuritaires ne voient pas qu'ils sont eux-mêmes exposés à une naturalisation du risque. Laurence Parisot a clairement exprimé ce recours à une supposée nature en assimilant la précarité à une loi de la condition humaine : « La vie, la santé, l'amour est précaire. Pourquoi le travail échapperait-il à cette loi ? »². Nul ne pouvait donner aussi clairement raison à Michel Foucault, qui voyait dans le libéralisme une « culture du danger »³. Un tel argument est d'autant plus fallacieux qu'il est toujours doux de voir, du rivage, la mer démontée. L'acceptation courageuse des dangers est facilitée par l'assurance d'être à l'abri, et l'agacement suscité par l'information d'une menace, par exemple terroriste, relève bien souvent davantage d'une peur de la peur que d'un refus de la sécurité.

Une notion négative

Il est vrai que tout acte implique, pour un sujet humain, un risque — en tout premier lieu celui d'être transformé par ce qui aura été accompli. Nul ne peut vivre sa vie sans se séparer, par des actes qui l'engagent, de ce qui le protège. Mais cela requiert-il une insécurité ou au contraire un sentiment de sécurité ? Être en sécurité, est-ce rester tranquille ? La tranquillité ne procure

¹Kant, *Pour la paix perpétuelle*, (1795), trad. J. Lefebvre, Presses universitaires de Lyon, 1985, rééd., Paris, Le livre de poche, p. 49.

²Le Figaro, 30 août 2005.

³Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique, cours au Collège de France 1978-1979*, Paris, Gallimard-Seuil, 2004, p. 69.

pas de toute évidence un sentiment de sécurité. Elle peut nous confronter au néant de l'existence, à l'angoisse. Nous craignons la tranquillité autant que la guerre et pour la même raison : l'ennui préfigure la mort. Le plus difficile pour les hommes n'est pas l'aventure et le péril, mais de « demeurer en repos dans une chambre »⁴. Dans l'ordre de la sécurité aussi il y a un « renversement du pour et du contre ». La sécurité peut se retourner en insécurité, tandis que la peur peut être vécue, comme dans la phobie, comme un bizarre moyen de se protéger⁵. Une des raisons réside dans le fait que la sécurité est une notion négative. Le préfixe *se-*, dans *securus* (être en sécurité) est un privatif. L'adjectif qui a donné *securitas*, signifie donc initialement « exempt de souci » (*cura*). Plutôt que de chercher à remplir abusivement la notion de sécurité par un contenu, il est plus juste d'en préserver l'indétermination. Ce que l'on peut à juste titre reprocher aux « dérives sécuritaires », c'est ce passage illégitime du négatif au positif. Les visées sécuritaires, individuelles ou collectives, dans leur prétention à faire le bonheur d'un sujet, peuvent à juste titre apparaître comme des mises sous tutelle du désir, dont le souci et l'inquiétude sont des modalités. Kant y voyait le pire despotisme qu'on puisse imaginer⁶. On peut y discerner aujourd'hui le signe d'une résurgence du matriarcat⁷.

Les aléas du sentiment de sécurité

Parce que le réel qui serait contenu dans la notion de sécurité est indéterminé, le sentiment seul semble constituer, pour un sujet, un critère sûr. Le sentiment de sécurité n'est pas rien. Les études récentes sur la police ont montré que ce n'était pas exactement la sûreté — la sécurité objective — qui créait le sentiment de sécurité, mais l'inverse. James Q. Wilson et George Kelling, dont le texte « Les vitres cassées » est à tort considéré comme la profession de foi de la politique de « tolérance zéro », montrèrent à partir de l'étude d'une patrouille à pied dans Newark que la peur urbaine n'est pas tant causée par les crimes, les délits et les infractions effectivement commis — qu'il n'est pas raisonnable d'imaginer éradiquer et dont la société s'accommode depuis toujours — que par la crainte suscitée par l'attitude intimidante, agressive et banalement destructrice, des membres du quartier qui se livrent à des

⁴ Pascal, *Pensées*, (1670), ed. Lafuma, pensée 136, Paris, Seuil, 1963, coll. « l'intégrale », p. 516.

⁵ Jacques Lacan, *Le séminaire, Livre V, Les formations de l'inconscient, 1957-1958*, Paris, Seuil, 1998, p. 177.

⁶ Kant, « Sur le lieu commun : "il se peut que ce soit juste en théorie, mais en pratique, cela ne vaut rien" », 1793, trad. F. Proust, Paris, Flammarion, coll. « GF », p. 68.

⁷ Hélène L'Heuillet, « À qui la faute ? », in « Le pouvoir chez Foucault et Lacan », *La Célibataire*, n°9, p. 26-26.

« incivilités »⁸. Plus que la sécurité, ce qui restaure le lien social est un sentiment de sécurité qui ne correspond pas nécessairement à une baisse de la criminalité. Le but de la police est d'abord de « policer l'apparence » — pour reprendre l'expression de Jean-Paul Brodeur⁹. Et il y a bien là une forme d'efficace : si la sécurité ne fait pas magiquement diminuer la délinquance, en revanche l'insécurité fait progresser celle-ci : « qu'une seule vitre brisée le reste et c'est le signal qu'en casser d'autres sera sans conséquence ». Envisagée comme sentiment, la sécurité se confond avec la familiarité. Si en rentrant chez nous, nous trouvons les choses telles que nous les avons laissées en partant, nous nous sentons en sécurité. Dans le cas contraire, nous éprouvons une « inquiétante étrangeté »¹⁰. Comme tout sentiment, le sentiment de sécurité peut être un leurre. Si je me promène dans une ville ou un quartier inconnus, je peux éprouver un sentiment d'insécurité parfaitement injustifié. En revanche, on observe fréquemment des habitants de pays en guerre continuer à se sentir en sécurité, de manière tout aussi incongrue. Se sentir en sécurité, c'est ne pas penser à sa sécurité. Il n'est rien de plus insécurisant que la démonstration des forces de sécurité. Le souci de la sécurité crée de l'insécurité. Pourtant, pour oublier la sécurité, il faut que celle-ci devienne l'objet d'institutions qui sont chargées de la faire régner¹¹. Plus qu'imaginaire, la sécurité est donc fictive : elle est un artefact, elle requiert des institutions.

La paix et la guerre, dialectique de la sécurité et de l'insécurité

Que j'en aie ou non le sentiment, il y a des rues, des quartiers, des villes, des pays et des contrées sûrs et d'autres qui ne le sont pas. La sûreté, peut se définir, pour un sujet humain comme l'assurance d'une immunité. Pour cette raison, elle semble nécessairement publique, et un attribut de la souveraineté — que celle-ci soit centralisée, décentralisée, ou déplacée au niveau d'une fédération voire d'une alliance entre des États. La recherche de la sécurité, comme désir de paix, dépasse l'aporie de l'insécurité naturelle où conduisent la

⁸ James Q. Wilson et George Kelling, « Les vitres cassées », in Jean-Paul Brodeur, Dominique Monjardet, *Connaître la police. Grands textes de la recherche anglo-saxonne*, Paris, La Documentation française, « Les Cahiers de la sécurité intérieure », hors série, 2003, p. 229-231.

⁹ Jean-Paul Brodeur, *Les Visages de la police. Pratiques et perceptions*, Montréal, 2003, Presses universitaires de Montréal, p. 121.

¹⁰ Freud, « L'inquiétante étrangeté » (1919, in *L'inquiétante étrangeté et autres essais*, trad. B. Féron, Paris, Gallimard, 1985, coll. « folio ».

¹¹ « Lorsque quelqu'un marche dans la rue en pleine nuit sans danger, il ne lui vient pas à l'esprit qu'il pourrait en être autrement : car l'habitude d'être en sécurité est devenue une seconde nature et l'on ne se rend pas compte que cette sécurité est le résultat d'institutions particulières », Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, 1821, trad. R. Derathé, Paris, Vrin, 1982, Add. § 268, p. 270.

dialectique du désir de puissance et de la peur ainsi que les terribles anticipations qu'elle induit. La sécurité est nécessairement civile car nul ne peut seul assurer durablement sa sécurité ; pour vivre en paix, il faut faire la paix avec ses voisins qui sont le premier objet naturel de défiance. La sécurité ne peut être que l'effet d'un pacte instituant la société civile et l'État, ainsi que le montre Hobbes. Si la peur de l'État seule délivre de la peur des autres, ce n'est pas à la façon d'une obligation morale mais par le monopole de la violence légitime : « Les conventions, sans l'épée, ne sont que des mots et sont sans force aucune pour mettre qui que ce soit en sécurité »¹². Loin de créer de l'insécurité, la crainte du glaive délivre de la peur. Qui désobéit à la loi sait certes à quoi s'attendre. Mais une anticipation réglée par le texte de la loi, n'étant pas soumise à l'imagination d'une menace venue d'autrui, ne provoque pas l'effroi. En contrepartie, l'État ne peut donner que ce qu'il peut. Les rondes de police ne dispensent pas de fermer sa porte à clé. S'il interdit que l'individu fasse lui-même sa propre police, l'État est cependant fondé à attendre des sujets qu'ils contribuent à assurer leur propre sécurité, sans se reposer entièrement sur lui. L'insécurité n'est pas tant supprimée que déplacée.

Comme l'avait déjà montré Machiavel, pour vivre en sécurité, il convient que l'État puisse se conserver lui-même, ne soit pas envahi, ni conquis ou occupé. La sécurité d'un État, c'est sa capacité à assurer son indépendance. La sécurité pour un prince consiste à « tenir par lui-même », et ne pas être « contraint d'avoir recours aux autres pour se défendre »¹³. Toute sécurité réside *in fine* dans la confiance en l'autre. Pour être en sécurité, il faut savoir en qui se fier. Le prince, lui, doit s'appuyer sur le peuple. Pourtant, trop de confiance ruine la sécurité. Le sens de l'insécurité est une vertu de l'homme politique en permanence soumis aux coups du sort. Un prince doit toujours avoir peur, toujours penser à la guerre et ne jamais se fier à sa bonne fortune. César Borgia n'a réussi que tant qu'il a craint. C'est son assurance qui l'a perdu : il meurt abandonné. La pire insécurité provient de la perte d'un lieu où vivre et mourir. Mais une telle conception territoriale de la sécurité n'est pas sans poser problème : elle alimente la crainte de l'autre — lequel est alors perçu comme ennemi risquant de surgir à l'improviste et dont il faut se garder par des murs et des frontières. Non seulement, là encore, l'impératif de sécurité crée de l'insécurité, mais le modèle territorial de la sécurité ne correspond qu'imparfaitement à notre rapport à l'autre.

De la forêt à la ville : la discipline et la répression des pulsions

Jusqu'au XVII^{ème} siècle, le lieu de l'insécurité est emblématiquement la

¹²Hobbes, *Léviathan ou Matière, forme et puissance de l'État chrétien et civil*, (texte anglais 1651), trad. G. Mairet, Paris, Gallimard, coll. « folio », 2000, chap. XVII, p. 282.

¹³Machiavel, *Le Prince* (1513), trad. T. Méniessier, Paris, Hatier, 1999, chap. 10, p. 50.

forêt où un voleur risque toujours de nous surprendre au coin d'un bois. Les textes de la littérature comme de la philosophie renvoient l'écho de cette crainte. Dès lors, la cause de l'insécurité résidait dans la solitude, qui est l'état dans lequel je me trouve quand personne ne peut répondre à mon appel au secours. Quand la vie s'est déplacée en ville, ce n'est plus l'absence de semblables qui a causé le sentiment d'insécurité, mais leur présence prise en foule. La ville augmente l'interdépendance. Comme le montre Norbert Élias, dans les sociétés policées, urbaines, « différenciées », l'insécurité est moins liée au risque d'invasion qu'à celui de la perte de contrôle des individus¹⁴. Ce qui menace en ville n'est pas tant que quelqu'un surgisse par surprise pour m'attaquer, mais que mon voisin ne respecte pas les codes qui régissent l'interdépendance. La sécurité n'est plus tant ordre public que discipline intérieure, qui repose sur la « répression », y compris dans un sens psychanalytique. Pour Freud, si nous pouvons vivre à peu près tranquillement avec nos semblables, ce n'est que par le refoulement d'une agressivité qui n'est pas pour autant supprimée¹⁵. On ne se protège plus en gardant ses frontières ; l'opposition du dedans et du dehors apparaît dans toute sa fausseté. La discipline a pour objectif de prévenir l'explosion des pulsions. Elle est essentiellement préventive. Ce que l'on doit traquer désormais n'est pas l'intrus mais la dangerosité.

Pour comprendre les politiques de sécurité contemporaines, il faut, selon Michel Foucault, renoncer au modèle du territoire qui fait reposer la protection sur la force, sans prendre en compte que nos sociétés ont suscité des savoirs bien plus efficaces pour faire fonctionner le pouvoir¹⁶. C'est désormais du savoir qu'est attendue la sécurité. À un pouvoir portant sur l'individualité doit correspondre une science de l'individu. Percer le secret de l'individu pour le discipliner, telle est la fonction, selon Foucault, des sciences de l'homme. Idéalement, dans cette logique disciplinaire, le mal doit être prévu avant qu'il ne se produise. La sécurité devient politique de prévention. En cela, elle s'oppose au principe de précaution.

Prévention et précaution : les dispositifs de sécurité

On confond souvent dispositif préventif et principe de précaution. Pourtant, les politiques de prévention relèvent encore d'utopies réformatrices soucieuses de l'individualité, éventuellement philanthropiques. Il ne s'agit pas seulement pour elles de protéger la société de l'individu dangereux mais aussi

¹⁴Norbert Élias, *La dynamique de l'occident* (1939), trad. P. Kamnitzer, Paris, Calmann-Lévy, 1975, rééd. coll. « Presses-pocket », pp. 186-187.

¹⁵Freud, « Pourquoi la guerre ? » (1933), trad. J.-G. Delarbre et A. Rauzy, in *Résultats, idées, problèmes*, vol. II, Paris, PUF, 1985, p. 214.

¹⁶Michel Foucault, *Surveiller et punir, Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975, rééd. coll. « tel ».

l'inverse, et d'assurer au délinquant ou au malade mental, contre la vindicte populaire, un traitement décent et des soins. Dans le cours Sécurité, territoire, population Foucault montre que les dispositifs de sécurité, au sens propre, rompent avec ces politiques encore individualisantes. L'objet des mesures de sécurité n'est plus l'individu mais sur un objet global, la population. Les politiques sécuritaires ne relèvent pas d'un modèle domestique de l'ordre public, qui prescrit à l'État le soin de la « bonne police »¹⁷, mais de la pratique libérale de la gestion des flux et du calcul des coûts. Les mécanismes de sécurité sont des mécanismes de régulation. Ils ne visent ni à empêcher ni à prévenir le danger mais à neutraliser celui-ci en l'intégrant dans des calculs statistiques qui le limitent ou le freinent. La vaccination est emblématique de ces dispositifs de sécurité. Les campagnes de vaccination fondent leur efficacité sur des données statistiques qui servent à « cibler » les populations concernées. On ne cherche pas à supprimer la maladie ni à en prévenir l'apparition, mais on l'inocule et on la « laisse faire », on calcule ses chances d'apparaître, on compare les coûts des soins et des vaccins, on introduit le facteur risque (risque que le vaccin ne fonctionne pas, risque de ses effets secondaires). Une épidémie devient un problème économique et cesse d'être en soi un fléau et une incarnation de la dangerosité.

C'est cela que l'on peut dans un premier temps nommer « principe de précaution ». Le principe de précaution repose sur un savoir du risque et vise à la minimisation de celui-ci. Dans cette première acception du principe de précaution, le champ du risque est considérablement étendu. Ce n'est plus seulement l'intention hostile de l'autre, comme chez Hobbes, qui menace, ni la dangerosité d'autrui, ni même seulement l'imprévu ou le surprenant, mais tout ce qui est exceptionnel sur le plan statistique. Le risque est désubjectivé : il est tremblement de terre ou attentat, guerre ou grippe. L'aléatoire est la figure moderne de l'insécurité.

Une nouvelle éthique

L'analyse foucauldienne des dispositifs de sécurité éclaire les abus de principe de précaution, qui régule à court terme et à l'aveugle : on diminue l'aléatoire pour aujourd'hui, au risque de l'augmenter pour demain. L'insécurité n'est pas supprimée mais intégrée. Un bon gouvernement supprime la peur en planifiant les risques. Cela va à l'inverse de la direction que Hans Jonas avait voulu donner à une éthique du futur¹⁸. Les nouvelles menaces ne sont nullement aléatoires mais prévisibles car engendrées par l'activité humaine elle-même, non

¹⁷Michael Stolleis, *Histoire du droit public en Allemagne, Droit public impérial et science de la police, 1600-1800*, trad. de l'allemand par M. Senellart, Paris, PUF, 1998, p. 168.

¹⁸Hans Jonas, *Le principe responsabilité* (1979), trad. de l'allemand par Jean Greisch, Paris, Cerf, 1990, rééd. Flammarion, coll. « champs ».

pas que celle-ci ait supprimé la guerre ou l'insécurité urbaine, mais qu'elle ait fait surgir des risques inédits capables d'englober les autres. Ces menaces ne concernent en effet pas seulement l'homme, mais aussi « l'environnement », l'écologie, c'est-à-dire la possibilité d'habiter le monde. Le modèle territorial est bel et bien dépassé quand il ne s'agit plus de sauvegarder sa maison, mais le monde comme maison, comme *oikos*. Les dispositifs de sécurité contemporains visent encore à supprimer la peur au présent, pour soi et en vue de se prémunir des dangers immédiats, alors que les risques écologiques sont des risques abstraits perceptibles seulement dans le long terme. User de l'argument sécuritaire classique selon lequel la conservation de la nature est la condition du destin humain est en effet insuffisant. Il faut un principe de précaution, qui conduit à intégrer le cognitif dans l'éthique, alors que le savoir était traditionnellement considéré comme ce qui brouille l'appréhension du devoir. Mais ce savoir est d'une nature particulière. C'est un savoir prévisionnel qui doit faire place à la reconnaissance d'une certaine quantité d'ignorance des effets possibles de nos actes.

Voir plus loin que sa sécurité immédiate pour assurer la vie des générations futures revient à accepter l'état d'insécurité psychique produit par la peur. La peur n'est pas ce que le courage écarte. La peur non seulement rend prudent, mais elle est heuristique. Certes, une telle peur n'est pas la peur habituelle, la peur du présent, la peur qui invite aux calculs de la prudence, la peur sur laquelle jouent éventuellement les politiques pour restreindre les libertés. C'est au contraire une peur qui s'élève à la hauteur de l'avenir afin de retenir l'action humaine dans les limites qui la protègent du vœu de toute puissance qui l'anime aujourd'hui. Reste le risque, au nom de la sécurité du futur, de sacrifier le présent, et de mener, au nom de l'écologie, de nouvelles formes de guerre.

*

La sécurité n'est pas essentiellement une notion défensive et « paranoïaque ». Loin de constituer un simple alibi idéologique de politiques répressives — ce qu'elle est au demeurant parfois —, la mise au jour des risques représente une des modalités de la pensée critique d'aujourd'hui, y compris dans l'évaluation des risques liberticides de la promotion axiologique de la sécurité.

Hélène L'Heuillet

Peut-on parler de sécurité sans être suspecté d'obsession sécuritaire ?

Thierry Oblet

**MCF Département de Sociologie - LAPSAC
Université Victor Segalen Bordeaux 2**

Pour préciser les enjeux liés à une telle interrogation, l'on s'appuiera sur l'examen critique d'un slogan qui constitue un pan des politiques de lutte contre l'insécurité urbaine menées en France depuis trente ans : « la sécurité est l'affaire de tous ». Au milieu des années 1980, cette formule était l'un des leitmotiv associés au lancement d'une nouvelle politique de prévention de la délinquance. Ses instigateurs s'enorgueillissaient de traiter des problèmes d'insécurité par la promotion d'une méthode pragmatique plutôt qu'en référence à des explications idéologiques coupables d'entretenir un clivage suranné entre la prévention et la répression. Les dispositifs qui incarnèrent cette démarche, les Conseils Communaux de Prévention de la Délinquance (CCPD), représentent aujourd'hui, sur le versant de la sécurité, la figure ancestrale de ce que l'on nomme depuis les années 1990 la « politique de la ville ». Pour ses acteurs les plus expérimentés, ils en constituent souvent l'âge d'or.

Encore faut-il préciser la portée de ce slogan : la sécurité est l'affaire de tous, mais ensemble et non chacun dans son coin. À l'époque, les chargés de mission du Conseil National de Prévention de la Délinquance entendaient réunir élus, policiers et éducateurs autour d'une même table. Leur objectif était de les conduire à s'engager dans la construction d'une analyse partagée des problèmes d'insécurité qui affectaient un territoire ciblé. Cette orientation supposait d'en finir avec ces plaintes convenues où chacun se désolait de voir son travail auprès des jeunes ruiné par l'autre, sous l'effet de la complaisance éducative ou de la brutalité policière.

« La sécurité est l'affaire de tous » est-elle un aphorisme ou un lieu commun ? À bien des égards, la sentence présente tous les signes apparents du poncif. La réduire à cela serait oublier combien cette évidence n'allait pas de soi il y a trente ans, ce qu'illustre la réticence avec laquelle les éducateurs se sont associés aux dispositifs de « coproduction de la sécurité ». Leur travail quotidien auprès des jeunes ne constituait-ils pas une manière suffisante de contribuer à la production de celle-ci pour qu'ils n'aient pas explicitement à s'en revendiquer ? Ne s'exposaient-ils pas à mettre en péril leur crédit auprès des jeunes en risquant paraître livrer à la police des informations les concernant ? « Nos intentions ne sont pas de transformer les éducateurs en indics, mais simplement de s'assurer que certains jeunes particulièrement difficiles ou en grande difficulté sont sérieusement pris en charge », rétorquaient les policiers dans un dialogue de sourds où la réalité se distinguait bien peu de sa caricature. Pour mobiliser les travailleurs sociaux dans le partenariat de la politique de la ville, il était plus

judicieux de les inviter à lutter contre l'exclusion. Aujourd'hui, ce souci d'apprendre à travailler ensemble continue de heurter les habitudes. Derniers invités à entrer dans la discussion, nombre d'architectes urbanistes rechignent à considérer la légitimité du lien entre sécurité / sûreté et conception de l'espace.

Il ne faut pas non plus négliger combien cette rhétorique de la sécurité comme étant l'affaire de tous est venue en butte à l'une des convictions les plus ancrées au sein de la société française : l'idée que la sécurité relevait exclusivement de la responsabilité de l'État, en l'occurrence de ses services de police, de gendarmerie et de justice. Les limites atteintes par les expériences de police et de justice de proximité ont laminé cette croyance. Ces dispositifs visaient moins à faire de la sécurité l'affaire de tous qu'à s'occuper de tout ce qui pouvait contribuer au gonflement du sentiment d'insécurité : moins les crimes que la multiplication des petites atteintes à la tranquillité publique. La police de proximité a confirmé que si notre police nationale accomplit avec brio ses missions de maintien de l'ordre et de répression judiciaire, elle n'est pas formatée pour veiller à la tranquillité publique¹⁹. Dans l'imaginaire policier, les « brigades du tigre » de Clemenceau priment toujours sur cette police de rue pour laquelle le préfet Lépine préconisait de recruter des agents « grands, forts et bêtes ». La justice de proximité, quant à elle, n'a jamais été identifiée comme une instance judiciaire à part entière. Faut-il le déplorer ? Si la police et la justice de proximité dépassaient les problèmes d'organisation qui leur font obstacle, n'aurions-nous pas à redouter que l'attente d'un règlement par ces institutions de tous nos problèmes quotidiens de tranquillité nous expose à vivre sous le contrôle anxigène d'un État policier et d'une « judiciarisation » du social ? Faire de la sécurité l'affaire de tous est à l'opposé de la délégation aux forces de sécurité du soin de s'occuper de tout.

Poser la sécurité comme l'affaire de tous ne se limite pas à dissiper quelques fausses évidences : la formule bouscule des postures convenues, notamment celle qui traque l'obsession sécuritaire dans la moindre expression d'une préoccupation en matière de sécurité. La réception de notre ouvrage ou plus exactement les réactions à son titre, au double sens pourtant explicite, nous ont permis d'éprouver combien l'idée de « défendre la ville »²⁰ conservait quelque chose d'illégitime. On pourrait surtout recenser tous les énervements suscités par la notion « d'espace défendable » de l'architecte américain Oscar Newman²¹. Dans son principe, la construction d'un espace défendable vise à

¹⁹ Cf. Dominique Monjardet, *Ce que fait la police, sociologie de la force publique*, La découverte, Paris, 1996.

²⁰ Thierry Oblet, *Défendre la ville*, PUF, Paris, 2008. Dans cet ouvrage, il s'agit de défendre la ville non seulement contre les délinquants qui en rendent la fréquentation invivable, mais surtout contre les dispositifs sécuritaires qui anéantissent ce qui fait la valeur de la ville : un espace de liberté favorable aux rencontres et aux échanges entre individus différents.

²¹ Par exemple, Jean-Pierre Garnier « Un espace indéfendable. L'aménagement urbain à l'heure

favoriser les interactions et les échanges entre les individus pour créer des réflexes de solidarité et un sentiment de responsabilité à l'égard de l'intégrité et de la tranquillité de certains espaces communs²². Cet objectif de surveillance « naturelle », de renforcement du contrôle social informel, n'est pas facile à atteindre, mais il est aux antipodes de l'édification de ces forteresses auquel on assimile souvent l'urbanisme de la sécurité. Peu importe, le « Defensible Space », car pour diaboliser cette notion il est recommandé de la citer en anglais, est avant tout fustigé au nom du caractère indéfendable de l'espace.

Pour une partie de la pensée drapée dans sa lucidité « critique », ce caractère indéfendable de l'espace tient au fait que la société ou la ville ne reposent pas sur une communauté de valeurs partagées mais sur un ordre social imposé aux dominés par les dominants. L'hypothèse est sous bien des angles acceptable, les sociétés sont toujours plus ou moins fondées sur des rapports de domination, même si les relations de pouvoir ne se réduisent au caractère institué de ces relations d'obéissance mais relèvent aussi de jeux d'influence à construire. En revanche, de cette existence de violences non reconnues comme telles qu'exercerait la société sur ses membres, il est contestable d'en déduire qu'elle rend légitime toutes les formes d'atteintes à l'ordre social. Or, pour ces vertueux, tant que la société reste capitaliste, se soucier de sa sécurité vous rend complice de la violence que son ordre exerce sur les plus démunis. Scrutez les conditions dans lesquelles les habitants pourraient être associés à la « coproduction » de sécurité, faites de la sécurité l'affaire de tous et vous devenez suspect d'employer une « sauce participative » pour mieux vendre votre obsession sécuritaire. La noblesse intrinsèque de la participation servirait ici à dissimuler l'ignominie constitutive de la sécurité.

Assumons une position résolument durkheimienne : la société, aussi imparfaite soit-elle, est la première des richesses de l'homme. Il est à ce titre légitime de la défendre, surtout quand l'insécurité apparaît aujourd'hui comme étant davantage le symptôme d'une société qui se défait que la conséquence de l'emprise de son ordre²³. La haine de la société telle qu'elle existe constitue davantage le terreau du terrorisme que la promesse de sa réforme. Le souci de « faire société » implique de prendre l'insécurité au sérieux. Celle-ci constitue une menace sur la capacité des individus à communiquer entre eux. Le problème est d'autant plus sensible lorsqu'il touche ce cadre urbain dans lequel cette promesse de communication a trouvé dans l'histoire son sens le plus plein.²⁴ Dans son histoire de la violence, Robert Muchembled rappelle combien la ville à la fin du Moyen Âge représentait un relatif havre de paix comparé à la violence

sécuritaire », *Les temps maudits*, n°16, mai/septembre 2003. (En ligne sur le net).

22Oscar Newman, *Defensible space*, Mac Millan, New York, 1972.

²³ Cf. Jacques Donzelot, *La ville à trois vitesses*, Ed de la Villette, Paris, 2009.

²⁴ Cf. Thierry Oblet, « L'insécurité, cœur de la question urbaine », *Pouvoirs Locaux* n°78 III/2008, p.61-65.

de la société dans son ensemble.²⁵ En dépit d'un sentiment d'urbaphobie qui fut particulièrement vif à l'encontre de la cité industrielle et de sa concentration de nécessiteux, la ville est apparue comme le cadre d'un mouvement irrégulier mais affirmé de « civilisation des mœurs », au point qu'il était tentant, des années soixante jusqu'au début des années quatre-vingt, d'interpréter les déplorations à propos de l'insécurité urbaine comme un artefact destiné à légitimer l'emprise croissante du contrôle policier sur les classes populaires. Depuis 30 ans, la résurgence de la violence dans les villes ne permet plus de réduire l'insécurité urbaine à une manipulation astucieuse du pouvoir. Le développement des incivilités et des « violences urbaines » est la conséquence des processus d'exclusion attisés par le déclin du travail industriel et qui aujourd'hui minent la société. Notons que les plus prompts à dénoncer l'idéologie sécuritaire, et aussi l'usage du terme de ghetto, sont souvent ceux qui, il y a vingt-cinq ans, accueillaient avec dérision l'hypothèse d'une nouvelle question sociale davantage axée sur des rapports d'exclusion que d'exploitation. Ils diagnostiquaient dans l'accroissement du nombre d'exclus un avatar moderne de l'armée de réserve du Capital, aveugles au fait que si l'exclusion désarmait autant les dominants, ce n'était point qu'elle était plus importante qu'à l'époque industrielle, mais qu'elle avait justement cessé d'être utile aux patrons. Elle n'était plus ce moyen efficace de contraindre le peuple à se résigner au baignoire de l'usine²⁶. Dès lors que la discipline industrielle n'a plus tant besoin de bras que cela, l'exclusion compromet l'ordre social plus qu'elle ne lui sert d'appui.

La répulsion envers la sécurité n'est pas toujours aussi nettement articulée à de l'idéologie. Le terme même de sécurité relève de ce que Marcel Mauss nommait « une mystique du mot »²⁷. Celle-ci désigne des affects si fortement associés à des mots qu'ils écrasent la signification des discours qui les contiennent. Les réactions quasiment pavloviennes qu'ils provoquent paralysent toutes écoutes et esquisses de réflexion. Dans son dernier livre, Alain Ehrenberg évoque à propos de cette mystique combien l'aversion épidermique de la société américaine pour l'idée de protection est comparable à celle de la société française pour l'idée de compétition.²⁸ Certains mots nous paraissent bons par essence (solidarité, justice, égalité, ...) et d'autres mauvais (compétence, capacité, opportunité, sécurité,..) quand l'urgence est de s'atteler à l'étude des nouveaux contextes dans lesquels ces mots se trouvent employés. À ce titre, considérer la sécurité comme l'affaire de tous marque un changement

²⁵ Robert Muchembled, *Une histoire de la violence*, Seuil, Paris, 2008, (en particulier le chapitre IV : la paix urbaine à la fin du Moyen Âge.)

²⁶ Sur cette analyse de l'exclusion comme moyen de chantage pour l'intégration. Cf. Jacques Donzelot, « Le social de troisième type », in J. Donzelot (dir.), *Face à l'exclusion, le modèle français*, Paris, Esprit, 1991.

²⁷ Marcel Mauss, « L'âme, le nom, la personne » (1929), *Œuvres 2*, Paris, Minuit, 1968, p.131-134.

²⁸ Alain Ehrenberg, *La société du malaise*, Paris, Odile Jacob, 2010.

contextuel d'envergure. Certes, il s'avère parfois judicieux d'essayer de substituer un mot à un autre lorsque les connotations péjoratives qu'il véhicule semblent trop préjudiciables à ses capacités de mobilisation. Mais par-delà les distinguos entre sûreté et sécurité, l'important est surtout d'examiner dans quelles conditions celle-ci ou celle-là peuvent engager une démarche de qualité urbaine ou servir de socle à la cohésion sociale, comme le prétendent les auteurs du guide des études de sûreté et de sécurité publique dans les opérations d'urbanisme, d'aménagement et de construction.²⁹ L'enjeu n'est pas de basculer de la dénonciation à la célébration, mais de la mythologie à l'analyse. Aussi est-il nécessaire pour cela de capitaliser les expériences en matière de sécurisation des lieux et de les penser.

L'Architecte, la ville et la sécurité de Paul Landauer³⁰ montre que penser les problèmes de sécurité dans la fabrication et l'animation des espaces urbains est sans doute le meilleur moyen de conjurer l'avènement d'une ville sécuritaire. À l'opposé, nier l'existence d'un lien entre la sécurité/sûreté et la conception de l'espace laisse libre cours au développement d'un urbanisme sécuritaire qui repose davantage sur la peur et le mimétisme commercial des promoteurs que sur la réflexion. Depuis les années 1980, les errements des politiques de « coproduction » de la sécurité ont en effet incité les bailleurs sociaux et les propriétaires immobiliers à recourir de manière croissante à « la sécurisation passive » de leur patrimoine et de l'environnement urbain. La diffusion de ces pratiques a trouvé son assise sur un discours savant : la prévention situationnelle. J'avais souligné, dans *Défendre la ville*, que c'était une indéniable paresse intellectuelle que d'assimiler la prévention situationnelle à la répression en raison de l'apparence de leur commun renoncement à lutter contre les causes sociales de la délinquance. L'ouvrage de Paul Landauer souligne la faiblesse analytique de cette notion de prévention situationnelle qui, une fois distinguée de la prévention sociale, qualifie de manière peu précise les formes prises par l'urbanisme de la sécurité. Son livre décrit l'émergence d'un nouveau modèle de sécurité en urbanisme qui diffère des applications habituellement associées à la prévention situationnelle et à la notion « d'espace défendable ». Plus que par de nouvelles fortifications ou par l'aménagement spatial des conditions d'une surveillance spontanée, la sécurisation des villes opère davantage au moyen de techniques de séparation et de mise en circulation des publics, ou de modulations incessantes des limites de l'espace public. Et Paul Landauer de nous mettre en garde contre les risques d'altération de la vie urbaine que ces techniques recèlent. Par exemple, ces projets d'espaces publics qui loin de leur promesse de permettre à la population de se retrouver avec plaisir détruisent sournoisement les caractéristiques de l'espace public, l'hospitalité pour tous,

²⁹ DGUHC, DGPN, DIV, Guide des études de sûreté et de sécurité publique dans les opérations d'aménagement et de construction, La documentation Française, Paris, 2007.

³⁰ Paul Landauer, *L'architecte, la ville et la sécurité*, PUF, Paris, 2009.

quand l'inconfort des bancs et une légère inclinaison de la place rend pénible le maintien d'une position statique. Empêcher l'immobilité, forcer au déplacement, tel est le plus sûr moyen de limiter les possibilités de rencontres et l'attention envers autrui par quoi se définit l'urbanité.

La sécurité relève sans doute de ces choses comme le sommeil ou l'estime des autres dont John Elster³¹ suggérait que l'on ne devait pas trop les vouloir ou les désirer pour les obtenir. Mais escamoter cette question de la sécurité revient à laisser le champ libre à des procédés qui, sans qu'on y prenne garde, privent l'espace public de son urbanité. Or, la sécurisation des espaces urbains n'est pas condamnée à emprunter les seuls modes de l'exclusion des personnes indésirables et du repli sur soi. Il ne faut ni nier ou négliger les motifs qui poussent à ces pratiques d'exclusion, ni ignorer qu'il existe d'autres modèles de sécurisation des espaces urbains. Paul Landauer pose au début de son ouvrage un défi fondamental pour le devenir des politiques de sécurité urbaine : comment tirer parti de l'invention d'un nouvel art de sécuriser les villes pour renforcer la vie urbaine ? L'engagement de l'architecte dans la production de sécurité a pour enjeu un dépassement de la prévention situationnelle dans un urbanisme de la sécurité qui marque la redécouverte plus générale des enjeux liés à l'œuvre d'urbanisme, notamment sa vocation d'étayer les formes de convivialité que nous souhaitons favoriser.

En considérant l'espace public comme n'étant plus la source de tous nos problèmes mais une partie de la solution à ces problèmes d'insécurité urbaine, l'ouvrage de Paul Landauer s'inscrit dans cette transformation plus générale de notre rapport à l'urbain : de la haine de la ville à l'émergence d'un nouvel amour pour celle-ci³². À ce titre, dans le camp des urbaphobes, on compte à la fois ceux qui ne jurent que par l'usage de la quincaillerie sécuritaire pour sécuriser la ville, et ceux que toute évocation de l'insécurité hérisse, toujours prompts à dénoncer dans la pose d'un interphone une « gated community » en germe.

Comment peut-on parler de sécurité sans être suspecté d'obsession sécuritaire ? Dans le cadre d'une urbaphilie partagée. Celle-ci ne désigne pas un goût plus prononcé qu'autrefois des individus pour la ville. À l'échelle des aspirations personnelles, les sentiments envers la ville restent partagés, instables et ambivalents. L'urbaphilie est davantage un manifeste politique, une valorisation de *l'esprit de la ville* comme capacité à s'associer ensemble pour agir, cela de manière transversale aux appartenances primaires et à distance de tout tropisme fusionnel. Orientation politique, l'urbaphilie n'interdit pas de rendre cette question du traitement de l'insécurité urbaine conflictuelle, tant sur le plan de la conception de l'aménagement des espaces que sur celui de leur

³¹ John Elster, *Le laboureur et ses enfants, Deux essais sur les limites de la rationalité*, Les éditions de Minuit, Paris, 1987.

³² Cf. Jacques Donzelot, *Vers une citoyenneté urbaine ?* Editions rue d'ULM/EMMAÛS, Paris, 2009.

gestion. En effet, l'action sur le bâti est indissociable d'une réflexion sur la gestion urbaine des différents territoires qui composent une ville : la sécurité est l'affaire de tous, mais il ne faut pas en déduire que nous sommes tous responsables au même niveau de la sécurité !

Thierry Oblet

Vie privée et dispositifs de sécurité

Aurélien Faravelon

Laboratoire d'Informatique de Grenoble (LIG), équipe SIGMA
Groupe de recherche Philosophie, Langage & Cognition
Université de Grenoble, Grenoble

Introduction

Le fichier « Exploitation documentaire et valorisation de l'information générale » (EDVIGE)³³ a dû être abandonné suite à l'indignation qu'il a engendré dans la mesure où il visait à rassembler des informations sur la sexualité ou les opinions politiques de toute personne menaçant « l'ordre public ». Pourtant, cette indignation n'est-elle pas en contradiction avec la narration permanente et à un large public d'un bien plus grand nombre d'informations sur les réseaux sociaux par exemple ? C'est à l'étude du paradoxe occasionné par la simultanéité de ces deux attitudes que nous proposons de nous consacrer ici en le formulant comme le conflit entre deux rôles, celui de sujet de droit et celui d'agent économique, qui entraînent deux attitudes différentes face à la « vie privée ». Nous montrerons en effet que la définition de cette dernière est dépendante de la manière dont sont déterminées les conduites dont les changements montrent que la restriction de la liberté n'est pas nécessaire à la mise en œuvre d'un dispositif de sécurité en fonction duquel varie l'extension de la vie privée.

Nous appuierons cette thèse sur l'étude du dispositif de sécurité lockien, qui repose sur l'usage de la loi par le « gouvernement » civil et s'adresse à des « personnes », au sens juridique du terme, pour montrer que la sphère privée émerge alors dans les espaces inaccessibles à la loi. Nous établirons ensuite, à l'aide du « diagnostic » qu'élabore Foucault sur l'émergence de la physocratie et d'un nouveau dispositif de sécurité, comment la vie privée est remise en question lorsque le dispositif de sécurité se fonde sur l'encouragement des échanges économiques et le nouveau mode d'individualisation qu'est *homo oeconomicus*.

1. Vie privée et dispositif de sécurité : étude du rôle de la loi chez John Locke

Contre Filmer, Locke établit dans le *Premier Traité du gouvernement civil* que chaque homme est maître de lui-même et que tous les hommes ont reçu la Terre en partage³⁴. Pourtant, si tel est le cas, comment légitimer la propriété privée ?³⁵ Pour Locke, chacun est tout d'abord propriétaire de son corps et, par extension de l'activité de son corps. Or, l'activité est naturellement nécessaire

³³Décret 2008-632 du 27 juin 2008.

³⁴Voir Filmer R. *Patriarcha*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991 et Locke J. *Two Treatises of Civil Government*, London, Book Jungle, 2007.

³⁵Cette question fonde la réflexion du *Second traité du gouvernement civil*. Voir Locke J. *Traité du gouvernement civil*, Paris, Flammarion, 1999.

dans la mesure où, pour assurer sa conservation, l'homme doit assouvir sa faim. La cueillette ou la chasse, et plus généralement le travail, isolent ainsi des biens donnés en commun un ensemble de biens qui n'appartient qu'à celui qui s'en est emparé pour sa jouissance personnelle. Cette appropriation est légitime dans la mesure où elle répond aux nécessités imposées par la constitution même de l'homme. De la même manière, la propriété terrienne est légitimée par la capacité de la terre à produire la nourriture lorsqu'elle est cultivée.

Par conséquent, il n'y a pas de contradiction entre la possession en commun de la Terre par tous les hommes et la propriété privée puisqu'elle découle de la constitution de l'homme sans pour autant autoriser personne à priver les autres des biens auxquels ils ont légitimement droit. Dans la mesure où la propriété est naturelle, elle est en effet réglée par les lois de la nature qui interdisent de s'approprier et de laisser périr des biens (on détournerait autrement la propriété de son but qui est d'assurer la conservation de l'homme) ou de s'approprier plus que nécessaire, c'est à dire, en matière de surface cultivable par exemple, plus qu'on ne peut travailler. Dans la limite des lois naturelles, chacun est ainsi libre d'œuvrer à sa conservation et de jouir de ce droit naturel qu'est la propriété.

Or, la liberté naturelle est accompagnée d'une égalité parfaite de tous les hommes à l'état de nature, qui détiennent dès lors tous le pouvoir de punir et comme « la plupart [des hommes sont] peu exacts observateurs de l'équité et de la justice, la jouissance d'un bien propre, dans cet état, est mal assurée, et ne peut guère être tranquille. »³⁶. L'état de nature est ainsi tout à la fois un « âge d'or »³⁷ et une époque à laquelle chacun craint tout le monde puisque les propriétés sont en permanence menacées d'invasion. L'état de nature est donc un état de manque, et principalement du manque de sécurité pour les possessions puisqu'il n'existe pas de juge unique, de « mesure commune » ou de dispositif permettant de sanctionner les agresseurs. L'état de nature, quelque libre qu'il soit, est dès lors instable et oblige les hommes à se rassembler afin de mettre sur pied un « dispositif de sécurité ». Dans la mesure où les craintes se fondent sur l'exercice de la liberté naturelle, qui permet à chacun de laisser s'exprimer son désir³⁸, la sécurité ne peut être acquise que par la limitation de la liberté et par le comblement des « manques » de l'état de nature. Afin de se protéger les uns des autres, les hommes sont ainsi contraints de se rassembler et de confier leur pouvoir à un juge unique, le gouvernement civil, investi du pouvoir d'appliquer la commune mesure que constitue la loi civile. C'est cette dernière qui, par ses commandements négatifs « resserre »³⁹ la liberté naturelle, dans le but d'assurer la sécurité de chacun, dans des limites qu'il s'agit dès lors de déterminer.

Cependant, face aux nombreuses lois qui, en Angleterre, ambitionnaient

³⁶Locke J. *Traité du gouvernement civil*, Paris, Flammarion, 1999, p. 236.

³⁷*Ibid.*, p. 218, Ch. VIII, sect. 111.

³⁸*Ibid.*, p. 171.

³⁹*Ibid.*, p. 239.

d'encadrer le culte et la pratique religieuse⁴⁰, Locke s'est tout d'abord consacré à « déterminer quel est, de la tolérance ou de la contrainte, le meilleur moyen de garantir la paix et la sécurité et de promouvoir le bien-être du royaume »⁴¹ dans *l'Essai sur la Tolérance*, c'est-à-dire à déterminer jusqu'où il est légitime de « resserrer » la liberté. Pour ce faire, Locke déduit les limites de la loi de la fin du gouvernement civil, la sécurité, qui devient ainsi la norme à l'aune de laquelle on peut évaluer la légitimité de la loi.

Or, comme la sécurité doit être comprise comme la sécurité des « propriétés », terme sous lequel l'auteur englobe le corps et les biens acquis par le travail et la liberté, qui ne sont mises en danger que dans les relations avec les autres, qui peuvent nous menacer, il s'agit d'arbitrer nos interactions sociales. Le gouvernement civil n'a ensuite pas à intervenir dans les actions qui n'ont pas trait à nos rapports sociaux. Par conséquent, le culte est de droit exclu de la législation civile et possède « un droit absolu et universel à la tolérance »⁴² puisque, par définition, il n'implique une relation qu'entre le fidèle et la divinité qui lui accorde son salut. Le culte est dès lors « privé » au sens où il n'a pas d'influence sur l'état de la société. Locke ne fustige donc pas les catholiques à cause de leur culte mais en vertu, outre de l'uniformisme de l'auteur, du prosélytisme catholique qui fait du culte une affaire publique. Une telle attitude, contraire à la définition lockienne du culte, est d'ailleurs invalidée par la constitution de l'esprit puisque « la voie du salut ne réside pas dans l'accomplissement forcé d'actions extérieures mais par le choix intime et volontaire de l'esprit »⁴³ qui est comme « l'œil [qui] n'est capable de voir dans l'arc-en-ciel d'autres couleurs que celles qu'il y voit »⁴⁴. Une fois le culte soustrait de l'ensemble des actions tombant sous le joug de la loi, le gouvernement civil ne peut ainsi exercer l'autorité législative que sur les « actions indifférentes »⁴⁵ quant à notre salut spirituel, distinction que Locke élabore à partir de la bipartition instituée par les Tables de la Loi⁴⁶.

Pour autant, Locke ne prend pas le parti d'une prohibition légale de tous les vices puisque « l'encouragement à la vertu est un soutien fort nécessaire à

⁴⁰Après la rupture avec Rome de 1531, l'Angleterre est sous le coup de multiples lois sur les dogmes et les cultes autorisés. Sous le règne d'Elizabeth I^{re} se développe une forte répression religieuse puis la répression des catholiques connaît un renouveau après le complot catholique contre Jacques I^{er} en 1605. La tolérance, restreinte aux non-catholiques n'est instaurée qu'en 1689 par le *Toleration act*.

⁴¹Ce qui constitue selon Locke la « seule question dans l'Angleterre du XVII^{ème} siècle ». Voir *Essai sur la tolérance* in Locke J, *Lettre sur la tolérance et autres textes*, Flammarion, Paris, 1999, p. 125.

⁴²*Ibid.*, p. 127. Locke définit la tolérance comme « le principe général qui exige qu'on ne doit pas persécuter ni molester autrui sous prétexte que sa religion est différente de la nôtre ». Voir *Ibid.*, p. 126.

⁴³*Ibid.*, p. 109.

⁴⁴*Ibid.*, p. 107.

⁴⁵*Ibid.* p. 107 pour les deux citations.

⁴⁶Voir *Ibid.*, p. 116. La première Table traite des devoirs envers Dieu alors que la seconde établit nos devoirs envers nos semblables. Le magistrat civil n'est pour Locke gardien que de la seconde table mais uniquement lorsque les circonstances le justifient.

l'État, alors que la licence accordée aux vices conduit nécessairement à l'ébranlement et à la ruine de la société »⁴⁷. Sparte, par exemple, pouvait légitimement autoriser le vol, et ne le punir que lorsque le voleur était pris sur le fait, car le vol permettait d'aiguiser la vigilance et l'habileté d'un peuple destiné à se battre.

Une fois examinées les actions religieuses d'une part et les actions vertueuses ou vicieuses par nature d'autre part, subsistent « celles qui, de leur propre nature, ne sont ni bonnes ni mauvaises, mais qui concernent cependant la société et les rapports que les hommes ont les uns avec les autres »⁴⁸. Deux types d'arguments circonscrivent l'étendue de la tolérance dont elles sont susceptibles. Tout d'abord, dans la mesure où la loi, afin d'être une « commune mesure »⁴⁹, doit être universelle, le gouvernement civil ne peut, par ce moyen, choisir à chacun une épouse où garantir la santé des individus. Enfin, la tolérance des actions comme la polygamie, le divorce et plus généralement toutes les actions impliquant une interaction sociale est soumise à un calcul d'utilité. Toutes les actions qui contreviennent au bien public, c'est-à-dire qui mettent en danger la sécurité des propriétés, doivent être prohibées alors que les actions neutres, et à plus forte raison profitables, en la matière, doivent être tolérées. Comme il s'agit pour le gouvernement d'assurer la protection de la propriété privée, il faut ici entendre « l'intérêt public » comme « l'intérêt de chacun ». Locke, malgré ses critiques contre le mercantilisme, reprend en effet la conception traditionnelle⁵⁰ selon laquelle la force de l'État repose non seulement dans son enrichissement mais aussi dans le « nombre et de l'industrie [du] peuple »⁵¹. Tout comme pour l'institution de la société chaque homme transfère son pouvoir au gouvernement civil, ce qui valait pour l'individu vaut ici pour le gouvernement civil. Ainsi, puisque l'individu ne peut déterminer les desseins divins, le gouvernement civil en est incapable et la richesse de l'État est définie comme celle de l'individu qui assure la richesse de l'État par son travail, c'est-à-dire en accroissant la propriété terrienne ou la richesse de l'État : Locke préconisait l'enrichissement des États afin d'assurer leur force. Le niveau de l'action gouvernementale se situe ainsi à l'échelle de l'individu dont la loi entend « régler les actions »⁵² : l'institution de la société, au sujet de laquelle Dieu n'a donné aucun commandement, est une conséquence malheureuse des penchants humains vicieux à l'état de nature où les hommes ont principalement des droits. La loi corrige la nature en permettant à chacun de jouir de ses droits, en sécurité, en s'individualisant par le travail et la propriété, puisque tout comme le travail lui permet de retirer de l'ensemble des biens communs ses biens propres, il conquiert son « identité personnelle » dans la performance d'actions dont il relie les souvenirs grâce à l'activité synthétique de sa conscience. La sécurité de cette

⁴⁷ *Ibid.*, p. 116.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 107.

⁴⁹ Voir plus haut.

⁵⁰ Cette conception est issue du mercantilisme.

⁵¹ *Ibid.*, p. 136.

⁵² *Ibid.*, p. 111.

construction identitaire est cruciale puisque c'est d'elle dont dépendent le bonheur ou le malheur attribués au jour du Jugement Dernier⁵³. C'est ainsi parce qu'il permet la conquête de cet « individualisme possessif »⁵⁴ que le gouvernement guide chacun vers ses « intérêts »⁵⁵ et son action est sur ce point adossée à l'éducation préconisée par Locke qui encourage les précepteurs à observer scrupuleusement leurs élèves et, au besoin, à « déraciner » les désirs vicieux afin de transmettre à chaque garçon l'éducation convenable pour un futur *gentleman*⁵⁶.

2. Vie privée et dispositif de sécurité : le diagnostic foucauldien

Par conséquent, la sphère privée, constituée chez Locke du culte et des actions vicieuses qui ne sont pas prohibées, repose sur la conjonction des théories économiques, de l'axiologie, de la gnoséologie et de la politique d'un auteur qui appréhende l'homme sous la catégorie juridique de la « personne ». La sphère privée émerge ainsi dans les espaces que le dispositif de sécurité fondé sur la loi se révèle incapable d'investir. L'exemple de Locke appuie la thèse de Foucault selon laquelle le contractualisme envisage la sécurité à partir de l'usage de la loi, technologie de pouvoir propre à la souveraineté, forme de pouvoir relativement ancienne, alors qu'il cherche, lui, à rendre compte des dispositifs de sécurité fondés sur les technologies de pouvoir qui émergent à la fin du XVIII^e siècle, qui prennent la forme d'un dispositif de prévoyance de ce qui était réprimé jusque là⁵⁷. La rupture entre les deux dispositifs est sensible dans le traitement du vol par exemple. Dans le cas de Sparte, que cite Locke, la loi institue un partage entre ce qui est permis – ne pas voler ou voler sans se faire attraper – et l'interdit – voler et être pris sur le fait. La loi « travaille [ainsi] dans l'imaginaire »⁵⁸ puisqu'elle doit envisager les menaces pour la sécurité afin de les interdire. Par la négative, elle décrit un type d'homme idéal qui ne représente aucun risque pour les autres.

Or, les dispositifs de sécurité décrits par Foucault abandonnent le projet d'éradiquer des menaces pour la sécurité comme le vol ou la disette. Pour traiter la disette, les mercantilistes préconisaient l'institution de règlements visant à endiguer la mauvaise nature humaine (qui conduisait par exemple à stocker le grain en période de rareté afin d'en tirer un meilleur prix et qui aggravait la disette) tout comme Locke voulait restreindre par la loi les capacités naturelles, potentiellement dangereuses, des individus.

⁵³Voir Locke J., *Essai sur l'entendement humain*, Paris, Vrin, 2001, II, XXVII, pp. 505-542.

⁵⁴Nous reprenons cette expression au titre de l'ouvrage de C. B. Macpherson. Voir Macpherson C.B., *La théorie politique de l'individualisme possessif de Hobbes à Locke*, Paris, Gallimard, 1971.

⁵⁵*Traité du gouvernement civil*, p. 184.

⁵⁶Voir Locke J., *Some thoughts concerning education*, introduction and notes by The Rev R. H. Quick, MA, Cambridge, Cambridge University Press, 1895.

⁵⁷Foucault M., *Sécurité, territoire, population : Cours au Collège de France (1977-1978)*, Paris, Seuil, 2004, p. 106.

⁵⁸*Ibid.* p. 49.

Au contraire, avec l'avènement de la physiocratie, qui accompagne le développement des nouveaux dispositifs de sécurité, on cesse de chercher à éradiquer la disette ou le vol pour se contenter de les maintenir à un niveau acceptable. La rupture entre les deux dispositifs de sécurité se situe ainsi dans leur traitement de la « nature ». Dans un cas, la nature doit être corrigée pour établir un ordre idéal que la loi décrit⁵⁹, dans l'autre, la disette et le vol ne doivent pas être éradiqués puisqu'ils ont leur place dans l'ordre naturel : la rareté du grain dans un État est compensée par l'abondance des autres États. La disette ne provient ainsi plus des défauts humains mais de toutes les influences subies par les grains au cours de leur « histoire » et il s'agit de les saisir afin d'anticiper les résultats de la culture. Par analogie, les hommes sont conçus comme les nœuds d'un réseau de forces, un « milieu », au sens où l'entend la physique, formé par l'ensemble des données naturelles ou artificielles dans lesquelles sont inclus les individus et « qui est nécessaire pour rendre compte de l'action à distance d'un corps sur un autre »⁶⁰.

En conséquence, alors que Locke s'adressait à des personnes qui n'étaient en société que par nécessité et dont le bonheur consistait, hors de l'existence sociale, dans le salut divin, Foucault montre qu'après le XVIII^e siècle, les individus « n'existent que profondément, essentiellement, biologiquement liés à la matérialité à l'intérieure de laquelle ils existent »⁶¹. Si la raison caractérisait les personnes, les individus « biologiques » sont appréhendés sous l'angle de leur désir qu'il ne s'agit plus de réprimer puisqu'il « est tel que, si on le laisse jouer, et à condition de le laisser jouer, dans une certaine limite et grâce à un certain nombre de mises en relation et de connexions, il produit au total l'intérêt général de la population »⁶², définie comme la multiplicité des individus biologiques. Cette conception libérale des individus interdit de penser, comme le faisait le mercantilisme, un transfert des propriétés de l'individu à la société comme on l'a vu dans le cas de la définition de la richesse ou des capacités cognitives des États chez Locke. En 1760, les travaux sur la variolisation du mathématicien Bernoulli montrent en effet qu'au niveau individuel, la variolisation peut se montrer dangereuse mais le calcul montre qu'elle est profitable à l'échelle de la population prise comme un tout puisqu'elle permet de sauver des vies. Ces travaux amènent ainsi à déplacer le point d'application des tactiques gouvernementales du niveau des individus à celui de la population et donc à substituer à la loi d'autres technologies de pouvoir.

La loi proposait un mode de conjuration du risque, l'anticipation par l'énumération des interdits qui s'appliquaient à chaque individu, qu'il s'agit par

⁵⁹Dans le cas de Locke, cet idéal est celui du *gentleman*.

⁶⁰*Ibid.* p. 22.

⁶¹*Ibid.* p. 23. On trouve une illustration de cette thèse dans les écrits de Thomas Malthus qui montre la dépendance de la population à l'égard de données naturelles. Voir Malthus T., *Essai Sur Le Principe de Population, Ou, Exposition Des Effets Passés Et Présents de L'Action de Cette Cause Sur Le Bonheur Du Genre Humain*, Nabu, Nabu Press, 2010.

⁶²Foucault M., *Sécurité, territoire, population : Cours au Collège de France (1977-1978)*, *Ibid.* p. 75. On remarque ici le glissement de l'intérêt de chacun pour Locke vers l'intérêt général qui devient l'objet des recherches économiques à partir du XVIII^e siècle.

conséquent de repenser. Il faut en effet « tenir compte de ce qui peut se passer »⁶³ afin de s'assurer que l'on ne dépassera pas les limites de l'acceptable, cet « acceptable » étant défini au niveau de la société. Alors que la loi s'adressait à un monde clos, on se tient ici face à « un avenir non exactement contrôlé ni contrôlable, non exactement mesuré ni mesurable »⁶⁴, corrélatif d'un milieu dans lequel « ce qui est effet d'un côté va devenir cause de l'autre »⁶⁵. La maladie par exemple, est causée par les miasmes et en devient elle-même la cause lorsqu'elle provoque la mort et le pourrissement des corps. Pour Locke, il fallait légiférer sur le vol à cause de sa probabilité élevée et c'est cette probabilité, ainsi que le niveau auquel le vol garantit un fonctionnement social optimal, que l'analyse du milieu va chercher à découvrir par le calcul statistique, qui permet l'établissement de modèles prédictifs en « travaill[ant] sur un donné »⁶⁶ (comme les Comptes du Ministère de la Justice en 1826 qui recensent les crimes) et la tolérance du vol et de la disette et plus généralement de la mort. Pour que le système fonctionne bien, il faut en effet qu'une partie de la population manque de nourriture ou meure de la variolisation.

Ainsi devient-il impossible de se livrer, comme Locke le faisait, à la circonscription d'un espace hors de toute interaction avec les autres, et des « actions indifférentes » qui sont telles parce qu'elles ne « comptent » littéralement pas. Locke emploie en effet la métaphore du compte bancaire pour signifier que le salut est accordé en fonction du « compte » de nos actions⁶⁷. Certaines actions, axiologiquement neutres, n'ont pas à être prises en compte. Dans la mesure où cette pensée s'applique à l'identité d'une « personne », dont les traits principaux sont la responsabilité et l'autonomie, elle vacille lorsque l'individu est conçu uniquement dans ses relations avec son milieu. Si tout peut être alternativement cause ou effet et si des choses apparemment très éloignées les unes des autres comme la météorologie et le prix du grain apparaissent en fait liées par leur appartenance à un même « milieu » ou à une même « histoire », comment concevoir des « actions indifférentes » ou strictement privées ? Dans la mesure où « la politique c'est une physique, l'économie c'est une physique »⁶⁸, tout « compte » dans le système formé par les hommes et leur milieu. Si chez Locke ce « compte » n'était visible qu'à Dieu, il va devenir crucial de pousser les individus à s'exprimer afin d'extraire le contenu de ce compte et nourrir le calcul statistique.

De cette conception de l'individu comme membre de la population et donc sans contours déterminés, découle l'extension du « public », que Foucault définit comme « la population prise du côté de ses opinions, de ses manières de faire, de ses comportements, de ses habitudes, de ses craintes, de ses préjugés, de ses exigences, c'est ce sur quoi on a prise par l'éducation, par les campagnes,

⁶³ *Ibid.* p. 21.

⁶⁴ *Ibid.* p. 21.

⁶⁵ *Ibid.* p. 23.

⁶⁶ *Ibid.* p. 21.

⁶⁷ Voir *Essai sur l'entendement humain*, p. 520 et suivantes.

⁶⁸ *Sécurité, territoire, population : Cours au Collège de France (1977-1978)*, p. 49.

par les convictions »⁶⁹. C'est le « comportement tout à fait concret de l'*homo œconomicus*, qui doit être pris [...] en considération »⁷⁰ comme le montre l'exemple de la disette. Les mercantilistes pouvaient agir à l'échelle individuelle car ils envisageaient une collection d'individus mais les physiocrates, en prônant une vision holistique de la population, et plus généralement de toutes les « choses », sont conduits à mettre en perspective la disette avec toute l'histoire du grain et doivent ainsi étendre leur action aux producteurs, à l'étude du marché mondial puisque tous les pays s'avèrent interdépendants, et aux protagonistes, dont il faut comprendre le calcul d'intérêt afin de savoir quand ils sont portés à acheter, vendre ou stocker les grains. Tout cela devient « public » et permet l'action gouvernementale.

Alors que Locke souhaitait réprimer la tendance naturelle à l'appât du gain, la physiocratie, et plus tard le libéralisme, propose ainsi de la laisser s'exprimer car, conjuguée avec le désir de consommation, par exemple, elle permet d'assurer la régulation des phénomènes de rareté et d'abondance. À la répression du désir est même substituée sa stimulation, comme cela est sensible dans les arrêtés pris au milieu du XVIII^{ème} siècle pour autoriser et encourager la liberté de circulation du grain que les mercantilistes refusaient. La sécurité, chez Locke, s'accommodait de la liberté dans la mesure où elle était inoffensive mais les dispositifs de sécurité présentés par Foucault montrent un renversement des rapports entre liberté et sécurité puisque, loin d'être un danger, le « laisser faire » permet de dévoiler le comportement de l'agent économique et de nourrir le calcul statistique. La sécurité s'appuie ainsi sur le libéralisme d'une manière qui ne laisse toutefois pas d'être cynique. La recherche d'un plus haut niveau de sécurité s'accompagne en effet d'une dépendance accrue envers le système fournissant cette sécurité comme le montre Foucault à propos de la sécurité sociale⁷¹.

Conclusion

L'existence de la sphère privée, repose ainsi sur la « la spécification des différentes formes de conduite »⁷² qui émerge sur le fond d'un cadre épistémologique⁷³. Notre opposition initiale entre « sujet de droit » et « agent économique » et l'opposition entre les attitudes résultantes face à la vie privée recouvrent dans notre étude l'opposition entre le mercantilisme, qui fonde la

⁶⁹ *Ibid.* p. 77.

⁷⁰ *Ibid.* p. 42.

⁷¹ Foucault M., « Entretien avec Robert Bono », in *Sécurité sociale : l'enjeu*, Paris, Syros, 1983, pp. 39-63. Voir notamment p. 39 où Foucault affirme « d'un côté, on donne plus de sécurité aux gens, et, de l'autre, on augmente leur dépendance ». Dans cet entretien, Foucault analyse la sécurité sociale et les dépendances, ou exclusion, qu'elle entraîne.

⁷² *Sécurité, territoire, population : Cours au Collège de France (1977-1978)*, p. 236.

⁷³ Voir Foucault M., *Les Mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1990 où Foucault élabore la notion d'*épistémè* pour montrer que l'histoire des idées est faite de rupture et ne suit pas une développement linéaire. Les pratiques et les connaissances ne sont ainsi pas « transférables » d'une époque à l'autre mais dépendantes du cadre dans lequel elles sont forgées.

nécessité de la législation, et la physocratie qui met plutôt l'accent sur le « laisser-faire ». Sécurité et liberté ne sont ainsi pas antinomiques mais la vie privée émerge en marge du dispositif de sécurité et à partir d'un mode d'individualisation forgé par les théories économiques et plus largement scientifiques qui participent du cadre épistémologique considéré.

Dès lors, si « nous vivons dans l'ère de la gouvernementalité, celle qui a été découverte au XVIII^e siècle »⁷⁴, alors la place de notre vie privée est bien maigre car, en tant qu'*homines œconomici* nous n'avons pas d'existence individuelle autonome puisque nous sommes pris en permanence dans des réseaux d'échanges qui sont encouragés et dont nous dépendons, même si, en tant que personnes nous pouvons nous élever contre EDVIGE. L'exemple de l'Internet est à cet égard éloquent puisqu'il repose sur le principe de « l'effet réseau »⁷⁵ qui postule que mon expérience du réseau est influencée par celle des autres et fait donc des internautes une « population » au sens de Foucault. La « vie privée » y est ainsi remise en question car dans un espace où « tout le monde appartient à tout le monde »,⁷⁶ tout est public.

La tension initiale que nous avons identifiée entre les rôles de personne et d'agent économique correspond ainsi à la tension entre deux modes d'individualisation qui correspondent à deux manières d'envisager la sécurité, l'une coercitive et l'autre incitant à s'exprimer ou à agir⁷⁷ et cette tension entraîne à notre sens des modifications dans le dispositif de sécurité contemporain. En effet, les entreprises auxquels les internautes, par exemple, se confient parce qu'elles leur « rendent service »⁷⁸ se conçoivent comme des relais d'une politique sécurité⁷⁹, déchargeant l'État d'une partie de ses prérogatives traditionnelles et donnant toute sa force au propos de Michel Foucault selon

⁷⁴*Ibid.* p. 112.

⁷⁵L'« effet réseau » est un principe économique qui se définit comme une « externalité » positive, l'« externalité » désignant une situation économique dans laquelle l'action d'un agent influe sur celle d'un autre. Voir Tillinac J. « Le web 2.0 ou l'avènement du client-ouvrier » in *Quaderni*, n°60, 2006, pp. 19-24.

⁷⁶Il s'agit là d'une des devises du *Meilleur des mondes*, que nous reprenons car des sites comme *Amazon* postulent explicitement que mon expérience est transférable aux autres lorsqu'ils proposent, par exemple d'acheter ce que « les utilisateurs ayant acheté cet objet ont aussi acheté » par exemple. Voir Huxley A. *Le meilleur des mondes*, Paris, Pocket, 2002. Il est frappant de voir que Foucault établit qu'au niveau des États cette devise a cours à partir du XVIII^e siècle puisqu'afin d'assurer la sécurité de tous les États, chaque État a un droit de regard sur l'état des autres. Voir *Sécurité, territoire, population : Cours au Collège de France (1977-1978)*, p. 345 et suivantes.

⁷⁷Gilles Deleuze étudie cette tension pour montrer que les anciens milieux d'enfermement, caractéristiques de l'âge disciplinaire sont aujourd'hui en crise. Voir Deleuze G., « Post-scriptum sur les sociétés de contrôle » in *Pourparler*, Paris, Éditions de Minit, 2003.

⁷⁸Google ne s'est-il pas fixé pour mission d'organiser et de rendre accessible l'information du monde ?

⁷⁹Ce dernier point fait l'objet de nos recherches actuelles et se fonde sur l'usage que fait la police américaine de *Facebook*, par exemple, puisqu'elle utilise régulièrement le site comme agence de renseignement. Ce rôle est d'ailleurs ouvertement revendiqué par *Facebook*, mais aussi par *Google* dans leurs « politiques de confidentialité » respectives. Voir par exemple www.facebook.com/policy.php.

lequel « l'État n'est peut être qu'une réalité composite et une abstraction mythifiée dont l'importance est beaucoup plus réduite qu'on ne le croit »⁸⁰ et qui, en tant que telle, n'est pas l'unique forme d'exercice du pouvoir.

Aurélien Faravelon

Bibliographie

Deleuze G., « Post-scriptum sur les sociétés de contrôle » in *Pourparler*, Paris, Éditions de Minuit, 2003.

Filmer R. *Patriarcha*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991 et Locke J. *Two Treatises of Civil Government*, London, Book Jungle, 2007.

Foucault M., « Entretien avec Robert Bono », in *Sécurité sociale : l'enjeu*, Paris, Syros, 1983, pp. 39-63.

Foucault M., *Sécurité, territoire, population : Cours au Collège de France (1977-1978)*, Paris, Seuil, 2004.

Locke J., *Essai sur l'entendement humain*, Paris, Vrin, 2001

Locke J., *Lettre sur la tolérance et autres textes*, Flammarion, Paris, 1999.

Locke J. *Traité du gouvernement civil*, Paris, Flammarion, 1999.

Locke J., *Some Thoughts Concerning Education*, introduction and notes by The Rev R. H. Quick, MA, Cambridge, Cambridge University Press, 1895.

Macpherson C.B., *La théorie politique de l'individualisme possessif de Hobbes à Locke*, Paris, Gallimard, 1971.

Malthus T., *Essai Sur Le Principe de Population, Ou, Exposition Des Effets Passés Et Présents de L'Action de Cette Cause Sur Le Bonheur Du Genre Humain*, Nabu, Nabu Press, 2010.

Tillinac J. « Le web 2.0 ou l'avènement du client-ouvrier » in *Quaderni*, n°60, 2006, pp. 19-24.

⁸⁰*Ibid.* p. 112.

Les frontières de la sécurité. La notion de sécurité en théorie des relations internationales.

Robert Chaouad*

Lorsque les relations internationales accèdent au rang de « discipline » enseignée à l'Université, après la Première Guerre mondiale, elles sont totalement imprégnées par l'histoire politique européenne et déterminées par le contexte militaire mondial d'alors. La sécurité va très rapidement occuper une place centrale parmi les objets d'études fondant la discipline. Portée par l'approche réaliste, paradigme dominant et structurant de la discipline, la question de la sécurité de l'État va constituer l'un des principes et l'une des problématiques sur lesquels la discipline va se constituer.

Dans ce courant de pensée, l'État souverain, territorialisé et enserré dans des frontières strictes, est à la fois l'acteur central des relations internationales et le sujet de la scène internationale dont il convient d'assurer la sécurité. Celle-ci se définit comme sécurité extérieure, entendue comme la sécurité du territoire de l'État face aux menaces que constituent les autres acteurs étatiques composant le système international. En effet, évoluant dans un espace supposé anarchique, où la politique interne se distingue de la politique internationale, les États seraient en concurrence les uns avec les autres et seraient plongés dans un état d'insécurité permanente du fait des incertitudes entourant les ambitions, les attitudes, voire les velléités de puissance, des autres États. Dans ce dilemme de la sécurité, qui verrait les États préparer leur défense en conséquence, renforçant les incertitudes perçues par les autres acteurs et alimentant d'autant la spirale de l'insécurité, la logique du conflit est omniprésente et se combine avec le primat de la dimension militaire de la menace.

Hégémonique durant une grande partie du XX^e siècle, le paradigme réaliste va contribuer à imposer une définition restrictive et réductrice du champ sécuritaire dans le domaine des relations internationales. Avec le paradigme réaliste, les frontières de la sécurité se confondent alors avec la sécurité des frontières de l'État.

Malgré des premières brèches intervenues dans l'édifice réaliste dès les années 1950, avec la notion de « communauté de sécurité » développée par le sociologue Karl Deutsch⁸¹, il faudra attendre les années 1980-1990 pour voir émerger des approches véritablement critiques s'attaquant aux prémices réalistes et à leur réductionnisme sécuritaire. Sous l'influence des pensées ou des philosophes poststructuralistes, postmodernes, constructivistes ou

* Chargé de recherche au LEPAC (Laboratoire d'études politiques et d'analyses cartographiques) et chercheur associé à l'IRIS (Institut de relations internationales et stratégiques). Chargé d'enseignement à l'Institut d'études européennes de l'Université Paris 8 Vincennes-Saint-Denis.

⁸¹ Karl Deutsch (eds), *Political Community and the North Atlantic Area*, Princeton, Princeton University Press, 1957.

encore féministes, ces analyses vont ainsi tenter de redéfinir les frontières de la sécurité, en élargissant le domaine de la sécurité et en interrogeant les sujets de la sécurité, c'est-à-dire les sujets dont la sécurité devra être assurée, tandis que d'autres travaux tenteront, pour leur part, dans les années 1990, d'interroger les processus sociaux et les dispositifs de savoir qui contribuent à la construction des objets de la sécurité (nature de la menace, construction de l'ennemi, etc.).

L'évolution de la notion de sécurité dans le champ des théories des relations internationales nous mène ainsi de la sécurité entendue uniquement comme sécurité de l'État à la notion de sécurité humaine, mettant l'accent sur l'individu. Remis en cause dans certains de ses fondements, le discours réaliste de la sécurité n'a pas disparu pour autant. Bien au contraire, il continue à structurer le champ ; toujours prompt à être mobilisé lorsque, face à l'incertitude de l'événement international, c'est la pensée elle-même qui se trouve en état d'insécurité et suggère le retour des discours les plus traditionnels, parce que les plus rassurant, fussent-ils inadaptés à la réalité qu'ils entendent couvrir. C'est ce qu'indique le bref survol de l'histoire de la notion de sécurité que nous entendons développer ici.

Élargissement et approfondissement du concept de sécurité. L'inspiration de l'école de Copenhague.

Ces différentes approches critiques de la sécurité, que l'on regroupe sous la catégorie de post-positiviste, sans constituer un ensemble homogène, vont néanmoins se retrouver autour de quelques traits communs. Et en premier lieu le rejet des fondements du paradigme réaliste et sa vision étatique et monolithique de la sécurité.

A partir des années 1980, sous la houlette de ce que l'on connaît aujourd'hui sous le nom de l'école de Copenhague en relations internationales, l'agenda de recherche en matière d'études de sécurité va s'en trouver largement redéfini⁸². Dès 1983, le politologue danois Barry Buzan, dans son travail, *People, States and Fear*⁸³, propose de revisiter le champ de la sécurité. Sans réussir, malgré tout, à se défaire totalement des principes réalistes, l'apport de l'école de Copenhague va consister, principalement, à formaliser l'idée que la sécurité militaire n'est pas le seul type d'enjeux sécuritaires auxquels un État doit faire face. B. Buzan va ainsi opérer une sectorisation des enjeux de sécurité, qui le conduit à construire

⁸² Voir la mise en point que les principaux représentants de cette école vont en donner dans les années 1990 : Barry Buzan, Ole Waever, J. De Wilde, *Security. A New Framework for Analysis*, Boulder, Lynne Rienner, 1998.

⁸³ Barry Buzan, *People, States and Fear : the National Security Problem in International Relations*, Brighton, Harvester, 1991 (1^{re} éd. 1983). Lire également, du même auteur, « Rethinking Security after Cold War », *Cooperation and Conflict*, vol. 32, n° 1, mars 1997.

une typologie des enjeux sécuritaires en cinq volets. Outre la sécurité militaire, il faudrait également envisager la sécurité politique, qui concerne la stabilité institutionnelle de l'État et de son régime politique ; la sécurité économique, qui concerne les conditions de maintien du bien-être et de la prospérité d'un État ; la sécurité environnementale, comme protection des conditions de la vie humaine sur terre ; la sécurité sociétale enfin, qui porte principalement sur les atteintes à la culture et la langue d'une entité politique, son identité en somme.

Dans ce dispositif d'analyse, l'extension du domaine de la sécurité correspondrait à l'apparition de « nouvelles menaces », objectivement repérables, auxquels les États occidentaux devaient faire face. Tout en élargissant le domaine de la sécurité, B. Buzan n'élargissait pas, pour autant, la sphère des sujets à sécuriser, et il n'interrogeait pas, non plus, les processus par lesquels se construisaient les fameuses « nouvelles menaces » auquel l'État devait répondre, ni les mécanismes par lesquels se produisaient de la sécurité. Tout en amendant quelque peu ses analyses dans une réédition de son ouvrage en 1991, le chercheur ne s'est pas réellement départi de l'idée qu'il se faisait du rapport entre menace et sécurité.

Ces travaux, qui persistent malgré tout à accorder à l'État un rôle central comme sujet principal de la sécurité, vont être repris et prolongés, quelque temps plus tard, par Ole Waever, autre animateur de cette école de Copenhague, fortement influencé, pour sa part, par les perspectives « poststructuraliste » et « postmoderne » (de Michel Foucault à Jacques Derrida). Rompant quelque peu avec la typologie en cinq catégories de Buzan, il réduira cet ensemble sécuritaire à deux catégories : la sécurité de l'État et la sécurité sociétale. Il va ainsi s'attacher, en insistant sur le concept de sécurité sociétale, entendu comme la survie identitaire d'une société ou d'une communauté, à tenter de s'affranchir encore un peu plus de la centralité de l'État comme sujet de la sécurité. Ole Waever définit la sécurité sociétale comme « la capacité d'une société à persister dans ses caractéristiques essentielles face aux conditions changeantes et face à des menaces probables ou réelles »⁸⁴. Plus que l'État donc, c'est la société qui apparaît, à ses yeux, comme devant faire l'objet d'une sécurisation. Peu à peu ce thème du processus de sécurisation va devenir un élément majeur dans l'analyse de Waever, qui va s'appuyer sur des analyses en termes de discours et sur le rôle du langage dans la construction de la réalité de la menace. Pour le politologue français Didier Bigo, directeur de la revue *Cultures et conflits*,

selon [Waever], un problème devient un problème de sécurité, non quand on constate une augmentation des conflits et des risques attenants pour un État donné,

⁸⁴ Ole Waever, « Societal security. The Concept », in O. Waever, B. Buzan, M. Kelstrup, P. Lemaître (eds), *Identity, Migration and the New Security Agenda in Europe*, Londres, Pinter, 1993. Lire également, O. Waever, « Insécurité, identité: une dialectique sans fin », in Anne-Marie Le Gloannec (dir.), *Entre union et nations. L'État en Europe*, Paris, Presses de sciences po, 1998.

mais quand les agents sociaux l'appellent problème de sécurité afin de pouvoir lui appliquer certaines règles, certaines modalités qu'ils ne pourraient pas appliquer autrement. L'intérêt de l'approche nouvelle de Waever est de bien montrer le rôle clé de la labellisation comme forme de pouvoir symbolique et la capacité de certains acteurs de nommer ainsi certains problèmes de sécurité. Ce faisant les agents transforment la nature du problème et par là les possibilités de le résoudre.⁸⁵

Pour l'école de Copenhague,

la mondialisation contemporaine affecte moins les États qui voient leurs fonctions changer sans que leur souveraineté ne soit mise en cause, que les sociétés, dont l'identité est menacée par tout un ensemble de processus allant des flux migratoires à l'importation massive de biens culturels étrangers en passant par la prise de contrôle de richesses nationales par des intérêts extérieurs et l'intégration dans des entités plus vastes. Exprimé autrement, la notion de sécurité sociétale, synonyme de survie identitaire, renvoie au "nous" qui se reproduit en se distinguant des "autres" : tout ce qui constitue une menace existentielle à la survie de ce "nous", qu'il s'agisse d'une nation, d'une ethnie, d'une communauté religieuse, est potentiellement une question sécuritaire.⁸⁶

Comme le reconnaissent les tenants de l'école de Copenhague, une telle position scientifique n'est pas sans risque quant à la reconduction possible, à travers leurs discours, d'une vision fermée de la communauté en question et d'un repli identitaire. On peut lire ainsi, sous la plume de plusieurs représentants de cette école : « La sécurité sociétale ne peut éviter le risque de légitimer une politique de sécurité privée (non-étatique). Accepter le fait que d'autres voix parlent au nom de la société impliquera toujours une délégitimation de l'État qui "devrait" être le protecteur de la société. Ce fait devient un problème dès lors que quiconque tente de parler en son nom. La proximité avec l'idéologie fasciste est troublante : devrait-on alors déconseiller la mise en œuvre d'une problématique de la sécurité sociétale ? Ne courons-nous pas le risque de légitimer avec ce concept des réactions nationalistes et xénophobes contre l'étranger ou contre l'intégration ? Nous défendons quant à nous notre terme de sécurité sociétale ! Ce peut être un risque, mais il nous semble que c'est un risque que nous devons courir. Ce danger doit s'effacer devant la nécessité d'utiliser le concept de sécurité sociétale pour tenter de comprendre le phénomène qui est en cours »⁸⁷. Ce que le politologue Jeff Huysmans appellera

⁸⁵ Didier Bigo, « L'Europe de la sécurité intérieure : penser autrement la sécurité », in Anne-Marie Le Gloanec, *Entre Union et nation. L'État en Europe*, Paris, Presses de sciences po, 1998, p. 68.

⁸⁶ Dario Batistella, *Théories des relations internationales*, Paris, Presses de sciences po, 2003, p. 450-451.

⁸⁷ O. Waever, B. Buzan, M. Kelstrup, P. Lemaître (eds), *Identity, Migration and the New Security Agenda in Europe*, Londres, Pinter, 1993

le dilemme normatif des études de sécurité. « Comment écrire ou dire la sécurité, s'interroge le chercheur, quand un savoir sécuritaire risque de produire ce que l'on cherche à éviter, et ce que d'aucuns critiquent : la sécurisation de l'immigration, des drogues, etc. »⁸⁸

Le temps des *Critical security studies*

Ce qui se dessine, en creux, dans les travaux initiaux de l'école de Copenhague, et que l'on va retrouver dans les approches critiques de la sécurité qui se développent dans les années 1990, c'est une conception de la sécurité dans laquelle la sécurité et les menaces ne doivent pas se réduire à des réalités objectives qui existeraient en soi et a priori. Elles sont, au contraire, le fruit d'un processus de construction et de transformation sociales. En cela, les analyses critiques et constructivistes développées dans le courant des années 1990 ne vont faire qu'approfondir le mouvement d'élargissement du concept de sécurité à d'autres secteurs, tout en rompant définitivement avec le stato-centrisme. Ces approches critiques de la sécurité, qui demeurent par ailleurs hétérogènes entre elles, vont cependant avoir pour point commun de chercher à désessentialiser la sécurité, certaines mettant l'accent sur la nécessité de prendre en compte les effets de langage dans une telle construction (Ole Waever), d'autres décidant de se focaliser sur la dimension politique de la sécurité (David Campbell⁸⁹, etc.) ou s'inspirant de la théorie critique de l'École de Francfort pour tenter de repenser la sécurité dans une perspective d'émancipation (Ken Booth)⁹⁰.

En France, c'est autour de Didier Bigo et de la revue *Cultures et conflits* que se sont développées les études critiques de sécurité, dans une veine davantage sociologique souvent et en accordant une place centrale aux agents et aux dispositifs sociaux de la sécurité. D. Bigo s'est ainsi attaché à montrer, dès les années 1990, à travers ce qu'il appelle le continuum sécuritaire notamment, l'immixtion de l'« extérieur » dans le champ de la sécurité intérieure, et donc l'interpénétration de la sécurité intérieure et de la sécurité extérieure. Il critique, au passage, l'idée que cette interpénétration ne serait le fait que de l'apparition de nouvelles menaces produites par la « fin des frontières » et le

⁸⁸ Lire, pour une approche critique des travaux de l'école de Copenhague et sur les effets du discours scientifique, Jeff Huysmans, « Dire et écrire la sécurité : le dilemme normatif des études de sécurité », *Cultures et conflits*, n° 31-32, 1998.

⁸⁹ David Campbell, *Writing Security: United States Foreign Policy and the Politics of Identity*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1992.

⁹⁰ Pour des synthèses de ces *critical security studies*, lire Keith Krause et Michael C. Williams, « From Strategy to Security : Foundations of Critical Security Studies », in Keith Krause et Michael C. Williams (eds), *Critical Security Studies : Concepts and Cases*, Londres, University College London Press, 1997 ; et Ken Booth (ed), *Critical Security Studies and World Politics*, Boulder (Co), Lynne Rienner Publishers, 2005. En français, lire Aysel Ceyhan, « Analyser la sécurité : Dillon, Waever, Williams et les autres », *Cultures et conflits*, n° 31-32, 1998

transnationalisme. Il faut, selon lui, tenir compte des acteurs sociaux qui font la sécurité :

La délimitation des domaines de la sécurité intérieure et de la sécurité extérieure est déstabilisée. On évoque le changement de contexte international. On élargit la conception de la sécurité pour en tenir compte. On évoque la globalisation économique avec sans doute plus de crédibilité. Inversement, on parle de la construction du consensus par les médias et du complot américain. Mais s'il y a stratégisation de la sécurité intérieure et si celle-ci devient chaque jour plus prégnante ce n'est pas parce qu'elle correspond à la réalité, à la volonté de l'opinion publique ou à un complot des "gros". C'est parce qu'elle s'impose comme "programme de vérité" sur la sécurité. L'interpénétration de la sécurité intérieure et de la sécurité extérieure ne correspond en rien à une augmentation des menaces à l'époque contemporaine : elle est un abaissement du seuil d'acceptabilité de l'autre, une forme d'insécurisation du quotidien par les professionnels de la sécurité et une montée en force des logiques d'action policière. A cet égard, on constate un double mouvement. Qu'il s'agisse de l'agression soviétique ou de l'incivilité des enfants, certains imaginent un même programme de sécurité, les mêmes solutions coercitives et une militarisation du sociétal. Cependant, ils ont beau proclamer que les périls augmentent, que des solutions énergiques doivent s'appliquer, que les militaires peuvent et doivent y participer, en pratique, il s'agit davantage de policierisation du militaire. Ce sont les militaires qui, en Bosnie, effectuent des opérations de police internationale et demandent conseil aux gendarmes pour maintenir l'ordre sans "dégénérer dans la guerre". Les échauffourées des banlieues deviennent terrain d'entraînement pour les crises internationales, les moyens mis en œuvre à l'intérieur comme à l'extérieur sont conçus, à l'échelle européenne, comme des techniques proactives de polices.⁹¹

Si la démarche adoptée dans le cadre de l'ensemble de ces travaux critiques accorde une grande place à la dimension réflexive, la dimension empirique n'est pas pour autant abandonnée, malgré le caractère inégal de ces productions. A cet égard, l'épisode de la guerre froide ou la question du terrorisme aujourd'hui offrent de multiples cas d'étude, comme autant de manière de déconstruire les fondements du paradigme réaliste en relations internationales. S'agissant de la Guerre froide, la course aux armements qui s'y est déroulée n'aurait en rien contribué au renforcement de la sécurité des États, bien au contraire, puisqu'elle a abouti à élever les capacités destructrices des États dans des proportions inégalées à l'époque. De même, un second constat qui pourrait caractériser ces travaux repose sur le fait que, au quotidien, les peuples et les sociétés ont moins à craindre des forces armées d'un État voisin que des mauvaises conditions économiques et sociales de vie, de problèmes sanitaires ou de conflits internes. Dès lors, ce qui ressort de nombre de ces analyses critiques de la sécurité, à partir des années 1990, c'est l'affirmation de l'« individu » comme enjeu de la sécurité, bien plus peut-être que l'État ou encore la société.

De la sécurité de l'État à la sécurité humaine, ou la redéfinition des communautés de référence

⁹¹ D. Bigo, « L'Europe de la sécurité intérieure », *op. cit.*, p. 84-85.

L'une des conséquences politiques du raisonnement développé par certaines des analyses critiques de la sécurité conduit ainsi à vouloir transcender les communautés politiques étatiques. Une tentative de dépasser l'État-nation au profit d'une communauté de référence plus vaste, laissant entendre, potentiellement, que c'est au niveau de la communauté humaine mondiale que doit se poser et se régler la question de la sécurité.

Ces discours théoriques, ainsi que les réalités sociales et politiques qu'ils entendent saisir, rendent alors le champ libre, à l'échelle internationale, à l'émergence et à la popularisation de concepts de sécurité que l'on voudrait davantage pratique et en prise avec les besoins des individus. C'est dans ce contexte que se développe le concept de sécurité humaine. On le trouvera défini, notamment, dans le *Rapport de la commission sur la sécurité humaine*, réuni dans le cadre de l'Organisation des Nations unies. Les auteurs, sous la direction de Sadako Ogata et du Prix Nobel d'économie, Amartya Sen, appellent la communauté internationale à se doter d'un nouveau paradigme de la sécurité. Un nouveau paradigme qui romprait avec la définition de la sécurité issue du XVII^e siècle. Pour les rédacteurs, « la notion de sécurité humaine traite de la sauvegarde et de l'élargissement des libertés civiles essentielles. Il s'agit à la fois de protéger les gens contre les menaces aiguës qui pèsent sur leur sort et de leur donner les moyens de prendre leur destin en main. » (p. 10). « La sécurité humaine complète la sécurité de l'État, contribue à l'exercice des droits de l'homme et renforce le développement humain. Elle cherche à protéger les citoyens contre un vaste ensemble de périls pour l'individu et pour la collectivité. » (p. 15). « La sécurité humaine élargit la notion étroite de sécurité des frontières, pour englober la sécurité des habitants et des communautés dans les frontières et au-delà. L'idée est d'assurer la sécurité du citoyen, et non pas simplement de protéger les territoires contre toute agression extérieure. » (p. 22)⁹².

En mêlant tout à la fois sécurité économique, sociale, sanitaire, alimentaire, personnelle, environnementale, politique, ce concept se veut global. Et c'est là toute la complexité du rapport entre la sécurité de l'État et la sécurité de l'individu – rapport que le philosophe Marc Crépon tente de réfléchir et d'articuler dans un travail récent, afin d'« en affranchir la compréhension de tout repli possible sur la sûreté de l'État »⁹³. A bien des égards, en effet, cette sécurité de l'individu semble inséparable de l'État – positivement et négativement.

Considérer l'« individu » comme unité de base du concept de sécurité, c'est cependant ouvrir la voie au déclasserement de l'État comme communauté de référence, et ce au profit d'une communauté globale s'étendant par-delà les

⁹² Pour la version française, *Rapport de la commission sur la sécurité humaine*, Paris, Presses de sciences po, 2003.

⁹³ Marc Crépon, *La Culture de la peur. 1. Démocratie, identité, sécurité*, Paris, Galilée, coll. « La philosophie en effet », 2008, p. 58.

frontières de l'État. Or, dans cette logique, dès lors que l'on fait de la sécurité de l'individu l'enjeu central, il est également possible de poser que l'État lui-même, l'État auquel appartient l'individu, celui dont il est le ressortissant, ou non d'ailleurs, puisse apparaître comme une menace potentielle pour la sécurité de l'individu. D'où ce rappel de Marc Crépon : « De la sécurité, il faudra toujours commencer par rappeler, de façon principielle, que dans l'histoire institutionnelle des régimes démocratiques et plus encore non démocratiques, elle constitue d'abord et simultanément le monopole et l'objectif affiché par les appareils répressifs d'État. »⁹⁴.

Dès lors, si, en théorie, et comme le suggère la Commission sur la sécurité humaine des Nations unies dans son rapport, sécurité humaine et sécurité de l'État auraient vocation à être complémentaires, on constate néanmoins, qu'en pratique, elles se révèlent bien souvent en concurrence. C'est ce que semble attester la nature des discours sécuritaires produits à la suite des attentats du 11 septembre 2001 aux États-Unis. La réponse discursive et politique apportée à ces attaques a ainsi réactivé les schèmes réalistes traditionnels (État, territoire, frontière, identité) et a marqué un retour à la *hard security*. En territorialisant et en militarisant leur réponse à travers la notion de « guerre au terrorisme », les autorités états-uniennes et nombre d'analystes imposaient l'État comme sujet unique de la sécurité, et suggéraient ainsi que cet acteur demeurait le lieu central depuis lequel devait se définir et s'organiser la sécurité.

Robert Chaouad

Léviathan, la sécurité et le monde liquide

⁹⁴ M. Crépon, *ibid*, p. 49.

Dominique Weber
Professeur de Khâgne « Lettres et Sciences sociales » (Lycée Lakanal, Sceaux)

Le modèle politique construit par Thomas Hobbes au XVII^e siècle constitue-t-il une sorte de préfiguration des théories et des dispositifs sécuritaires qui, à en croire de nombreux observateurs de la vie politique⁹⁵, ont progressivement envahi – depuis environ le début des années 2000, et désormais de façon uniforme – aussi bien les débats idéologiques que les pratiques politiques effectivement appliquées dans l’ensemble des sociétés démocratiques occidentales contemporaines ? Ou même, selon une perspective un peu différente, faut-il considérer que ce modèle fournit – comme par anticipation, pour ainsi dire – la matrice adéquate du concept de « sécurité humaine » élaboré par la Commission sur la sécurité humaine (SCO) créée en janvier 2001 à l’initiative du gouvernement japonais, en réponse à l’appel lancé en 2000 lors du Sommet du Millénaire par Kofi Annan, alors Secrétaire général des Nations Unies⁹⁶ ?

En vérité rien n’est moins sûr, et il peut être intéressant, pour ajuster correctement notre compréhension de Hobbes, de suivre comme fil conducteur de l’analyse l’interprétation de la pensée hobbesienne proposée récemment par Michaël Foessel dans son livre *État de vigilance. Critique de la banalité sécuritaire* : « Même chez le penseur que l’on peut croire le plus proche des thèses ‘sécuritaires’ (à savoir Hobbes) », écrit fortement l’auteur, « la sécurité apparaît plus comme un préalable que comme une finalité »⁹⁷. Avant de préciser plus en détail certains éléments internes à la pensée de Hobbes permettant d’éclairer et de justifier une telle affirmation, qu’il nous soit permis d’abord de nous appuyer sur une thèse de Michel Foucault qui pourra nous aider à problématiser les hypothèses de lecture et d’interprétation de la pensée de Hobbes qui seront ici les nôtres.

⁹⁵ Le lecteur consultera avec un très grand profit le livre récent important de Michaël Foessel, *État de vigilance. Critique de la banalité sécuritaire*, Lormont, Le Bord de l’Eau Éditions, 2010. Il pourra aussi se reporter, par exemple, aux travaux de Marc Crépon, *La Culture de la peur*, Paris, Galilée, 2008, t. 1 (*Démocratie, identité, sécurité*) et 2010, t. 2 (*La Guerre des civilisations*).

⁹⁶ *La Sécurité humaine maintenant. Rapport de la Commission sur la sécurité humaine*, trad. fr. Fauvette Vanderschoot, Paris, Presses de Sciences Po, 2003. À l’origine, cette Commission était présidée par Sadako Ogata, ancienne Haute-Commissaire des Nations Unies pour les réfugiés, et Amartya Sen, Prix Nobel d’économie en 1998 ; elle se composait de dix autres membres, dont Bronislaw Geremek, ancien Ministre des Affaires étrangères de Pologne, Sonia Picado Sotela, Présidente du Conseil des directeurs de l’Institut inter-américain des droits humains, Surin Pitsuwan, député et ancien Ministre des Affaires étrangères de Thaïlande, Peter Sutherland, ancien Directeur-général du GATT et de l’Organisation mondiale du commerce, et Albert Tevoedjire, Représentant spécial du Secrétaire général des Nations Unies pour la Côte d’Ivoire.

⁹⁷ *État de vigilance. Critique de la banalité sécuritaire*, op. cit., p. 64. L’auteur constitue cette idée en thèse, au-delà même du commentaire de la philosophie politique de Hobbes : « Mais, pour en rester au registre de l’élémentaire, il n’est pas inutile de rappeler que la sécurité est le préalable de la démocratie, pas son horizon » (p. 120).

On se rappelle peut-être que Foucault s'est proposé d'étudier la mise en place, à partir du XVIII^e siècle, d'une technologie nouvelle de pouvoir, distincte selon lui aussi bien de celle à l'œuvre dans les sociétés de souveraineté que de celle à l'œuvre dans les sociétés de discipline, technologie qui prend pour objet propre la société déterminée de manière spécifique comme une « population » qu'il s'agit, à partir de la connaissance la plus précise possible de ses régularités, de préserver des menaces (naturelles ou humaines), tout en tentant d'organiser le plus efficacement en elle la libre circulation des personnes et des biens. Or, à suivre Foucault, la « population » ainsi constituée n'est plus d'abord et avant tout formée de sujets de droit (problème de la souveraineté) ou de corps distingués par leurs performances (problème de la discipline) : elle se définit bien plutôt par les menaces qui la visent et les risques qu'elle encourt. D'où l'introduction d'un problème nouveau de la « sécurité ». Dans les sociétés de contrôle de la population, l'espace n'est en effet plus conçu comme l'organisation d'un territoire (problème de la souveraineté) ou comme l'organisation de milieux d'enfermement (problème de la discipline) ; il se conçoit plutôt comme un espace-temps qu'il faut composer au mieux, selon une estimation adéquate des probabilités, afin de conjurer les effets potentiellement destructeurs de « ce qui peut se passer » :

Disons pour résumer tout cela que, alors que la souveraineté capitalise un territoire, posant le problème majeur du siège du gouvernement, alors que la discipline architecture un espace et se pose comme problème essentiel une distribution hiérarchique et fonctionnelle des éléments, la sécurité va essayer d'aménager un milieu en fonction d'événements ou de séries d'événements ou d'éléments possibles, séries qu'il va falloir régulariser dans un cadre multivalent et transformable. L'espace propre à la sécurité renvoie donc à une série d'événements possibles, il renvoie au temporel et à l'aléatoire, un temporel et un aléatoire qu'il va falloir inscrire dans un espace donné⁹⁸.

Si ces analyses sont exactes et que le concept de sécurité, attaché de manière spécifique et indissociable à celui de population, renvoie à l'idée d'une organisation spatio-temporelle de l'anticipation permanente se situant, afin de les gérer au mieux et de conjurer les menaces qu'elles peuvent représenter, au point où « les choses vont se produire, qu'elles soient souhaitables ou qu'elles ne le soient pas »⁹⁹, alors Hobbes, penseur des sociétés de souveraineté, n'est pas un penseur de la population et de la sécurité. Pourquoi ? Car il ne s'agit aucunement pour Hobbes de penser des dispositifs de sécurité dont la logique est nécessairement « centrifuge », intégrant sans cesse de nouveaux éléments dans les séries ouvertes des événements possibles à prendre en compte (« la

⁹⁸ Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France, 1977-1978*, Michel Senellart (éd.), Paris, Gallimard/Seuil, 2004, Leçon du 11 janvier 1978, p. 21-22.

⁹⁹ *Ibid.*, Leçon du 18 janvier 1978, p. 48.

production, la psychologie, les comportements, les manières de faire des producteurs, des acheteurs, des consommateurs, des importateurs, des exportateurs, [du marché mondial »)¹⁰⁰. Le but et la fonction des sociétés de souveraineté ne sont pas de « gérer la vie » selon une technologie politique du gouvernement des populations qui cherche, au moins tendanciellement, à prendre sur elle tous les prédicats de l'omniscient ; ils sont seulement, comme l'indique Gilles Deleuze commentant les thèses foucaaldiennes, de pouvoir, en dernière instance, « décider de la mort » suivant la codification légale du permis et du défendu¹⁰¹.

Une fin, un bien, un moyen.

On sait que le problème politique, tel qu'il est articulé par Hobbes, consiste à penser les conditions d'une sortie effective et durable hors de l'état de pure nature, c'est-à-dire de cet état fictionnel de désinstitution politico-juridique complète qui, selon Hobbes, se caractérise nécessairement et structurellement par une guerre de tous contre tous ou de chacun contre chacun destructrice de l'humanité. L'établissement, à travers le dispositif de l'édification d'un pouvoir politique souverain absolu, d'un état de sécurité commune et réciproque entre les hommes est ainsi sans conteste aux yeux de Hobbes la finalité politique essentielle : « La fin [*end*] pour laquelle un homme abandonne le droit de se protéger et de se défendre par sa puissance propre et pour laquelle il s'en dessaisit au profit d'un autre ou des autres, est la sécurité [*security*] qu'il attend par ce moyen d'être protégé et défendu par ceux au profit de qui il se dessaisit ainsi de ce droit. Et un homme peut compter qu'il est dans l'état de sécurité [*the estate of security*] lorsqu'il peut prévoir qu'aucune violence ne lui sera faite, dont l'auteur ne serait empêché par le pouvoir de ce souverain à qui les hommes se sont tous assujettis. Et, en l'absence de cette sécurité [*without that security*], il n'y a aucune raison pour qu'un homme se prive de ses propres avantages et fasse de lui-même une proie pour les autres »¹⁰². L'« état de sécurité », finalité fondamentale de la politique, passe donc par l'établissement d'une instance souveraine, unique, commune, de pouvoir absolu disposant de manière propre et exclusive du droit ultime de punir¹⁰³, donc du droit de mort¹⁰⁴.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 46.

¹⁰¹ Gilles Deleuze, « Post-scriptum sur les sociétés de contrôle » (1990), dans *Pourparlers, 1972-1990*, Paris, Éd. de Minuit, 1990, p. 240.

¹⁰² *The Elements of law natural and politic* (1640) – abr. : *EL* –, II, I, 5, Ferdinand Tönnies (éd.), Londres, Simpkin, Marshall & Co., 1889, réimpression Londres, Frank Cass & Co., 1969, p. 110.

¹⁰³ *EL*, II, I, 19 (p. 117).

¹⁰⁴ Michel Foucault, *La Volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976, p. 175 *sqq.*

Mais l'établissement d'un tel « état de sécurité » n'est aucunement selon Hobbes une fin politique en soi ou un bien suprême valant par et pour lui-même : en réalité, c'est ce que permet de viser et de réaliser l'état de sécurité qui est pour Hobbes l'essentiel, à savoir l'instauration d'une situation dans laquelle les hommes peuvent poursuivre, tous et chacun, leurs désirs de la manière la plus adéquate possible. Les hommes ne souhaitent pas la préservation de la vie pour la préservation de la vie ; en revanche, ils peuvent calculer qu'il est bon pour eux de souhaiter d'abord et d'instaurer adéquatement ensuite les conditions politiques de cette préservation afin de garantir au mieux la possibilité de courir de désir en désir. À l'appui de cette assertion, et en complément des divers arguments rappelés par Michaël Fœssel dans le livre mentionné ci-dessus¹⁰⁵, deux idées fondamentales de Hobbes méritent d'être soigneusement restituées.

1/ Dans la pensée de Hobbes, le pouvoir souverain ne saurait être assujéti aux lois qu'il édicte : en d'autres termes, il est nécessairement « *legibus solutus* »¹⁰⁶. Il est toutefois une loi à laquelle le souverain doit se plier impérativement, celle d'assurer le « salut du peuple ». Hobbes, se réappropriant ici une formule cicéronienne¹⁰⁷ (extrêmement courante et commune dans les traités politiques de l'époque¹⁰⁸), la réinterprète toutefois totalement. Les termes de « salut » et de « peuple » ne sont en effet acceptables pour Hobbes que sous réserve de ne pas les entendre en leur sens ordinaire. Hobbes distingue ainsi soigneusement l'idée de multitude et l'idée de peuple¹⁰⁹. Pour Hobbes, ce n'est pas le peuple qui fait le pouvoir souverain, mais c'est au contraire le pouvoir souverain qui institue le peuple : le peuple n'a pas d'existence avant et en dehors du pouvoir souverain ; c'est la personnalité du pouvoir souverain qui porte et instaure le peuple. On est donc ici très loin de la distinction opérée par Cicéron entre la multitude et le peuple, qui repose sur l'idée d'une association contractuelle comme essentielle à la définition du peuple¹¹⁰ : chez Cicéron, l'instituant fait

¹⁰⁵ *État de vigilance. Critique de la banalité sécuritaire, op. cit.*, p. 27-31, p. 64-77.

¹⁰⁶ *EL*, II, I, 12 (p. 113).

¹⁰⁷ Cicéron, *De legibus*, III, III, 8, trad. fr. Georges de Plinval, Paris, Les Belles Lettres, 1959, p. 85, où la maxime fait référence aux fonctions des consuls idéaux : « [...] *ollis salus populi suprema lex esto* », « [...] que pour eux le salut du peuple soit la loi suprême ».

¹⁰⁸ John Wiedhofft Gough, *L'Idée de loi fondamentale dans l'Histoire constitutionnelle anglaise* (1955), trad. fr. Charles Griou, Paris, PUF, 1992, p. 110.

¹⁰⁹ *De Cive* (1642¹, 1647², version latine) – abr. : *DCi* –, VI, 1, Rem., Howard Warrender (éd.), Oxford, Clarendon Press, 1983, p. 136-137 / trad. fr. Philippe Crignon, Paris, GF-Flammarion, 2010, p. 166-168 ; *DCi*, XII, 8 (p. 190 / p. 247-248).

¹¹⁰ Cicéron, *De re publica*, I, XXV, 39, trad. fr. Esther Bréguet, Paris, Gallimard, 1994, p. 35 : « [...] la république, c'est la chose du peuple ; mais un peuple n'est pas un rassemblement quelconque de gens réunis n'importe comment ; c'est le rassemblement d'une multitude d'individus, qui se sont associés en vertu d'un accord sur le droit et d'une communauté d'intérêts ».

l'institué ; chez Hobbes, c'est au contraire l'institué qui fait l'instituant. Faire le salut du peuple, c'est donc en réalité faire le salut du pouvoir souverain lui-même. Mais de quelle nature est ce salut ? Pour Hobbes, il existe deux types de salut, suivant que l'on est délivré de tel mal particulier ou, « absolument », de tous les maux. Il y a bien en effet pour Hobbes un « salut absolu »¹¹¹ : ce sont toutes les « joies de la vie éternelle » que promet, dans le contexte chrétien, l'Écriture sainte aux élus. Mais il appartient entièrement à l'art politique divin, et à lui seul, de le procurer, Dieu, par grâce, protégeant alors les élus de tous les maux, y compris de la mort elle-même¹¹². Les républiques civiles, correctement pensées et construites, permettent quant à elles un salut uniquement relatif : elles protègent du risque de mort violente que peut infliger autrui. En d'autres termes, le « salut absolu » pas plus du reste que la damnation absolue ne sauraient aucunement appartenir au pouvoir d'État. Du salut, comme le montre par exemple le *De Cive*, le pouvoir souverain n'est cependant pas exclu. Si l'on examine de près les textes explicitant ce qu'il convient d'entendre par le mot de « salut », on se rend compte en effet que le salut tel que Hobbes le pense réside dans une inversion de l'état de nature. Dans le *De Cive*, la démonstration a pour point de départ l'analyse de la formule « *salus populi suprema lex* », montrant que la considération du salut du peuple est, à la fois, une loi de nature que le souverain doit respecter et une pratique en laquelle il trouve le premier son compte¹¹³. Mais l'argumentation de Hobbes ne s'arrête pas là. L'État correctement gouverné conduit au salut, c'est-à-dire à tout ce qui s'oppose à l'état de pure nature :

Les commodités des citoyens, qui concernent uniquement cette vie-ci, peuvent se répartir en quatre genres : le premier est qu'ils bénéficient d'une défense contre des ennemis extérieurs ; le deuxième, que la paix intérieure est préservée ; le troisième, qu'ils s'enrichissent autant que cela est compatible avec la sécurité publique ; le quatrième, qu'ils jouissent d'une liberté inoffensive¹¹⁴.

C'est que, précise encore Hobbes, « par *salut*, il ne faut pas entendre la seule préservation de la vie, quelle qu'elle soit, mais une vie heureuse autant qu'il se peut. Car c'est dans ce but que les hommes se sont volontairement réunis à l'intérieur d'États institués, afin de pouvoir vivre aussi agréablement que la condition humaine le permet »¹¹⁵. Dans le *Behemoth*, Hobbes défendra même

¹¹¹ *Leviathan* (1651, version anglaise) – abr. : *Lev.* –, XXXVIII, Crawford Brough Macpherson (éd.), Harmondsworth, Pelican Books, 1968, p. 491 / trad. fr. François Tricaud, Paris, Sirey, 1971, p. 485 : « [...] *Salvation absolute* ».

¹¹² *Lev.*, XXXVIII (p. 490 / p. 484).

¹¹³ *DCi*, XIII, 2 (p. 195 / p. 255-256).

¹¹⁴ *DCi*, XIII, 6 (p. 197 / p. 257-258).

¹¹⁵ *DCi*, XIII, 4 (p. 196 / p. 256) : « *Per salutem autem intelligi debet non sola vitae qualitercunque conseruatio, sed quatenus fieri potest vita beata. Nam eo fine homines in ciuitates instituti* ».

l'idée que la seule « loi fondamentale » (*fundamental law*) pour le souverain est « le *salus populi* », c'est-à-dire la « sécurité » (*safety*) et le « bien-être » (*well-being*) de son peuple¹¹⁶ ; c'est là la raison pour laquelle l'impératif du *salus populi* est, à lui seul, ce qui rend légales les actions du souverain¹¹⁷. Concluons : si Hobbes avait eu pour unique souci de justifier la sécurité que doit permettre la toute-puissance de l'État sans se préoccuper des conséquences d'une telle doctrine, il eût été peu compréhensible qu'il prît la peine d'indiquer ce qu'est une « bonne loi » en en ressaisissant la nature dans la maxime cicéronienne du *salus populi*¹¹⁸. En réalité, c'est parce que l'absolutisme du pouvoir souverain ne se justifie que par la visée du contrat politique, qu'il est nécessaire pour Hobbes de préciser comment un tel pouvoir souverain se trouve dans une position de subordination vis-à-vis de la loi de nature et se démarque ainsi de toute tyrannie. Quant à l'état de sécurité que le pouvoir d'État doit établir, il ne doit être qu'un moyen au service du bien-être¹¹⁹. Mais, en ce sens, il serait peut-être hasardeux de faire du concept hobbesien de sécurité une sorte de préfiguration du concept onusien de « sécurité humaine ». Selon Amartya Sen, le mérite du concept de « sécurité humaine » serait de pouvoir surmonter le caractère formel et abstrait des droits subjectifs : permettant de désigner de manière réaliste le minimum exigible en matière de dignité de la personne humaine, il réunit sous un seul et même terme tout ce qui est politiquement souhaitable¹²⁰. La pensée hobbesienne du *salus populi* et du bien-être montre que la sécurité ne saurait saturer, à elle seule, l'horizon du politique.

sponte coiere, vt possent, quantum conditio fert humana, iucundissimè viuere ». Voir également *EL*, II, IX, 1 (p. 179) ; *Lev.*, XXX (p. 376 / p. 357).

¹¹⁶ *Behemoth* (v. 1666-1668), II, dans *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury* – abr. : *EW* –, Sir William Molesworth (éd.), Londres, John Bohn, 1839-1845, rééd. photostatique Darmstadt, Scientia Verlag Aalen, 1966, t. VI, p. 249 / trad. fr. Luc Borot, *Œuvres*, Paris, Vrin, 1990, t. IX, p. 107.

¹¹⁷ *B*, II (*EW*, VI, p. 298 / p. 147-148).

¹¹⁸ *Lev.*, XXX (p. 388 / p. 370).

¹¹⁹ En ce sens, voir déjà l'interprétation d'Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung* (1819¹, 1844²), IV, § 62, dans *Sämtliche Werke*, Wolfgang Frhr. Von Löhneysen (éd.), Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1986, t. 1, p. 472 / *Le Monde comme volonté et comme représentation*, trad. fr. Auguste Burdeau revue par Richard Roos, Paris, PUF, 1966¹, 1998¹⁵, p. 435 : « Ce n'est donc pas du tout l'égoïsme que vise l'État, mais seulement les conséquences funestes de l'égoïsme ; car, grâce à la multiplicité des individus, qui tous sont égoïstes, il peut surgir de telles conséquences, et chacun est exposé à en souffrir dans son bien-être [*Wohlsein*] ; c'est ce bien-être [*Wohlsein*] que l'État a en vue. Aussi Aristote dit-il déjà : Τέλος μὲν οὖν πᾶσι κατὰ φύσιν εὖ διατμόνως καὶ καλῶς [= *Les Politiques*, III, 9, 1280 b 39]. Hobbes aussi a expliqué de même, dans une analyse exacte et excellente, que là est l'origine, et là est le but, de tout État ; et c'est d'ailleurs ce que montre également le vieux principe de tout ordre public : *Salus publica prima lex esto* ».

¹²⁰ Amartya Sen, « Le développement, les droits et la sécurité humaine », dans *La Sécurité humaine maintenant*, *op. cit.*

2/ Il convient toutefois de ne pas se tromper au sujet de la signification du bien-être. Et, ici, il est nécessaire de faire droit à une deuxième idée fondamentale de la philosophie hobbesienne. Hobbes récuse, de façon constante dans toute son œuvre, l'idée de bien suprême¹²¹. De cette récusation, il convient de tirer toutes les conclusions qui s'imposent nettement : on voit très mal comment la préservation de soi et la sécurité pourraient en quelque façon que ce soit constituer pour Hobbes quelque chose comme un *summum bonum*. Bien sûr, le philosophe ne déprécie certes pas le souci de la conservation, il en fait même « le premier des biens »¹²², mais c'est au sens où la conservation de la vie peut être la condition *sine qua non* de la poursuite du désir. Pour Hobbes, la préservation de soi n'est en aucun cas un bien suprême et n'est donc pas valorisée à ce titre. Il faut d'ailleurs souligner que, selon Hobbes, le désir de continuer à vivre peut fort bien ne pas l'emporter sur le désir de mourir. En certaines circonstances, pour préserver leur honneur, des jeunes filles peuvent, par exemple, parfaitement dédaigner la vie au point de se pendre¹²³. Cela signifie qu'un désir plus fort que le désir de vivre l'a emporté dans la délibération qui conduit ces jeunes filles à se tuer. Dans le *Dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England*, Hobbes indique certes que le « félon de soi » (*felo de se*), c'est-à-dire celui qui tente volontairement à sa propre vie ou qui commet un acte illégal et malveillant dont la conséquence est sa propre mort, n'est pas « sain d'esprit » (*compos mentis*) :

Je ne conçois pas comment un homme peut éprouver *animum felleum*, assez de malveillance à son propre égard pour se faire volontairement du mal, et encore bien moins se donner la mort ; car par nature et par nécessité l'intention de tout homme vise quelque chose qui est bon pour lui et tend à sa préservation. Et par conséquent, à mon avis, s'il se donne la mort, il est à présumer qu'il n'est pas sain d'esprit, et que par quelque tourment ou terreur

¹²¹ Voir, par exemple, *EL*, I, VII, 6-7 (p. 30).

¹²² *De Homine* (1658) – abr. : *DHo* –, XI, 6, dans *Thomae Hobbes Malmesburiensis Opera philosophica quae latine scripsit omnia in unum corpus nunc primum collecta* – abr. : *OL* –, Sir William Molesworth (éd.), Londres, John Bohn, 1839-1845, rééd. photostatique Darmstadt, Scientia Verlag Aalen, 1966, t. II, p. 98. Quant à la mort, elle est le « terrible ennemi de la nature » (*that terrible enemy of nature*) : *EL*, I, XIV, 6 (p. 71). Avec la « convoitise naturelle » (*cupiditatis naturalis*), qui pousse à désirer d'avoir en propre l'usage de toutes les choses que la nature a données aux hommes en commun, s'efforcer autant qu'il est possible d'« éviter la mort violente » (*mortem violentam euitare*), « le plus grand mal de la nature » (*summum naturae malum*), est l'un des deux principes de la « nature humaine » qui ne sauraient être contredits (*duo certissima naturae humanae postulata*) : *DCI*, Ép. déd. (p. 75 / p. 78).

¹²³ *Lev.*, VIII (p. 142-143 / p. 73). Hobbes emprunte cet exemple à Plutarque, *Les Vertus des femmes*, « Les Milésiennes », et à Aulu-Gelle, *Les Nuits attiques*, XV, 10.

intérieure de quelque chose de pire que la mort [*worse than death*] il est hors de lui¹²⁴.

Mais, dans le *De Cive*, Hobbes remarque que « rien ne provoque davantage la querelle et le conflit que tous les signes de haine et de mépris – de sorte que la plupart des hommes préfèrent renoncer à la vie et *a fortiori* à la paix plutôt que de subir une offense »¹²⁵. La mort n'apparaît donc pas toujours comme le pire des maux. Dans le *De Homine*, Hobbes précise encore que « les chagrins de l'existence, si l'on n'en voit pas la fin prochaine, peuvent être capables de faire figurer la mort parmi les biens »¹²⁶. Les peurs engendrées par la vie sont parfois plus redoutables que la mort elle-même. À cette présentation, on objectera la définition hobbesienne du droit de nature comme « liberté qu'a chacun d'user comme il le veut de son pouvoir propre, pour la préservation de sa propre nature, autrement dit de sa propre vie [*for the preservation of his own Nature ; that is to say, of his own Life*], et en conséquence de faire tout ce qu'il considérera, selon son jugement et sa raison propres, comme le moyen le mieux adapté à cette fin »¹²⁷. Mais il faut souligner que chez Hobbes le droit naturel fait l'objet d'une déduction. Pour qu'elle appartienne au droit naturel, il faut que la fin, à savoir la préservation de soi, soit jugée non déraisonnable. Or, si l'aversion pour la mort est nécessairement présente dans cette bataille psychique qu'est la délibération, elle n'est pas nécessairement toujours victorieuse. Et il ne suffit même pas de placer un homme dans la situation fictive de la guerre de chacun contre chacun pour que la victoire du désir de vivre devienne absolument nécessaire, car il existe des immodérés dans l'état de nature¹²⁸. Concluons : la sécurité est sans conteste une fin ; sans conteste, elle est aussi un bien ; mais en aucun cas elle ne saurait être considérée comme une fin suprême et un souverain bien. La survie n'est pas le but ultime, mais seulement la condition à réaliser pour rester dans la course des désirs. Lorsqu'il arrive à Hobbes de privilégier l'aversion pour la mort, le philosophe propose un calcul : puisque les hommes veulent nécessairement la félicité, ils ne sont pas déraisonnables quand

¹²⁴ *A Dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England* (texte rédigé en 1664, publié pour la première fois de façon posthume en 1681 à Londres chez William Crooke), IV, dans *Writings on Common Law and Hereditary Right*, Alan Cromartie et Quentin Skinner (éd.), Oxford, Clarendon Press, 2005, p. 85 / trad. fr. Lucien et Paulette Carrive, *Œuvres*, Paris, Vrin, 1990, t. X, p. 115.

¹²⁵ *DCi*, III, 12 (p. 113 / p. 130).

¹²⁶ *DHo*, XI, 6 (OL, II, p. 98).

¹²⁷ *Lev.*, XIV (p. 189 / p. 128).

¹²⁸ Sur ce point, il convient peut-être dès lors de nuancer l'appréciation de Michaël Föessel lorsque, commentant « l'identification que, le premier, [Hobbes] opère entre désir de sécurité et droit naturel », il écrit que « la sécurité ne figure donc pas un droit parmi d'autres, encore moins initialement un droit politique, elle est le droit naturel de l'homme parce qu'elle est une exigence ancrée dans sa nature d'être vivant » : *État de vigilance. Critique de la banalité sécuritaire*, op. cit., respectivement p. 99.

ils songent à éviter ce qui la rend impossible. S'ils le font, ils posent le principe qui permet ensuite de reconstruire un droit et une morale. Ces derniers ne s'occupent ni d'un bien suprême, ni de ce qui constitue pour quelqu'un, à un moment de son existence, un bien supérieur à la vie ; ils se contentent de rappeler à chacun que la préservation de soi est condition de la félicité.

Une anthropologie de la peur ?

Le désir de sécurité, dira-t-on toutefois, doit pourtant se définir comme un fait proprement naturel, car la peur des autres dans l'état de pur nature, où règne nécessairement une situation de « défiance perpétuelle »¹²⁹, est à ce point généralisée que c'est elle qui commande la plupart de nos actes. La proposition anthropologique fondamentale de Hobbes n'est-elle pas que « la passion sur laquelle il convient de compter, c'est la peur »¹³⁰ ? Mais Hobbes le dit tout aussi explicitement : la peur n'est pas la seule passion qui pousse les hommes à vouloir sortir de l'état de guerre ; il y a aussi, et de façon tout aussi fondamentale, « le désir des choses nécessaires à une vie agréable » et « l'espoir de les obtenir par leur industrie »¹³¹. L'une des accusations que Hobbes porte contre l'état de nature est qu'il menace la culture : « Pas de connaissances de la face de la terre ; pas de computation du temps ; pas d'arts ; pas de lettres ; pas de société »¹³². Inversement, Hobbes considère le désir de culture comme l'un des facteurs qui inspirent l'instauration de Léviathan : la culture requiert loisir et confort ; ceux-ci nécessitent la paix et la sécurité, lesquelles exigent la soumission à l'État : « Le désir du savoir et des arts pacifiques incline les hommes à obéir à un pouvoir commun ; car un tel désir implique le désir de loisirs, et par conséquent de la protection dispensée par quelque autre pouvoir que celui dont on dispose personnellement »¹³³. Ce point est décisif, car il invite à ne pas simplifier sommairement la complexité de l'anthropologie hobbesienne.

Ainsi, est-il légitime de dire que l'homme de Hobbes serait un homme parfaitement dénué de toute générosité et de toute magnanimité ? À bien des égards, selon Hobbes, un recours à la foi en la grandeur des choses humaines peut au contraire s'avérer nécessaire pour vaincre certains périls et soulever certaines montagnes. Cette foi est générée chez certains individus – Sidney Godolphin, par exemple¹³⁴ – par un type particulier d'orgueil : non pas celui qui

¹²⁹ *EL*, I, XIV, 11 (p. 73).

¹³⁰ *Lev.*, XIV (p. 200 / p. 140) : « *The Passion to be reckoned upon, is Fear* ».

¹³¹ *Lev.*, XIII (p. 188 / p. 127).

¹³² *Lev.*, XIII (p. 186 / p. 124).

¹³³ *Lev.*, XI (p. 162 / p. 97).

¹³⁴ *Lev.*, Ép. déd. (p. 75 / p. 1) ; *Lev.*, « *A Review, and Conclusion* » (p. 718 / p. 714) ; *Vita Carmine Expressa, Authore Seipso* (autobiographie en vers rédigée en 1673, publiée pour la première fois

pousse les hommes à se mettre à la place de Dieu¹³⁵, mais celui qui les pousse à l'imiter¹³⁶, pourrait-on dire en termes augustinien. Cette forme de l'orgueil moralisé, comme le dit Michael Oakeshott¹³⁷, est la magnanimité, dont la motivation essentielle est la peur de déchoir à ses propres yeux¹³⁸. Un homme magnanime s'abstiendra en effet de faire du tort aux autres, non par crainte des représailles, mais parce qu'une telle attitude serait indigne de l'image qu'il a de lui-même. Au chapitre XV du *Leviathan*, Hobbes peut ainsi écrire :

Ce qui donne aux actions humaines la saveur caractéristique de la justice, c'est une certaine noblesse [*Noblesse*] ou générosité [*Gallantness*] (qui se rencontre rarement) du tempérament [*courage*], par laquelle un homme dédaigne d'envisager, pour la satisfaction de son existence, le recours à la fraude ou à la violation de ses promesses. C'est de cette justice des mœurs qu'on entend parler quand on appelle la justice une vertu [*Vertue*]¹³⁹.

Hobbes reconnaît en outre qu'un homme peut tenir sa parole, non pas simplement parce qu'il a peur des conséquences de sa violation, mais à cause « d'une gloire, d'un orgueil de ne pas paraître avoir besoin de la violer »¹⁴⁰. Ainsi compris, l'orgueil est parfaitement compatible avec la paix politique et sociale ; il en constitue peut-être même une garantie bien plus solide que la peur de l'autorité du pouvoir d'État. Car quiconque ne se soumet à l'ordre établi que par

par Richard Blackbourne en 1679), OL, I, p. XCVIII. Voir Michael Oakeshott, « The Moral Life in the Writings of Thomas Hobbes » (1960), dans *Rationalism in Politics and Other Essays*, Londres, Methuen, 1962, p. 248-300 / Timothy Fuller (éd.), Indianapolis, Liberty Fund, 1991, p. 295-350 ; texte également repris dans *Hobbes on Civil Association*, Oxford, Basil Blackwell, 1975, p. 75-131 / Paul Franco (éd.), Indianapolis, Liberty Fund, 2000 p. 80-140 (nous citerons ce texte dans cette dernière édition), ici p. 132.

¹³⁵ Saint Augustin, *De civitate Dei* (413-427), XIV, 13, 1-2, BA, t. 35, p. 411-417 ; *De natura et gratia* (415), XXIX, 33, BA, t. 21, p. 305-307. Source scripturaire : Gn 3, 5 (où le serpent dit à Ève : « Mais Dieu sait que, le jour où vous en mangerez [du fruit de l'arbre de la connaissance], vos yeux s'ouvriront et vous serez comme des dieux, qui connaissent le bien et le mal »).

¹³⁶ Saint Augustin, *Confessiones* (397-401), II, 6, 13, BA, t. 13, p. 351.

¹³⁷ « The Moral Life in the Writings of Thomas Hobbes », art. cit., p. 128 : « [...] by the moralization of pride itself ».

¹³⁸ *Lev.*, VI (p. 123 / p. 52) : « Le désir des choses qui n'aident que de façon minime à la poursuite de nos fins, et la crainte des choses qui n'apportent qu'un petit empêchement, sont appelés PETITESSE D'ESPRIT [*PUSILLANIMITY*]. Le dédain des secours et empêchements minimes, GRANDEUR D'ÂME [*MAGNANIMITY*]. La grandeur d'âme, si l'on est en danger de mort ou de blessures, est appelée VALEUR [*VALOUR*], FORCE D'ÂME [*FORTITUDE*]. La grandeur d'âme, dans l'usage des richesses, LIBÉRALITÉ [*LIBERALITY*] ». Voir aussi *EL*, I, IX, 20 (p. 47).

¹³⁹ *Lev.*, XV (p. 207 / p. 149).

¹⁴⁰ *Lev.*, XIV (p. 200 / p. 140) : « [...] a Glory, or Pride in appearing not to need to breake it [= la parole donnée] ». Voir aussi *Lev.*, XXVII (p. 343 / p. 320) : « [...] excepting some generous natures ».

crainte, sera facilement porté à agir de manière injuste chaque fois qu'il pensera pouvoir échapper à la punition. L'homme magnanime, qui est lui-même son propre gardien, ne cédera pas à cette tentation, et préférera perdre la vie plutôt que d'éprouver la honte d'agir injustement.

À nouveau, en complément des analyses de Michaël Føessel¹⁴¹, ajoutons un élément d'analyse. Les hommes modérés que décrit Hobbes ne sont certes pas nécessairement des hommes magnanimes, mais les hommes magnanimes sont certainement des hommes modérés. Or, il est permis de se demander si ces deux figures ne seraient pas essentielles à la théorie du pacte politique. Au sujet de la présence des hommes modérés dans la théorie de Hobbes, Gabriella Slomp n'hésite pas à parler d'une sorte de « mystère » (« *The Mysterious Non-Glory-seekers* ») : leur caractère et leur comportement n'impliquant pas l'instauration d'un Léviathan, de tels hommes ne concerneraient en effet pas vraiment la théorie politique ; « leur pure existence est autant réconfortante pour le philosophe moral qu'elle est non pertinente pour le théoricien politique »¹⁴². Cette conclusion est cependant peut-être quelque peu forcée, car, de fait, les hommes modérés et les hommes magnanimes jouent bien un rôle important dans l'argumentation politique de Hobbes, au moins à un triple niveau.

1/ Tout d'abord, au niveau de la théorie de l'état de pure nature : dans l'état de pure nature, les hommes modérés sont contraints d'entrer dans la spirale de l'accumulation de la violence. C'est précisément ce qui fait basculer cet état en un état de guerre de tous contre tous : c'est avec l'entrée des modérés dans la conflictualité que s'opère la transformation de l'état de pure nature en un état dans lequel la montée aux extrêmes de la violence devient possible.

2/ Ensuite, au niveau de la théorie du pacte politique : pour enrayer la spirale de l'accumulation de la violence, les hommes qui prennent la décision d'établir entre eux un pacte politique de souveraineté doivent savoir calculer la modération nécessaire pour pouvoir s'entendre.

¹⁴¹ *État de vigilance. Critique de la banalité sécuritaire, op. cit.*, p. 15-17, p. 121-140.

¹⁴² Gabriella Slomp, *Thomas Hobbes and the Political Philosophy of Glory*, Basingstoke, Macmillan et New York, St. Martin's Press, 2000, chap. 7 (« The Trajectory of Glory »), 2 (« The Mysterious Non-Glory-seekers »), p. 90 : « *I would venture to suggest that the reason why Hobbes did not even attempt to provide a description of the minority of non-glory-seekers is that, because these individuals do not require the towering presence of Leviathan to behave in a non-aggressive manner, their very existence is as reassuring to the moral philosopher as is irrelevant to the political theorist* ».

3/ Michael Oakeshott suggère même qu'une forme de confiance réciproque, et donc de magnanimité, est peut-être une condition de possibilité et, surtout, de réalité indispensable à la conclusion des pactes à effets différés¹⁴³.

Toutefois, dans ces conditions, pourquoi Hobbes affirme-t-il que « la passion sur laquelle il convient de compter, c'est la peur » ? Pourquoi l'édifice politique, tant d'un point de vue théorique que d'un point de vue pratique, ne pourrait-il pas reposer sur la magnanimité ? À cause de la pénurie des caractères nobles : « Ceci », affirme Hobbes, « est une générosité qui se rencontre trop rarement pour que l'on puisse présumer de son existence, spécialement chez ceux qui poursuivent la richesse, le commandement et le plaisir sensuel ; or, ils composent la plus grande partie du genre humain »¹⁴⁴. Commentaire de Oakeshott : « Hobbes percevait que les hommes manquent de passion plutôt que de raison, et qu'ils manquent, par-dessus tout, de cette passion »¹⁴⁵.

Léviathan noyé ? Quelle ordination du multiple à l'un dans la modernité liquide ?

La pensée de Hobbes peut-elle éclairer en quoi que ce soit les termes du débat contemporain qui se développe dans les sociétés démocratiques occidentales au sujet de la sécurité et de la peur ? Les nombreux travaux de Zygmunt Bauman l'ont amplement montré¹⁴⁶ : la modernité est en train de passer d'une phase « solide » à une phase « liquide », dans laquelle les formes sociales et politiques (les structures qui limitent les choix individuels, les institutions qui veillent au maintien des traditions, les modes de comportement acceptables) se décomposent désormais en moins de temps qu'il ne leur en faut

¹⁴³ « The Moral Life in the Writings of Thomas Hobbes », *Appendix*, art. cit., p. 133-140, en particulier p. 140. En ce sens, voir *DCI*, II, 9-11 (p. 102-103 / p. 114-115).

¹⁴⁴ *Lev.*, XIV (p. 200 / p. 140).

¹⁴⁵ « The Moral Life in the Writings of Thomas Hobbes », art. cit., p. 132. Voir également Michaël Fössel, *État de vigilance. Critique de la banalité sécuritaire*, op. cit., p. 131.

¹⁴⁶ En particulier : *Postmodernity : chance or menace ?*, Lancaster, Center for the Study of Cultural Values – Lancaster University, 1991 ; *Life in fragments. Essays in postmodern moralities*, Oxford, Blackwell, 1995 / *La Vie en miettes. Expérience postmoderne et moralité*, trad. fr. Christophe Rosson, Rodez, Le Rouergue/Chambon, 2003 ; *Liquid modernity*, Cambridge, Polity Press, 2000 ; *Community : seeking safety in an insecure world*, Cambridge, Polity Press, 2001 ; *City of fears, city of hopes*, Londres, Goldsmith's College, 2003 ; *Identity. Conversations with Benedetto Vecchi*, Cambridge, Polity Press, 2004 / *Identité*, trad. fr. Myriam Dennehy, Paris, L'Herne, 2010 ; *Liquid life*, Cambridge, Polity Press, 2005 / *La Vie liquide*, trad. fr. Christophe Rosson, Rodez, Le Rouergue/Chambon, 2006 ; *Liquid fear*, Cambridge, Polity Press, 2006 ; *Liquid times. Living in an age of uncertainty*, Cambridge, Polity Press, 2007 / *Le présent liquide. Peurs sociales et obsession sécuritaire*, trad. fr. Laurent Bury, Paris, Seuil, 2007 (à l'évidence, le titre français est une sur-translation ; à l'évidence, cette sur-translation est ici hautement significative). Du même auteur, en traduction française, voir aussi « Pouvoir et insécurité. Une généalogie de la 'peur officielle' », *Esprit*, novembre 2003, p. 39-48.

pour être forgées et se solidifier. Le monde de la « mondialisation », c'est-à-dire de la libéralisation des échanges et de la désétatisation des sociétés, est porté par un imaginaire océanique du flux, de la fluidité générale, de la liquidation des frontières, où il s'agirait de naviguer sans plus obéir à aucun *nomos*. En même temps, une telle déterritorialisation liquide engendre de nouvelles incertitudes et de nouvelles peurs : dans un monde liquide et mobile qui ne cesse de s'écouler et de circuler le plus vite possible, on vit nécessairement dans une insécurité perpétuelle. Cette insécurité est à l'origine d'une réaction : la constitution de territoires sécurisants et sécurisés qui protégeraient de la noyade et de la disparition. D'où le développement actuel, parfaitement symétrique à l'imaginaire du flux, d'un imaginaire de la clôture territoriale, du cloisonnement, de l'État protecteur.

Mais ce monde liquide désinstitutionné et dérégulé dissocie en réalité toujours plus ce que Hobbes a tenté de lier adéquatement : le pouvoir et la politique, à travers le mécanisme de la représentation par transfert des auteurs (les individus qui pactisent entre eux) à l'acteur (l'État), les premiers pouvant dès lors se reconnaître positivement dans les paroles et les actions du second. « Le pouvoir – l'efficacité d'action dont jouissait auparavant l'État moderne – se disperse actuellement dans l'espace politiquement incontrôlé (et souvent extraterritorial), tandis que la politique – la faculté d'imposer à l'action une orientation et un objectif – ne peut opérer efficacement au niveau planétaire puisqu'elle reste, comme autrefois, locale. L'absence de contrôle politique fait des pouvoirs émancipés depuis peu une source d'incertitude profonde et théoriquement insurmontable, tandis que la perte de pouvoir rend les institutions politiques, leurs initiatives et leurs mesures de moins en moins pertinentes pour les problèmes existentiels des habitants de l'État-nation »¹⁴⁷.

Faut-il alors en appeler à un retour à Hobbes contre la « mondialisation », à l'État souverain contre les flux infinis, à la terre contre la mer ? Mais le paradoxe est que, si un monde trop liquide est dangereux, un monde qui ne l'est pas assez peut l'être également¹⁴⁸. Il est en revanche un point de la pensée de Hobbes que Michaël Fœssel a bien mis en lumière et qu'il faudrait méditer sérieusement : « Dans ce cadre classique [= celui posé par Hobbes], la sécurité est peut-être la finalité première de la politique, elle n'en demeure pas moins relative au cadre *institutionnel* qui la rend effective »¹⁴⁹. Dit autrement, la pensée de la sécurité ne peut se comprendre chez Hobbes qu'en lien avec la pensée d'une institution juridico-politique de la vie qui seule l'articule et lui donne son sens : « [...] de toute évidence, l'objectif de sécurité ne suffit pas à

¹⁴⁷ Zygmunt Bauman, *Le présent liquide*, op. cit., p. 8.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 38-39.

¹⁴⁹ *État de vigilance. Critique de la banalité sécuritaire*, op. cit., p. 17 (nous soulignons).

fonder la légitimité du lien politique qui exige encore que les sujets intériorisent l'action que l'État mène en leur nom »¹⁵⁰. Or, face au monde liquide, c'est précisément d'une pensée renouvelée de l'institution de la vie dont nous manquons, c'est-à-dire d'une pensée renouvelée de l'ordination du multiple à l'un dans des reconfigurations spatiales concrètes permettant de freiner et calmer les flux¹⁵¹. Peut-être est-ce d'ailleurs là, mais il faudrait approfondir et vérifier plus amplement ce point, l'un des points aveugles des doctrines de la déconstruction de la souveraineté¹⁵² aussi bien que des doctrines actuelles de la multitude¹⁵³. « Instituer la vie », « *vitam instituere* » : cette formule appartient à la longue histoire du droit romain jusqu'au XIX^e siècle. Elle fait écho à des formules classiques, avec le sens d'établir, régler ou ordonner la vie¹⁵⁴. Au versant du droit, elle tire son origine d'un fragment de Marcien, jurisconsulte du III^e siècle, extrait du premier livre de ses *Institutiones*, qui cite en grec un passage de Démosthène¹⁵⁵. Or, que dit le texte de Marcien ? Il donne une définition générale du pacte commun de la cité, dont les prescriptions *ordonnent la vie* de tous ceux qui résident en cette cité. Tel est bien le sens de toute institutionnalité : instituer l'être humain, c'est, au sens premier du mot, le mettre sur pied, le faire tenir debout, en l'inscrivant dans une communauté de sens qui le lie à ses semblables. Le problème des sociétés occidentales contemporaines n'est-il pas dès lors précisément le suivant : qu'elles ne parviennent plus à reconnaître et à attacher une véritable normativité, contraignante et instauratrice de la vie de l'humanité, à des institutions

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 77.

¹⁵¹ À ce sujet, il faut lire Alain Supiot, « L'inscription territoriale des lois », *Esprit*, novembre 2008, p. 151-170.

¹⁵² Jacques Derrida, *Séminaire. La bête et le souverain*, Paris, Galilée, 2008, vol. I (2001-2002), p. 50-55, p. 67-92.

¹⁵³ Paolo Virno, *Grammatica della moltitudine. Per una analisi delle forme di vita contemporanee*, Rome, Derive Approdi, 2002 / *Grammaire de la multitude. Pour une analyse des formes de vie contemporaines*, trad. fr. Véronique Dassas, Nîmes et Montréal, Éditions de l'Éclat et Conjonctures, 2002.

¹⁵⁴ Voir, par exemple, Salluste, *De coniuratione Catilinae*, XXXI, 7, trad. fr. Alfred Ernout, Paris, Les Belles Lettres, 1999, p. 54 : « [...] *ita se ab adulescentia uitam instituisse* ».

¹⁵⁵ Sous un titre relatif aux sources du droit (*De legibus senatusque consultis et longa consuetudine*), ce fragment a été inséré dans le *Digeste*, ou *Pandectes* (533), ce recueil des consultations des jurisconsultes romains d'époques diverses, de la République ou de l'Empire, élaboré à la demande de l'empereur byzantin Justinien : *Digeste*, I, III, 2, dans *Corpus Iuris Civilis*, Paul Krüger, Theodor Mommsen, Rudolf Schöll et Wilhelm Kroll (éd.), Berlin, Weidmann, 1872-1895, 1920¹³, t. 1, p. 33 b. Voir Pierre Legendre, « Apostille – Sur la formule '*vitam instituere*' », dans *Sur la question dogmatique en Occident. Aspects théoriques*, Paris, Fayard, 1999, p. 106-108. Et Alain Supiot, *Homo juridicus. Essai sur la fonction anthropologique du Droit*, Paris, Seuil, 2005, p. 77. Sur l'idée de « gestion », voir Zygmunt Bauman, *La Vie liquide*, trad. fr. cit., p. 72.

ordonnant les multiplicités à des unités concrètes et légitimes de sens et de droit ? Toute institution impose à notre corps, même dans ses structures involontaires, une série de modèles, et donne à notre intelligence un savoir, une possibilité de prévision comme de projet. Formulons alors une hypothèse : l'exigence légitime de sécurité sera autre chose que l'expression d'une supposée « obsession sécuritaire » si nous parvenons à penser et à mettre en œuvre de manière renouvelée, dans le monde liquide, une normativité politique instituant la vie par ordination des multiplicités à des unités. De la « gestion » de la vie, pour reprendre la caractérisation foucauldienne des technologies politiques du gouvernement des populations, à de nouvelles « institutions » de la vie : c'est peut-être au prix de ce déplacement qu'il sera possible de répondre adéquatement aux revendications de sécurité sans sombrer dans les idéologies du « sécuritaire » ; ce sont peut-être là les enseignements de Hobbes qu'il convient de penser à nouveaux frais.

Dominique Weber

Sécurité et politique : sur qui et quoi porte la sécurité ?

Remarques sur la sécurité dans les *Principes de la philosophie du droit* de Hegel

Elodie Djordjevic

doctorante et allocataire de recherche à l'Université Paris I Panthéon-Sorbonne, elle rédige actuellement une thèse intitulée "Rationalité et normativité / Hegel et la question du jugement politique" sous la direction de Jean-François Kervégan.

Entreprendre un examen du concept de sécurité à partir de la philosophie politique de Hegel peut passer pour une entreprise incongrue, voire inopportune, si elle n'apparaît pas d'emblée comme purement et simplement dépourvue de pertinence. En effet, si la notion de sécurité, par-delà les différences profondes qui séparent à l'évidence ces conceptions, se présente, de Hobbes à Pascal¹⁵⁶ en passant par Spinoza et Locke, comme un concept fondamental de la philosophie politique moderne hantée par les guerres et les guerres civiles, elle n'est pas un concept central de l'analyse hégélienne de l'esprit objectif, de l'esprit en tant qu'il se fait monde — de la philosophie pratique et politique de Hegel. De fait, il est relativement peu question de sécurité dans les *Principes de la philosophie du droit*, texte qui offre à la doctrine hégélienne de l'esprit objectif son lieu d'analyse privilégié et "indépendant"¹⁵⁷ : par-delà le constat de la rareté des occurrences du terme dans cet ouvrage¹⁵⁸, la sécurité ne semble pas jouer un rôle que l'on pourrait qualifier de déterminant dans la conceptualisation hégélienne de la politique, des institutions, de l'émergence et de la détermination de ce qu'il désigne comme « État

¹⁵⁶ Pour lequel, on le sait, « Le plus grand des maux est les guerres civiles », Brunschvicg 313, Garnier-Flammarion, Paris, 1976, p. 139.

¹⁵⁷ "Indépendance" s'entend bien entendu ici relativement, ce que l'Introduction des *Principes de la philosophie du droit* s'attache d'ailleurs à rappeler (cf. §2 et remarque, tr. fr. p. 110-111). S'agissant des *Principes de la philosophie du droit* (désormais noté *PPD*), nous citons dans l'édition et traduction de Jean-François Kervégan, Paris, PUF, 2003. Concernant les quelques additions de ce texte dont nous usons ici et qui ne sont pas traduites dans l'édition désignée ci-dessus, les références sont données dans l'édition Suhrkamp (G. W. F. Hegel: Werke in 20 Bänden, Suhrkamp Verlag 1970, volume 7 pour les *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, désormais noté *RPh*) et proposons une traduction.

¹⁵⁸ Bien que ce constat ne soit ni décisif, ni même nécessairement significatif, de fait, on compte seulement onze occurrences de « *Sicherheit* » dans l'ensemble des *PPD*, remarques comprises (cinq seulement dans la sous-partie « Esprit objectif » de l'*Encyclopédie des sciences philosophiques*, remarques et additions incluses).

rationnel »¹⁵⁹. Plus encore : dans la partie consacrée à l'exposition de l'État, lorsqu'il est question de sécurité, c'est le plus souvent pour la disqualifier comme but et fin ultime de l'État et souligner la nécessité de distinguer entre société civile et État, entre la sphère du social et la sphère politique à proprement parler.

Dès lors, on le voit, si la sécurité n'apparaît pas d'abord comme un enjeu central de la philosophie politique de Hegel, elle n'est nullement absente de sa réflexion. Mieux : la sécurité, les enjeux qu'elle soulève, les sujets de son exigence et les objets de son attention, offrent un axe d'analyse privilégié pour tenter de saisir les rapports entre l'individu comme sujet *social* – membre de la société civile – et comme sujet *politique* – citoyen et membre de l'État, ainsi que la relation entre société civile et État. Comprendre ces rapports à travers le prisme de la sécurité, tout autant que ceux-là doivent pouvoir, en retour, nous permettre d'éclairer celle-ci, tel est ce que nous nous proposons de faire ici en nous livrant à quelques remarques sur la détermination et la position de la question de la sécurité dans les *Principes de la philosophie du droit*.

I – L'assignation sociale de la problématique sécuritaire

Le sujet de la sécurité comme sujet social

Assigner pour fin dernière à l'État la sécurité des personnes et des biens, voilà qui procède, pour Hegel, d'une confusion entre la société civile et l'État. Rien en effet de plus éloigné de la conception hégélienne du politique et de l'État que l'idée, pour le dire dans les termes de Nozick, d'un « État veilleur de nuit »¹⁶⁰ qui n'aurait pour tâche et pour fin, pour raison d'être enfin, que la sauvegarde de la propriété privée, la jouissance par les individus de leurs droits dans la mesure de la coexistence des libertés ainsi entendues, ou encore

la représentation de l'État d'après laquelle il a pour seule destination la protection et la sécurité de la vie, de la propriété et de l'arbitre de chacun, pour autant qu'il n'attende pas à la vie, à la propriété et à l'arbitre d'autrui¹⁶¹.

Que la sécurité, entendue comme la protection de la personnes et de ses biens, assurance de la jouissance tranquille de ceux-ci par celle-là, ne puisse, pour Hegel, passer pour fin ultime et suprême de la politique et de l'État, ni même, d'ailleurs, pour une tâche qui leur revient en propre, voilà qui se manifeste pleinement à travers la détermination et l'appréciation hégéliennes de

¹⁵⁹ « État rationnel » dont les *Principes de la philosophie du droit* se présentent précisément comme la saisie et l'exposition. Il est l'État tel qu'il « doit être connu », *PPD*, Préface, p. 105.

¹⁶⁰ Cf. NOZICK, Robert, *Anarchy, State and Utopia*, Basic Books, Inc., Publishers, New York, 1974 / *Anarchie, État et Utopie*, tr. E. d'Auzac de Lamartine, PUF, Quadrige, Paris, 1988, p. 46.

¹⁶¹ *PPD*, R\$270, p. 359.

la guerre, lesquelles, cela a été souligné¹⁶², sont remarquablement stables tout au long de l'œuvre publiée de Hegel, des premiers *Écrits politiques* jusqu'à la dernière version des *Principes de la philosophie du droit*. Bien, en effet, qu'elle soit mise en péril de ce que Locke désigne, pour chacun, comme ses « biens propres », à savoir « sa vie, sa *liberté*, ses richesses »¹⁶³, la guerre ne bénéficie pas moins, de la part de Hegel, d'une évaluation véritablement positive – évaluation qui tient d'ailleurs en partie de cette mise en péril même –, par laquelle elle n'est pas seulement défendue à titre de mal nécessaire et sur laquelle nous reviendrons. Retenons pour l'instant la thèse énoncée avec force dans la remarque du paragraphe 324 où est affirmée la vertu propre de la guerre, thèse selon laquelle assigner pour fin ultime de l'État « la *sauvegarde* de la *vie et de la propriété* des individus » revient tout simplement à confondre société civile et État : avec une telle position en effet, « l'État n'est considéré qu'en tant que société civile »¹⁶⁴. Ainsi, la préoccupation sécuritaire se présente-t-elle ici comme étant le fait du membre de la société civile, de l'individu particulier en tant qu'il poursuit ses fins et ses intérêts particuliers, bien plus que comme celui du citoyen, ou encore : la sécurité apparaît comme ayant pour corrélat l'individu en tant que sujet *social*, membre de la société civile, bien plutôt que le sujet *politique* à proprement parler, le citoyen. De la sorte également, c'est à juste titre que le Marx de la *Question juive* commentant l'article 8 de la *Constitution de 1793* qui définit la « sûreté », en appelle à la conception hégélienne de la société civile et à sa détermination comme « État de

¹⁶² Cf. Jean-François KERVÉGAN, *Hegel, Carl Schmitt – Le politique entre spéculation et positivité*, Paris, PUF, 1992, pp. 168 et suivantes.

¹⁶³ John LOCKE, *Second Traité du gouvernement civil*, § 87, tr. fr. de D. Mazel, Paris, Flammarion, 1992, p. 207.

¹⁶⁴ *PPD*, R§324, p. 420.

la détresse et de l'entendement »¹⁶⁵. Le sujet de la sécurité est d'abord et avant tout l'individu particulier, le membre de la société civile et son objet se détermine d'abord corrélativement au procès propre de celle-ci. Comment comprendre cela et comment, dès lors, la sécurité se laisse-t-elle penser et déterminer ?

Société civile, contingence et sécurité

Que la société civile puisse se présenter comme le "moment" de l'éthicité où se pose de manière privilégiée la question de la sécurité entendue comme « sécurité des biens et des personnes », cela doit se comprendre à partir de sa détermination comme « État extérieur » et de « système de dépendance multilatérale »¹⁶⁶, détermination qui implique la caractérisation du membre de la société civile lui-même. Le sujet de la société civile est en effet sujet de besoins, qui poursuit son bien-être et sa satisfaction particulière : si Hegel affirme avec insistance que « le droit de la *particularité* du sujet », la satisfaction individuelle subjective, est un droit dont la reconnaissance est fondamentale et caractéristique du monde moderne¹⁶⁷, la société civile est précisément le lieu de son plein épanouissement. Or, le caractère d'extériorité que prend, dans la

¹⁶⁵ Karl MARX, *La Question juive* in *Philosophie*, édition établie par M. Rubel, Paris, Gallimard, 1982, p. 73 sq. / Karl Marx & Friedrich Engels – *Werke*, K. Dietz Verlag, Berlin. Band 1. Berlin/DDR. 1976, p. 365-366 : « La *sûreté* est la plus haute notion sociale de la société civile, la notion de *police* d'après laquelle la société tout entière n'existe que pour garantir à chacun de ses membres la conservation de sa personne, de ses droits, de ses propriétés. C'est dans ce sens que Hegel nomme la société civile : « L'État de la détresse et de l'entendement ». » (traduction modifiée. La citation est extraite du §183 des *PPD*, p. 280). Ce qui sépare cependant plus avant et radicalement les positions de Hegel et de Marx sur ce point tient à la conception du rapport entre société civile et État. Nous reviendrons plus loin sur la conception hégélienne de ce rapport afin de comprendre ce qu'il en est du rapport de la sécurité à l'État et à la sphère politique à proprement parler.

(Rappelons que l'article de la *Constitution de 1793* affirme que « La *sûreté* consiste dans la protection accordée par la société à chacun de ses membres pour la conservation de sa personne, de ses droits et de ses propriétés ». Précisons par ailleurs qu'il ne semble pas qu'il y ait ici lieu de distinguer entre « *sûreté* » et « *sécurité* ». D'une part, parce qu'aucune distinction conceptuelle ne le nécessite ici (rappelons que le français « *sûreté* » traduit le latin *securitas*) ; d'autre part parce que Marx, commentant l'article (qu'il cite en français), emploie bien le terme « *Sicherheit* »).

¹⁶⁶ *PPD*, R§157, p. 259 et §183, p. 280.

¹⁶⁷ Cf., notamment, *PPD*, R§124, p. 221. Cf. aussi R§206 où Hegel affirme que le « principe de la particularité et de l'arbitre subjectif » est la « différence entre la vie politique de l'Orient et celle de l'Occident, ainsi qu'entre le monde antique et le monde moderne » (p. 297). Rappelons que le concept hégélien de « droit » se comprend comme être-là de la liberté dans ses différentes configurations.

société civile, la substance éthique tient précisément à cela qu'en elle la particularité est principe et que l'universalité aussi bien que la nécessité apparaît à celle-ci comme quelque chose d'objectif qui lui fait face : dans ce « moment de l'éthicité perdue dans les extrêmes » qu'est la société civile, l'universalité se présente comme op-posée au particulier, sous la forme d'une nécessité *extérieure* (que l'idée de « main invisible », s'agissant du système des besoins, représente bien). Ici, l'universel « apparaît » aux individus en tant que personnes privées poursuivant leurs intérêts particuliers « comme *moyen* »¹⁶⁸. Il faut pourtant souligner que cela n'est pas le fait d'une illusion ou d'une appréhension biaisée des individus¹⁶⁹ : la société civile se laisse bien comprendre selon la dialectique de la nécessité et de la contingence, « loi de la finité » en vertu de laquelle chacune se renverse dans l'autre. Le procès de la société civile répond d'une rationalité d'entendement¹⁷⁰ et il y a en elle une part irréductible de naturalité et (donc) de contingence particulièrement manifeste à propos de la satisfaction des besoins — satisfaction qui demeure tout aussi contingente que peut se présenter comme arbitraire le vouloir de l'individu particulier lui-même orienté vers celle-ci. Si l'éthicité est bien l'esprit objectif dans sa concrétude¹⁷¹ et que la famille, comme son premier moment, présente l'unité immédiate de la particularité subjective et de l'universalité objective, la société civile est, quant à elle, moment de l'unité médiatisée de ces deux aspects. En elle, l'idée éthique connaît son moment le plus périlleux, le plus dur : la société civile est moment de la réflexion de l'éthicité où « l'idée [se perd] dans la particularité et [se disloque]

¹⁶⁸ PPD, §187, p. 282-283.

¹⁶⁹ Qu'il ne s'agisse absolument pas d'une illusion, cela se comprend clairement à partir de la détermination de la société civile comme « *monde phénoménal* de l'élément-éthique » (PPD, § 191, p.278), ce qui la fait clairement ressortir de la *Logique de l'essence* (comme d'ailleurs sa détermination comme « idée [éthique] dans le moment de la réflexion »). Or le phénomène, on le sait, n'est en rien une illusion.

¹⁷⁰ Ce pourquoi l'appréhension de son procès par des sciences positives d'entendement est tout à fait légitime. Cf. l'appréciation de Hegel sur l'économie politique naissante, en particulier la remarque du § 189 où il affirme que l'intérêt du développement de cette science « montre comment la *pensée* (voir Smith, Say, Ricardo) décèle, au sein de la multitude infinie de détails-singuliers qui gisent tout d'abord devant elles, les principes simples de la Chose, l'entendement qui est efficient en elle et qui la gouverne » (p. 285).

¹⁷¹ Esprit objectif dans sa concrétude s'entend ici par distinction de ces deux moments abstraits — c'est-à-dire qui supposent justement la *Sittlichkeit* pour se développer pleinement : celle-ci est tout à la fois ce qui les relativise et leur donne le terrain de leur effectivité — que sont le « droit abstrait » (comme son « pôle » objectif) et la « moralité » (comme son « pôle » subjectif). Pour une définition de l'éthicité, cf. PPD, §142, p. 251 : elle est alors désignée comme « *idée de la liberté* en tant que Bien vivant », « *concept de la liberté devenu monde présent-là et nature de la conscience de soi* ».

dans la séparation de l'interne et de l'externe »¹⁷². L'esprit objectif affronte ici la contingence de l'être-là dans ce qu'elle a aussi d'irréductible, ainsi que les contradictions qu'il contient et produit. Or, c'est précisément en raison de ces caractéristiques que la question de la sécurité trouve ici à se jouer de manière privilégiée et même essentielle.

L'objet de la sécurité et son remède social : les institutions de la société civile

Si, dans la société civile, la garantie de la satisfaction des besoins se présente bien comme but, sous le rapport de la richesse et de la production, l'inégalité naturelle des talents, les circonstances contingentes, etc., de même que le mouvement même de développement de la sphère des besoins, rendent, nous l'avons dit, contingente cette satisfaction elle-même. Cependant, la société civile n'est pas seulement déploiement du système des besoins, du procès de la production des richesses et des contradictions produites par lui. Elle intègre également les institutions de l'administration du droit (*Rechtspflege*), de la police et de la corporation qui apparaissent comme autant d'instances de régulation de ce procès et de ses effets. Or, si la première a pour fin l'élimination de la « violation de la propriété et de la personnalité »¹⁷³, c'est plus particulièrement aux institutions de la police et de la corporation que revient la tâche de prévenir, corriger, "gérer" cette contingence propre de la société civile, laquelle, encore une fois, est reconduite par son procès même¹⁷⁴. De la sorte – et la chose est sans doute remarquable –, la question de la sécurité, y compris dans la société civile, ne se borne pas, pour Hegel, à celle de la seule « protection de la propriété »¹⁷⁵, tâche exclusive de l'administration du droit. Elle concerne encore la prévoyance à l'égard des conditions d'effectuation du « droit de la particularité » et de la satisfaction des besoins, la levée des obstacles à leur réalisation qui tiennent à la part de contingence irréductible présente dans la société civile, la régulation et la gestion enfin des obstacles opposés à ce droit par le procès de la production des richesses lui-même. Là se tient plus

¹⁷² PPD, §229, p. 315.

¹⁷³ PPD, §230, p. 316.

¹⁷⁴ L'exposition de ces institutions sociales - au sens, tout à la fois, où ce sont des institutions de la société civile et où elles sont proprement ce qui doit permettre l'effectivité du "droit du social" et de la particularité - constitue le dernier "moment" de la société civile qui est moment de « la prévoyance à l'égard de la contingence qui subsiste dans ces systèmes-là [i.e. le système des besoins et l'administration du droit] et le souci de l'intérêt particulier en tant qu'*élément-commun* », PPD, § 188, p. 284.

¹⁷⁵ PPD, §208, p. 298.

particulièrement la fin de la « police »¹⁷⁶. Nous ne pouvons ici nous livrer à une exposition détaillée de cette institution et des objets précis sur lesquels doit porter son attention. Notons que, de manière générale, la « prévoyance » assurée par la police a tout d'abord pour fin d'effectuer et de préserver « l'universel qui est contenu dans la particularité de la société civile, en tant qu'*ordre et arrangement externe* en vue de la protection et de la sécurité des masses de fins et d'intérêts particuliers, en tant que ceux-ci ont leur subsistance dans cet universel »¹⁷⁷. Cela comprend aussi bien la réglementation des prix de certains articles relevant de la satisfaction de besoins courants et des établissements chargés de leur approvisionnement et de leur échange, que le contrôle et l'attention portée aux possibles nuisances produites par les individus dans l'usage de leur propriété privée, en passant par l'instruction publique. Mais c'est à la prévention et à la correction des contingences et contradictions produites par le procès du système des besoins, c'est-à-dire à la prévention et la correction de la pauvreté nécessairement engendrée par le mouvement même de la production des richesses, qu'est consacrée la plus grande partie de l'exposition de l'institution de la police. Or, s'il s'agit là de choses pouvant légitimement faire l'objet d'une attention sécuritaire ainsi comprise, si même elles doivent justement l'être, c'est précisément parce que – et cela est en contexte remarquable –, pour Hegel, être pauvre ou misérable ne relève pas, pour reprendre la distinction que J. Shklar se propose d'analyser dans *Visages de l'injustice*¹⁷⁸, de l'infortune, mais proprement de l'injustice. Parce que la

¹⁷⁶ Le terme doit ici être entendu en son sens classique, tel que corrélé à cette science relativement jeune qu'est, au moment où écrit Hegel, la *Polizeiwissenschaft*. Sur la *Polizei* et la *Polizeiwissenschaft* dans la langue politique et juridique allemande, voir la note de Jean-François KERVÉGAN à sa traduction des *PPD*, p. 316, note 1 qui renvoie elle-même à Hans Maier, *Die ältere deutsche Staats- und Verwaltungslehre*, DTV, 1986, p. 92-104 et p. 236-237.

¹⁷⁷ *PPD*, §249, p. 327.

¹⁷⁸ Judith SHKLAR, *Faces of Injustice*, Yale University Press, New Haven and London, 1990 / *Visages de l'infortune*, tr. J. Mouchard, Circé, Belfort, 2002. Cf particulièrement le chapitre II où l'auteur s'efforce de montrer que la distinction entre injustice et infortune est à la fois indispensable et indécidable. L'abus du langage de l'infortune est illustré par le Hayek de *La Route de la servitude*, lequel s'efforce de montrer que les souffrances induites par l'ordre économique actuel ne sont pas des injustices mais seulement des infortunes en ce qu'elles relèvent des règles du marché pris comme ordre impersonnel, naturel (*op. cit.*, p. 113-119). Il semble précisément que la conception hégélienne puisse, dans une certaine mesure, fournir une ligne de partage entre les deux, ligne qui doit en même temps permettre de déterminer ce qui peut légitimement être objet de sécurité et d'exigence de protection. Sur l'état de pauvreté comme injustice à proprement parler, cf. l'addition du §244 où Hegel affirme explicitement que si aucun droit ne peut être affirmé face à la nature, « dans l'état de société, la privation acquiert par là-même la forme d'une injustice faite à telle ou telle classe <Klasse> », *RPh*, p. 389 (nous traduisons).

production de la pauvreté est un effet nécessaire du procès de la société civile elle-même, il est juste – et c’est même là un devoir – que celle-ci ait à charge d’y remédier ou, du moins, de tenter d’en corriger les effets afin, précisément, de répondre au « droit de la particularité ». Qu’elle n’y parvienne pourtant pas pleinement, c’est ce que montre l’engendrement, présenté comme inévitable, de la « populace » au sein de la société civile. Celle-ci naît en effet de la production et de l’accumulation en surplus de richesse elles-mêmes, par quoi il apparaît que « malgré l’excès de fortune, la société civile n’est pas assez fortunée, c’est-à-dire qu’elle ne possède pas suffisamment, en la richesse qu’elle a en propre, pour remédier à l’excès de pauvreté et à l’engendrement de la populace »¹⁷⁹. Or, la mise en œuvre de la colonisation comme “solution” de cette contradiction produite par la société civile elle-même – solution qui n’en est pas véritablement une puisqu’elle consiste en une extension spatiale et donc en une infinité d’entendement – revient également à la police qui doit, à cet égard, « en tant qu’instance supérieure de direction, [assurer] la prévoyance relative aux intérêts qui conduisent au-delà de cette société-ci ».

II – Sécurité et politique

La sécurité, son exigence et la position de son problème, se présente ainsi comme ayant pour lieu de déploiement propre la société civile. En effet, son *sujet* est bien le membre de la société civile en tant qu’homme de besoins, besoins marqués par la naturalité, la contingence et la particularité ; son *objet*, son domaine d’application, est déterminé par les contradictions et contingences produites par le procès de la société civile elle-même ; ce sont enfin des *institutions* de la société civile, des institutions sociales et non proprement politiques, qui sont chargées de l’assurer. Sujet social, c’est aussi ici de l’homme en tant qu’être vivant, instance de besoins et poursuivant son bien-être qu’il s’agit et qui se présente comme sujet de la sécurité, de telle sorte que, notant l’émergence de la police et de cette science et domaine de savoir émergents qu’est, en Allemagne au XVIII^e siècle, la *Polizeiwissenschaft*, Foucault souligne avec raison que l’une de ses caractéristiques principales est d’ « avoir l’homme pour vrai sujet »¹⁸⁰. Cependant, dire que la sécurité est avant tout une question sociale ne signifie évidemment pas que la sécurité soit sans aucun rapport avec

¹⁷⁹ *Principes de la philosophie du droit*, § 245, p. 324. On sait à quel point de telles analyses ont pu se trouver fécondées par la pensée marxienne.

¹⁸⁰ Michel FOUCAULT, *Sécurité, territoire, population*, Paris, Seuil/Gallimard, 2004, p. 329.

la politique et l'État. Sécurité et sphère proprement politique sont d'une part liées pour autant que la sécurité n'est pas que sécurité des personnes et des biens comme tels, mais encore question de la sûreté de l'État, de sa défense, de sa protection — de son existence même. D'autre part, l'une et l'autre se rencontrent pour autant que la conception hégélienne ne consiste aucunement à poser une césure définitive entre société civile et État, entre social et politique : ce qui est alors en jeu et qu'il s'agit d'éclairer est la conception hégélienne du rapport entre ces deux moments de l'éthicité. Dès lors, ce sont maintenant ces deux points que nous allons tour à tour examiner, afin de comprendre ce qu'il en est du rapport entre sécurité et politique.

La sûreté de l'État

Si, nous l'avons vu, la sécurité des individus particuliers et de leurs biens ne peut, pour Hegel, passer pour fin absolue de l'État qu'à la faveur d'une confusion entre société civile et État, quelle est donc, bien comprise, cette fin ? Elle n'est rien d'autre, affirme le paragraphe 328 des *Principes de la philosophie de du droit*, que la « souveraineté de l'État », laquelle est alors désignée comme « véritable fin ultime absolue »¹⁸¹. Or, si la souveraineté de l'État se détermine de manière générale comme « idéalité des sphères et des affaires particulières »¹⁸², comme ce par quoi aussi l'État est *un* État, la conception hégélienne de la guerre en fait précisément ce qui porte à la conscience la nullité de la vie, de la propriété et de ses droits en regard de la sauvegarde de la souveraineté et de l'indépendance de l'État et, en dernière instance, de la liberté véritablement entendue. En posant comme vain ce qui est vain, la guerre est ce qui pose l'idéalité des besoins et de la vie, de la particularité en général dans sa naturalité présente-là jusque dans l'éthicité, les rappellent à ce qu'elles sont, c'est-à-dire finies, contingentes et nécessairement relatives, quant à leur épanouissement et à leur satisfaction, à l'existence et à la subsistance de ce tout éthique effectif qu'est l'État :

La guerre, en tant que situation où l'on prend au sérieux la vanité des biens et des choses de ce monde, qui d'ordinaire a coutume d'être une locution édifiante, est ainsi le moment en lequel l'idéalité du particulier reçoit son droit et devient effectivité.¹⁸³

¹⁸¹ PPD, §328, p. 423. Rappelons que l'idéalité, qui ressortit à la *Logique de l'être*, n'est en rien une suppression. Elle est l'être-sursumé du fini, par lequel le réel, en tant qu'affecté de non-être, est tout aussi bien l'irréel, le fini, le non-vrai, ce par quoi l'idéalité est « vérité de la réalité » (cf. *Science de la logique* I, p. 129 sq.).

¹⁸² PPD, R§375, p. 377.

¹⁸³ PPD, R§324, p. 420.

Là se tient proprement la justification véritablement rationnelle de la guerre et de sa violence¹⁸⁴ et, en cela, Hegel parle de « *moment éthique de la guerre* », par lequel la « santé éthique des peuples en son indifférence vis-à-vis des déterminités finies »¹⁸⁵ peut être conservée. Dès lors, ce qui se manifeste à travers la guerre et l'obligation faite aux individus de défendre la sauvegarde et la souveraineté de l'État au péril de leur vie et de leurs biens, c'est la dépendance de leur sécurité à l'effectivité et l'existence de cette unité et tout éthique qu'est l'État, la dépendance aussi du droit de la particularité à l'universel qu'est l'État véritable comme effectivité de la liberté : la vertu propre de la guerre consiste précisément en ce qu'elle conjure le risque de "naturalisation" que présente aussi l'habitude de l'existence de l'État, le risque de ne voir en l'État que ce qui doit assurer la satisfaction de la particularité — le risque de réduction de l'État à la société civile par quoi l'État n'est plus comme véritable État, comme être-là de la liberté pleinement réalisée. La guerre est remède à l'absolutisation du particulier, à la dépolitisation qu'elle est, elle rappelle le particulier à la dépendance dans laquelle il est en regard de ce dont il n'est qu'un moment et sur la base de quoi, seul, il peut avoir droit et effectivité¹⁸⁶. Elle rappelle qu'un État disloqué en ses particularités n'est pas un véritablement un État – ou, du moins, est un État moribond – et que sans l'existence d'un État véritable il ne peut non plus y avoir de société civile

¹⁸⁴ Laquelle se distingue de sa justification du point de vue phénoménal, du point de vue de l'extériorité. Dans le phénomène en effet, la guerre procède du « bien-être effectivement blessé ou menacé dans sa *particularité déterminée* » d'un État et requiert alors d'autres justifications (cf. *PPD*, § 337 et Remarque, p. 428-429).

¹⁸⁵ *Ibid.* Ce passage témoigne d'ailleurs de la permanence de la conception hégélienne de la guerre puisqu'ici Hegel pratique l'autocitation : ce passage est en effet repris de l'article de 1802 sur le droit naturel, cf. *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts in Ienaer kritische Schriften*, W II, p. 481 ; *Des Manières de traiter scientifiquement du droit naturel*, tr. fr. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1972, p. 55-56.

¹⁸⁶ Sur ce point, voir l'importante remarque du §256, p. 332, où il est distingué entre ordre de l'exposition conceptuelle et ordre des configurations historiques. Parce qu'elle est un moment plus abstrait de l'éthicité, la société civile précède l'État dans l'exposition scientifique, de telle sorte que celui-ci semble dès lors se présenter comme résultat de celle-là. Cependant, dans l'effectivité, c'est bien plutôt l'État qui est premier et c'est à partir de son existence seulement que peuvent se déployer et se développer pleinement famille et société civile. C'est qu'en réalité, l'État précède ontologiquement celles-ci : ce sont elles qui le présupposent et non l'inverse. La remarque est d'ailleurs fort éclairante quant à la conception hégélienne de l'*Aufhebung* : elle rappelle que si le dernier terme apparaît comme résultat, les moments qui le précèdent dans l'ordre d'exposition sont en réalité ses présuppositions, c'est-à-dire aussi qu'il est bien ontologiquement premier.

pleinement développée, que l'épanouissement du droit de la particularité trouve lui-même sa condition dans l'existence effective de l'unité politique qu'est l'État.

Du rapport entre société civile et État, entre individu particulier et citoyen

Il serait pourtant faux de dire que cette détermination de la guerre et de la souveraineté de l'État témoigne de ce que la pensée politique de Hegel consiste en une subordination totale de l'individu à l'État, voire même en une négation complète de celui-ci et de ses aspirations par un État tout puissant, détermination par laquelle Hegel se présenterait comme un opposant farouche à la « société ouverte » et qui lui vaut, au yeux de K. Popper, cette triste gloire d'être celui par qui la philosophie « devient le plus servile de[s] laquais [de l'État] »¹⁸⁷. Qu'il ne s'agisse pas ici, entre les individus particuliers et l'État, d'un tel rapport de négation, ni même de subordination unilatérale, c'est ce que l'explicitation de ce rapport, en tant qu'il implique également la compréhension de la relation entre société civile et État, doit permettre de montrer. A cet égard, deux écueils sont pour Hegel à éviter qui reposent sur la confusion de la société civile et de l'État, la réduction de celui-ci à celle-là, et dont l'exposition permet d'éclairer le rapport de la sphère politique avec l'exigence de sécurité des individus particuliers. Ce sont ces écueils que pointent avec une inégale virulence la longue remarque du paragraphe 258. Ne pas distinguer entre société civile et État conduit en effet :

- Ou bien à faire relever de la contingence de l'arbitre individuel l'appartenance du sujet particulier à l'État. Là vient se loger la critique hégélienne du contractualisme dont le geste – qui consiste en réalité, en déterminant le rapport entre individus-singuliers sous la forme du contrat, à faire reposer le droit public sur les principes du droit privé¹⁸⁸ - revient à donner pour assise à l'État « [l'arbitre des individus-singuliers], leur opinion et leur consentement exprès [et] relevant du bon plaisir »¹⁸⁹.

¹⁸⁷ Karl POPPER, *The Open Society and its Enemies*, II, London, 1965 / *La Société ouverte et ses ennemis* II, Paris, Éditions du Seuil, 1979, p. 32.

¹⁸⁸ Droit privé qui, tout en ayant son champ de légitimité propre, est tout à fait insuffisant pour penser le rapport politique puisqu'il ne met en jeu que des volontés particulières.

¹⁸⁹ PPD, R§258, p. 335. De manière qui peut sembler assez curieuse, c'est ici Rousseau qui, parmi les contractualistes, est explicitement attaqué : c'est que s'il a bien conçu – et le mérite doit lui en être attribué – la pensée et « en l'occurrence l'acte-de-penser même, à savoir la *volonté* » comme principe véritable de l'État, son tort est pour Hegel d'avoir conçu cette volonté véritablement rationnelle comme étant dépendante et finalement subordonnée aux volontés particulières, de l'avoir conçue comme émergeant sur la base de celles-ci — ce que manifeste pour Hegel la conception de la « volonté générale » comme réunion de ce que les volontés particulières ont en commun, conception qui suppose l'antériorité et, en dernière instance, la primauté de la volonté particulière.

- Ou bien à ne voir dans l'État, alors simplement conçu comme le règne de la contingence, de la violence et de la force, qu'une contrainte imposée de l'extérieur à l'individu, une « violence externe » brimant l'excellence de la volonté individuelle telle qu'en elle se manifesterait « la loi *divine* naturelle » en tant qu'elle s'enracine dans le cœur et la pensée de chacun, loi en regard de laquelle la loi telle que déterminée par le droit ne serait jamais qu'une injuste oppression¹⁹⁰.

Or, on le voit, pour opposées qu'elles puissent paraître, ces deux conceptions du rapport entre individu-singulier et État et qui ne peuvent, pour Hegel, s'établir qu'à partir d'une confusion entre société civile et État, reposent en réalité sur une même saisie de ce rapport : une détermination de la relation entre les deux comme rapport de finalité *externe*. Que l'État, en effet, soit conçu comme utile ou nuisible à l'individu particulier, cela suppose bien, dans un cas comme dans l'autre, de saisir le rapport de l'un à l'autre sous la modalité du rapport de moyen à fin, sous la modalité de l'utilité. Cependant, c'est, pour Hegel, tout autrement que ce rapport se laisse saisir : l'État n'est pas plus moyen pour l'individu que celui-ci n'est moyen, instrument, de l'État, pour cette bonne raison que l'État n'est pas quelque chose de purement objectif qui viendrait se dresser face à la particularité subjective, soit pour l'empêcher, soit pour la servir. L'État est bien plutôt ce à travers quoi, ce "en quoi", les individus peuvent mener « une vie universelle », sont véritablement *libres*. Si, en effet, la rationalité en général se laisse saisir comme « unité de compénétration de l'universalité et de la singularité », dans le cas de l'esprit objectif qui doit s'incarner pleinement dans l'État rationnel, « elle consiste en l'unité de la liberté objective, c'est-à-dire de la volonté universellement substantielle, et de la liberté subjective, celle du savoir individuel et de la volonté cherchant [à atteindre] des fins particulières [;] et, de ce fait, [elle consiste] quant à la forme en un agir qui se détermine d'après des lois et des principes *pensés, c'est-à-dire universels* »¹⁹¹. De la sorte, relativement à la question de la sécurité, s'il est faux de considérer que l'État est *moyen* de la sécurité des biens et des personnes, *moyen* pour les individus particuliers de la jouissance tranquille de leurs propriétés et de la sécurité de leur vie, il n'est pas non plus tout à fait juste de dire que l'État a *pour fin* la liberté des individus si l'on entend par là un rapport d'extériorité de telle sorte que l'on aurait encore affaire ici à un rapport d'utilité : il ne s'agit pas ici de faire valoir la liberté comme fin externe alternative et préférable à la sécurité, de telle sorte qu'on aurait ici affaire à un conflit et une concurrence entre une conception soutenant que l'État est moyen de la sécurité des citoyens d'un côté et une autre soutenant que l'État est d'abord et avant tout moyen de leur liberté.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 336-343. C'est ici Haller et, à travers lui, l'éthique de la conviction comme l'une des formes que prend la « haine de la loi », qui est visé.

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 334.

Loin de se comprendre à partir de la relation d'utilité, le rapport entre société civile et État à partir duquel doit aussi être déterminé le rapport de l'individu particulier, de ses intérêts et de ses fins particulières à l'État – qui est aussi rapport entre individu particulier et citoyen – doit être saisi comme un rapport de médiation réciproque de ces deux moments de l'éthicité : c'est en étant médiatisé par la politique que le social peut obtenir ses droits et recevoir les principes de son effectivité, de sa (toujours relative) stabilité, de son unité et universalité et, réciproquement, c'est en étant pleinement médiatisée par le social comme moment de la particularité, en affrontant la particularité, la supportant et l'intégrant en elle, que la politique peut se présenter comme instance d'un universel véritable (par distinction de l'universalité vide et abstraite d'entendement qui n'est universalité qu'abstraction faite de la particularité) et l'État comme véritablement *concret*¹⁹².

Patriotisme, bravoure et courage

Dès lors, le « droit de la particularité » ne se trouve pas nié, tout au contraire, par la conception hégélienne de l'État, et la sécurité, en tant qu'elle se présente également comme condition d'épanouissement de ce principe, ne se présente pas moins comme une préoccupation nécessaire et légitime. Dire qu'elle ne saurait passer pour la fin ultime du politique lui-même revient simplement à rappeler que, « de manière générale, ma particularité, tout comme celle d'autrui, n'est un droit que dans la mesure où je suis *un être-libre* »¹⁹³, c'est-à-dire dont la volonté est déterminée d'après des lois et des principes universels.

La conception hégélienne de la disposition-d'esprit politique (*politische Gesinnung*) témoigne encore de ce que le sujet politique, le citoyen, n'est pas conçu par lui comme négation pure et simple du sujet social, de l'individu particulier comme membre de la société civile. Au contraire, Hegel insiste sur cela que ce n'est pas abstraction faite de ce que l'on peut désigner comme sa détermination sociale que, en contexte de modernité, l'individu est citoyen, qu'il

¹⁹² Cf. L'énonciation très claire de ce rapport par Jean-Philippe Deranty dans son article « Lectures politiques et spéculatives des *Grundlinien der Philosophie des Rechts* », Archives de Philosophie, vol. 65, 2002/3, p. 455 : « ... il y a une médiation nécessaire du politique par le social, puisque l'idée ne peut venir à soi qu'en étant passée par son autre, et il y a aussi une médiation nécessaire du social par le politique puisque le social ne peut parvenir à son effectivité que par un principe tiré d'une autre sphère qui réalise son unité seulement formelle ». Cette affirmation, ainsi que le concept de médiation réciproque, renvoie à la nécessité de comprendre le rapport entre société civile et État comme relevant du rapport entre *Logique de l'essence* et *Logique du Concept* tel qu'il se joue dans la *Logique*. Sur ce point, voir les analyses éclairantes de Jean-François Kervégan dans la seconde partie de l'ouvrage déjà cité sur Hegel et Carl Schmitt.

¹⁹³ *PPD*, §126, p. 222. Dans l'addition de ce même paragraphe, Hegel rapporte l'anecdote (qu'il se plaît à relater) du libelliste qui, « s'excusant [de son métier] par un "*il faut bien que je vive*", se vit répliquer : "*je n'en vois pas la nécessité*" » (*RPh*, p. 238. Les passages en italique sont en français dans le texte).

reçoit une détermination politique : bien plutôt celle-ci est-elle corrélée à celle-là, tant il est vrai que c'est aussi en tant que membre de la corporation que le sujet acquiert « la droiture et l'honneur attaché à l'état »¹⁹⁴, disposition-d'esprit éthique spécifique au système des besoins et par la médiation de laquelle seulement la véritable disposition-d'esprit politique peut être acquise¹⁹⁵. Plus encore, si la politique n'a pas pour fin ultime la sécurité, la vie en tant que telle et sa protection, mais bien la liberté ainsi comprise comme « vouloir de l'universel »¹⁹⁶, la conception hégélienne du patriotisme – qui est la disposition-d'esprit proprement politique – montre bien qu'être "patriote", ce n'est pas, fondamentalement, manifester une propension sans limite à se sacrifier pour l'État, à accomplir de grands actes d'héroïsme et de bravoure pour servir l'État au prix et au mépris de son individualité particulière. Le véritable patriotisme est bien plutôt patriotisme *ordinaire*, par quoi il ne faut pas entendre une disposition à des actions extraordinaires ou à de grands sacrifices mais, comme le précisent le paragraphe 268 et sa remarque « la disposition-d'esprit qui, dans la situation et le contexte de vie habituels, est accoutumée à savoir que la communauté est l'assise substantielle et la fin »¹⁹⁷ — chose dont il est bien moins facile de se vanter que cette grande aptitude à se sacrifier pour l'État qui, précisément, n'est rien d'ordinaire et que l'on peut toujours pour cette raison s'imaginer avoir pour se dédouaner du patriotisme véritable. De la même manière, de « la *vertu proprement dite* » — qui n'est pas quelque chose de moral mais répond plutôt de l'*ἀρετή* grecque comme excellence — Hegel affirme qu'elle n'est pas exigée et n'a pas lieu d'être dans une situation éthique où les rapports sont pleinement développés et effectués : la droiture la supplante alors qui est « conformité simple de l'individu aux obligations tenant aux rapports dont il relève »¹⁹⁸.

Sur ce point, la comparaison de la détermination hégélienne de la bravoure aux propos d'Hannah Arendt sur le courage dans leur rapport à la politique est

¹⁹⁴ PPD, §207, p. 297.

¹⁹⁵ PPD, R§308, p. 405-406. Le paragraphe 308 ouvre l'exposition de la « Chambre des députés » et sa remarque insiste sur la nécessité, sous peine de donner dans l'abstraction, de concevoir la médiation qu'est la représentation politique comme étant elle-même médiatisée par la structuration prépolitique en « états » permise, dans la société civile, par les corporations. Si, en effet, « l'État concret est le tout articulé en ses cercles particuliers », « le membre de l'État (*Staat*) est membre de tel ou tel état (*Stand*) ; c'est seulement dans cette détermination objective qui est la sienne qu'il peut entrer en ligne de compte dans l'État » (il faut ici entendre « état » / *Stand* selon l'acception que le terme prend, par exemple, dans l'expression « tiers-état »).

¹⁹⁶ PPD, R§308, p. 406.

¹⁹⁷ PPD, p. 350.

¹⁹⁸ PPD, §150, p. 255.

éclairante. Si tous deux, en effet, peuvent bien s'accorder sur cela que la vie et la satisfaction de ses besoins ne sont pas l'objet propre de la politique mais que, dans une certaine mesure, celle-ci émerge là où ceux-là cessent de se faire exclusivement valoir, quand, pour Arendt, le courage se présente en politique comme « indispensable » en ce qu'il « libère les hommes de leur souci concernant la vie »¹⁹⁹, pour Hegel, la bravoure n'est, en dernière instance, qu'une « vertu formelle »²⁰⁰. C'est que, pour le Hegel de la maturité, la conduite proprement politique – c'est-à-dire aussi l'agir et la conduite véritablement libres – n'est pas d'abord et essentiellement cet aspect négatif par lequel elle serait arrachement aux nécessités et aux contingences de la vie et, pour reprendre l'expression de J. Hyppolite, elle ne réside pas dans une « conception héroïque de la liberté »²⁰¹, mais elle se détermine bien plutôt positivement dans l'ordinaire d'un vouloir universellement déterminé, de telle sorte que la véritable disposition-d'esprit éthique est avant tout disposition durable à agir en prenant l'universel pour assise et pour fin.

Remarques conclusives : Sécurité et « inquiétude du concept »

La sécurité se rapporte ainsi à la part de naturalité et de contingence que contient et affronte l'esprit objectif et ce de manière particulièrement frontale, à même l'éthicité, dans le moment de la société civile. En ce sens, elle est essentiellement liée au « droit de la particularité » et c'est pourquoi, si ce droit n'est déterminé comme n'ayant d'effectivité que par l'effectivité de l'État lui-même comme « tout éthique », l'exigence de sécurité des individus, de leur personne et de leurs biens se voit relativisée par ce dont elle dépend et est redevable, à savoir la fin supérieure qu'est la sauvegarde et la souveraineté de l'État – relativisation qui, nous l'avons vu, ne revient pourtant ni à un sacrifice, ni même à une subordination unilatérale, de l'individu à l'État.

Pourtant, cette fin qualifiée d'ultime et même d'absolue se voit elle aussi, en dernière instance, relativisée par l'histoire mondiale elle-même en tant qu'en

¹⁹⁹ Hannah ARENDT, « Qu'est-ce que la liberté ? » in *La Crise de la culture*, Paris, Gallimard, 1972, p. 203.

²⁰⁰ *PPD*, §327, p. 422. La bravoure est « formelle » parce qu'elle n'est précisément, en elle-même, que la vertu par laquelle la liberté fait abstraction « de toutes les fins particulières, possession, jouissance et vie ». En raison d'une telle détermination, son contenu et sa fin sont encore pour elles-mêmes indéterminées. Or la bravoure – qui est aussi vertu de la mise en jeu de sa vie – ne « vaut » que par rapport à ce en quoi sa teneur réside. En effet, aussi bien les aventuriers que les brigands sont capables de risquer leur vie, mais la fin décide ici de la valeur de la chose (cf. *PPD*, R§328, p. 423-4).

²⁰¹ Jean HYPOLITE, *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, Seuil, 1983, p. 94.

elle s'exerce le droit supérieur de l'esprit du monde. En effet, si l'« État rationnel », en tant qu'il fait sa part au droit de la subjectivité et au droit du penser libre, se présente comme « réconciliation avec l'effectivité » à même l'objectivité, que cette réconciliation ne puisse en réalité passer pour définitive, c'est précisément ce que montre l'insertion de l'histoire du monde dans cette ultime partie de la doctrine de l'esprit objectif. "Au-dessus" en effet de l'État (rationnel), l'histoire du monde se présente comme lieu d'exercice du « droit de l'esprit du monde », seul « droit absolu » qui, tout à la fois, donne à chaque droit (comme ses différentes configurations) sa place, évalue entre les différentes sphères de l'éthicité et, par là-même, les borne. Ainsi, de la même manière, *mutatis mutandis*, que le droit de la particularité du sujet – la protection et la sécurité de celui-ci – se voit relativisé par le droit supérieur de la souveraineté de l'État qui est essentiellement idéalité des sphères particulières, le droit de l'État lui-même, qui passe d'abord pour ultime et absolu, se voit relativisé à son tour par l'exercice du « droit de l'esprit du monde » qui, en tant que figure mondaine de l'esprit absolu, est, lui, véritablement ultime, puisqu'à travers son exercice, c'est la fin de la raison elle-même qui s'effectue, sa fin n'étant rien d'autre que son effectuation et son effectivité même. Comme « droit le plus élevé de tous »²⁰², l'esprit du monde est ce qui pose le borné comme borné, par lui tous autres "droits" – et celui de l'État à sa sécurité, à sa sauvegarde, son indépendance et sa souveraineté aussi bien – sont ramenés à leur caractère borné et fini, c'est-à-dire aussi voués à la contradiction, et à leur relativité : le droit de l'esprit du monde est, seul, droit absolu qui, tout à la fois, pose ces droits et leur idéalité²⁰³.

Par là apparaît aussi la finitude de l'esprit objectif, là se manifeste aussi qu'il n'y a pas de réconciliation *objective* qui puisse passer pour définitive, mais que ce n'est en réalité que dans et par la pensée que la réconciliation s'opère, qu'une « paix [...] chaleureuse »²⁰⁴ peut être apportée – parce que la pensée est aussi

²⁰² PPD, §340, p. 430.

²⁰³ Cf. PPD, R§30, p. 139 : « La moralité, l'éthicité, l'intérêt de l'État, chacun de ces degrés est un droit en propre, parce que chacune de ces figures est une détermination et un être-là de la liberté. Ils ne peuvent entrer en conflit que dans la mesure où ils se tiennent sur une même ligne, [consistant à] être des droits ; si le point de vue moral de l'esprit n'était pas aussi un droit, la liberté dans une de ses formes, elle [i.e. la moralité] ne pourrait pas du tout entrer en conflit avec le droit de la personnalité ou avec un autre droit, parce qu'un tel droit contient au-dedans de soi le concept de liberté, la plus haute détermination de l'esprit, concept face auquel autre chose est dépourvu de substance. Mais le conflit contient en même temps cet autre moment : il borne, et en ceci aussi l'un [des moments] est subordonné à l'autre ; seul le droit de l'esprit du monde est, sans restriction, le droit absolu ».

²⁰⁴ PPD, Préface, p. 107.

saisie de ce que, ce qui advient dans l'effectif, c'est la raison²⁰⁵. Dès lors, bien plutôt que la sécurité, l'esprit objectif manifeste l'« inquiétude du concept » aux prises avec la finité et la négativité. Plus encore : c'est précisément pour cette raison que la question de la sécurité se pose dans le monde éthique, et c'est aussi pourquoi c'est une exigence qui, dans son champ de légitimité propre, *doit* trouver réponse.

Elodie Djordjevic

²⁰⁵ Ces assertions reposent en réalité sur la saisie et l'explicitation entières de l'identité processuelle de la rationalité et de l'effectivité, du mouvement d'effectuation du rationnel et de rationalisation de l'effectif que concentre la (trop ?) fameuse affirmation de la Préface des *PPD* selon laquelle « *Ce qui est rationnel est effectif ; / et ce qui est effectif est rationnel* » (p. 104) — identité qu'il n'est pas ici le lieu d'expliquer complètement.

La sécurité comme condition du politique ?

Le développement des politiques de sécurité et de défense dans l'Union européenne : attentes, conditions d'émergence et questions en suspens.

Bastien Nivet²⁰⁶

La sécurité, entendue dans son acception internationale (concernant la scène mondiale et interétatique et non la sphère domestique et individuelle), a longtemps incarné la dépolitisation d'un projet européen pourtant éminemment politique dans ses ambitions et sa philosophie initiales. En développant, depuis le début des années 1990, une politique étrangère et de sécurité commune (PESC)²⁰⁷ puis une politique européenne de sécurité et de défense (PESD)²⁰⁸, les États membres de l'Union européenne (UE) démontrent-ils une prise de conscience partielle de ce paradoxe ? L'irruption de la sécurité et de la défense dans le champ des politiques européennes n'est en réalité pas autosuffisante comme « condition du politique » dans l'UE. Le caractère atypique des politiques dites de sécurité et de défense développées par l'UE en font des objets paradoxaux, échappant aux définitions classiques de la sécurité comme du politique.

En questionnant la façon dont les questions de sécurité et de défense ont souvent servi d'étalon à la mesure de la nature politique ou non de la construction européenne, cet article entend contribuer à éclairer d'un regard nouveau le lien entre « sécurité », « défense » et « politique ». Le contournement historique des enjeux de sécurité et de défense dans une construction européenne dépolitisée (1. *La construction européenne sans la sécurité et la défense : une (très) brève histoire de la dépolitisation du projet européen*), puis l'institutionnalisation sous conditions de politiques atypiques dans ces domaines (2. *La « sécurité » et la « défense » : une irruption atypique et sous conditions dans le champ des politiques européennes*) depuis le début de la décennie 1990 soulèvent en réalité autant de questionnements que de réponses quant à une possible politisation de l'UE par la sécurité (3. *Des politiques de sécurité et de défense qui n'en sont pas ? La (non-)politisation de l'UE par la sécurité et la défense en questions*).

²⁰⁶ Docteur en science politique et spécialiste des questions européennes, Bastien Nivet est chercheur associé à l'Institut de relations internationales et stratégiques (IRIS, Paris).

²⁰⁷ La Politique étrangère et de sécurité commune de l'UE a été instaurée par le Traité sur l'Union européenne signée à Maastricht en février 1992 et entrée en vigueur le 1^{er} février 1993.

²⁰⁸ La politique européenne de sécurité et de défense est progressivement mise en place par les États membres de l'UE depuis les sommets européens de Cologne (juin 1999) et Helsinki (décembre 1999), et incarne en quelque sorte le « bras armé » et la « dimension opérationnelle » de la PESC.

1. La construction européenne sans la sécurité et la défense : une (très) brève histoire de la dépolitisation du projet européen

L'histoire de la construction européenne est avant tout celle d'une longue dépolitisation d'un projet intrinsèquement politique. Des Traités de Rome de 1957²⁰⁹ jusqu'à une période récente, l'intégration européenne a en effet pris les atours d'un processus juridique encadrant une unification économique, là où ses initiateurs l'avaient conçue et rêvée comme un outil de réinvention des relations interétatiques. Un projet éminemment politique puisqu'il s'agissait ni plus ni moins que d'opérer une révolution dans les relations internationales, l'exercice de la souveraineté et la défense des intérêts nationaux, en démontrant que la création d'institutions et de normes communes permettrait à chacun de participer à la définition d'un équilibre optimal entre intérêts particuliers, intérêts communs et prétentions universelles. L'élan initial de la construction européenne retombé, la forme – juridique –, a en quelque sorte pris le pas sur le but – politique –, et l'Europe communautaire s'est essentiellement limitée à la constitution d'un marché unique et à la consolidation de l'arsenal juridique nécessaire à ce projet.

L'échec du projet de Communauté européenne de défense (CED) suite à la non-ratification du projet par l'Assemblée nationale française en août 1954 a eu pour conséquence de réorienter les projets de construction européenne vers les méthodes mises en place à partir de 1952 dans le cadre de la communauté européenne du charbon et de l'acier (CECA). L'adoption d'une démarche de « petits pas » visant à instaurer des coopérations économiques concrètes et non à créer un ensemble politique fédéral ou même confédéral, la poursuite de la construction communautaire « là où cela était possible » et la gestion des politiques de sécurité et de défense dans d'autres enceintes ont ainsi caractérisé l'histoire de la construction européenne des Traités de Rome de 1957 jusqu'à la fin de la guerre froide.

Ce contournement des considérations de sécurité et de défense dans la construction de l'Europe communautaire²¹⁰ a durant toute cette période, favorisé puis incarné jusqu'à la caricature ce « refus du politique » dans la construction européenne, refus auquel il s'avère difficile de remédier tant il a imprégné tous les schémas institutionnels, modes de fonctionnement et *habitus* du système décisionnel européen. Les motivations et les caractéristiques de ce contournement sont connues : refus d'assumer l'ambition et les capacités d'une défense commune à l'échelle européenne – lesquelles se feront dans le cadre

²⁰⁹ Traités signés à Rome le 25 mars 1957 et instaurant l'Euratom et surtout la Communauté économique européenne, base historique de l'actuelle Union européenne.

²¹⁰ Sur ce contournement, ses analyses et ses significations, mais aussi sur les conditions d'un « retour » ultérieure de la question de la « défense européenne », voir Robert Chaouad, *Une Histoire politique du concept de défense européenne*, thèse en vue du doctorat de science politique, soutenue à l'Université Paris VIII le 15 décembre 2004.

transatlantique de l'OTAN –, incapacité de s'accorder sur les formes et contenus possibles d'une Union politique européenne et de coopérations en matière de politique étrangère, de sécurité et de défense. La réconciliation franco-allemande (et, plus largement, ouest-européenne) réussie au-delà des espérances, la sécurité des États membres des communautés européennes garantie par un *hégémon* extérieur (les États-Unis), la déresponsabilisation stratégique des Européens ne posant finalement que peu de problèmes dans le contexte figé de la guerre froide, les avancées de l'Europe communautaire dans le champ économique et commercial auraient presque pu faire oublier la nature initialement politique du projet. Seules quelques initiatives ou réformes comme la déclaration sur l'identité européenne de 1973²¹¹ ou l'élection du Parlement européen au suffrage universel à partir de 1979²¹² ont rappelé de façon épisodique que la construction communautaire ne pouvait se limiter à un processus technique et économique mais devait aussi poser des questions de fond éminemment politiques, concernant la nature et le contenu du « nous » et du « vivre ensemble » européens, ou le nécessaire renforcement de la démocratisation et de la transparence de décisions européennes ayant de plus en plus d'implications sur la vie politique et économique des États.

Les enjeux de sécurité et de politique internationale se sont quant à eux progressivement réimposés sur l'agenda européen à travers deux défis principaux. Le premier a surgi à travers les questionnements sur les conséquences internationales de la construction économique européenne et a permis de faire émerger très tôt des concepts et mises en perspectives de la signification des Communautés européennes pour des notions comme celles de puissance internationale²¹³, d'acteur international²¹⁴, etc. Le second renvoie aux

²¹¹ Déclaration sur l'identité européenne adoptée par les chefs d'États et de gouvernement des neuf États membres de la Communauté économique européenne (CEE) à Copenhague en 1973.

²¹² Autrefois composé de parlementaires issus des parlements nationaux, le Parlement européen est composé de députés élus au suffrage universel direct depuis 1979.

²¹³ Les réussites perçues de l'intégration économique européenne ont amené très tôt à des conceptualisations, certes prospectives, accolant le statut de puissance à l'Europe intégrée. Une partie des débats opposaient alors ceux qui percevaient la construction européenne comme l'émergence d'une superpuissance (John Galtung, *The European Community : A Superpower in the Making*, Londres, Georges Allen & Unwin, 1973. Pour une analyse plus récente, voir par exemple Richard Whitman, *From Civilian Power to Superpower? The International Identity of the European Union*, Londres, Macmillan, 1998) à ceux qui percevaient à travers la construction européenne l'émergence d'une nouvelle forme de puissance dite civile (François Duchêne, « The European Community and the Uncertainties of Interdependence », in. Max Kohhnstamm et Wolfgang Hager (ed.), *A Nation Writ Large? Foreign Policy Problems before the European Community*, Basingstoke, MacMillan, 1973, pp 1-21, François Duchêne, « Europe's role in World Peace », dans Richard Mayne (ed.), *Europe Tomorrow : sixteen Europeans look ahead*, Londres, Fontana, 1972, pp.31-47).

²¹⁴ La définition de l'UE comme acteur international a fait l'objet de débats nourris qu'il ne saurait être question de retracer exhaustivement ici. On pourra se référer aux synthèses opérées dans Franck Petiteville, 'L'union européenne, acteur international global ? Un agenda de recherche', dans *La Revue internationale et stratégique* n 47, Paris, IRIS-PUF, 2002, pp 145-157.

interrogations sur la possible validation ou invalidation des analyses de la construction européenne fonctionnalistes²¹⁵ puis néo-fonctionnalistes²¹⁶, en vertu desquelles l'Union politique et une forme d'Europe de la politique étrangère, de sécurité et de défense seraient en quelque sorte l'aboutissement logique, mécanique, de la réussite de l'Europe économique et commerciale.

A ces deux questionnements qui ont traversé tant le champ théorique que politique, la fin de la guerre froide a apporté une opportunité de réalisation, un effet d'accélérateur favorisant un retour en force de l'idée selon laquelle une forme de politique étrangère, de sécurité et de défense était nécessaire dans le cadre de l'Europe intégrée.

2. La « sécurité » et la « défense » : une irruption atypique et sous conditions dans le champ des politiques européennes

Contrairement à certaines théories répandues dans le champ géopolitique²¹⁷, c'est dans le cas européen la disparition d'une figure bien identifiée et commode de l'ennemi – l'URSS – qui va indirectement pousser les Européens à se penser comme un acteur dans le domaine de la sécurité et de la défense. La perte de cet ennemi commun a fait peser des doutes sur la permanence de la protection et de la solidarité transatlantique incarnées par l'OTAN ; la fin de l'empire soviétique et de l'ordre bipolaire s'est accompagnée d'une montée des incertitudes stratégiques et des crises dans lesquelles les Européens avaient beaucoup à perdre en agissant en ordre dispersé ; la réunification de l'Allemagne a encouragé ses voisins à chercher à favoriser son ancrage européen dans tous les domaines. Ces raisons ainsi que le décalage de plus en plus absurde entre l'absence de coopérations politiques et la poursuite de l'intégration européenne dans les domaines économiques qu'annonçaient à la fois l'achèvement du marché intérieur en 1992-1993²¹⁸ et les premières

²¹⁵ Dans le champ des études européennes, le fonctionnalisme définit la démarche visant à faire avancer la construction européenne par le développement de projets et coopérations concrètes et non un projet politique d'ensemble. Une définition différente de celles rencontrées dans les champs sociologique, anthropologique et philosophique.

²¹⁶ Ernst B. Haas, *The Uniting of Europe: Political, Social and Economic Forces, 1950-1957*, Stanford (Californie), Stanford University Press, 1958.

²¹⁷ Voir par exemple la définition du politique de Carl Schmitt (Carl Schmitt, *La notion de politique*, Paris, Champs/Flammarion, 1999.)

²¹⁸ Dans le cadre de l'Acte unique européen signé à Luxembourg en février 1986 et entré en vigueur le 1^{er} juillet 1987, le marché intérieur européen devait être achevé fin 1992, entérinant par exemple la libre circulation des personnes (à partir du 1^{er} janvier 1993), la libre prestation des services et la libre circulation totale des marchandises et des services entre les États membres.

étapes de l'Union économique et monétaire²¹⁹, ont favorisé un début d'acceptation par les États membres que ce qui allait devenir l'UE développe une forme de politique étrangère et de sécurité commune. Reflet d'une hétérogénéité des attentes et ambitions des Douze membres d'alors, les dispositions relatives à l'instauration d'une Politique étrangère et de sécurité communes (PESC) adoptées dans le Traité de Maastricht se limitent en réalité à la mise en place de dispositifs et outils institutionnels permettant l'adoption de positions ou de décisions dans le domaine de la politique étrangère et de sécurité si et lorsque les États le souhaitent. Le Traité de Maastricht n'a pas créé une politique étrangère et de sécurité commune, mais établi les conditions de sa possible émergence si la pratique politique des États membres s'en donnait la peine.

Quant à la question de la sécurité, sa définition dans le traité reste volontairement très allusive et indéfinie, l'Union européenne se fixant comme ambition le « *renforcement de la sécurité de l'Union sous toutes ses formes* »²²⁰ et le « *renforcement de la sécurité internationale conformément aux principes de la charte des Nations unies, ainsi qu'aux principes de l'acte final d'Helsinki et aux objectifs de la charte de Paris, y compris ceux relatifs aux frontières extérieures* »²²¹. Cette relative indéfinition, cette ambiguïté constructive est restée depuis une marque de fabrique d'une Europe de la politique étrangère, de sécurité et de défense qui à l'image de la construction européenne dans son ensemble avance en contournant toute clarification de ses ambitions ultimes²²². Dans la pratique, l'acceptation par les États membres de l'UE de voir celle-ci émerger comme un niveau décisionnel et un acteur dans le domaine de la sécurité, ne se comprend toutefois qu'en tenant compte du contexte de redéfinition en profondeur de la notion même de sécurité internationale dans le contexte de l'après guerre froide²²³ : prise en compte des risques (humains, terroristes, environnementaux, etc.) et non plus seulement des menaces (militaires), reconnaissance de la perte de pertinence de la division entre sécurité intérieure et sécurité internationale, multiplication des crises et

²¹⁹ Le Traité de Maastricht signé en février 1992 jette les bases d'une Union économique et monétaire dont l'aboutissement est l'adoption de la monnaie unique par certains États membres.

²²⁰ Titre V du Traité sur l'Union européenne, article 11, paragraphe 1.

²²¹ *Idem*.

²²² C'est ainsi par exemple que les velléités chroniques de certains États membres de voir les États membres de l'UE se doter d'une sorte de Livre Blanc européen sur la défense clarifiant les ambitions stratégiques de l'UE et sa vision de la sécurité et de la défense ont toutes échoué.

²²³ Voir par exemple Barry Buzan, *People, the State and Fear: an Agenda for International Security Studies in the Post Cold War Era*, Boulder (Colorado), Lynne Rienner, 1991 (Deuxième édition); Barry Buzan et Ole Weaver et Jaap de Wilde, *Security, A New Framework of Analysis*, Boulder (Colorado), Lynne Rienner, 1998.

diminution des risques de conflit majeur, etc. En tenant compte, aussi du fait que les questions de défense et la question de la sécurité collective sont dans un premier temps exclues de la politique étrangère et de sécurité qui se met en place²²⁴, et n'y sont réintégrées que progressivement et précautionneusement depuis. En relevant, enfin, que les dispositifs institutionnels mis en œuvre reproduisent certains travers initiaux de la construction européenne, concernant notamment le faible contrôle démocratique et la faible mise en débat de ces nouvelles politiques.

Alors qu'elle était censée incarner, aux côtés d'autres innovations²²⁵, la transformation d'une Europe communautaire essentiellement économique et bureaucratique en un ensemble aussi politique, l'irruption de la sécurité dans le champ des politiques européennes a donc apporté autant de questionnements que de réponses aux débats relatifs à la nature et au contenu politique ou non de la construction européenne. Dans leur forme comme dans leur contenu, la politique étrangère et de sécurité commune et la politique commune de sécurité et de défense de l'Union européenne échappent en effet à tous les schémas et repères théoriques forgés pour définir la sécurité, la défense²²⁶, ou la condition du politique. Dépourvue de territoire fini à défendre, interétatique et partiellement supranationale, refusant de se percevoir ou d'admettre avoir des ennemis, existant encore beaucoup plus en parole qu'en actes²²⁷, elle incarne à ce titre soit une innovation majeure²²⁸ soit une aberration dangereuse²²⁹ soit un paradoxe insurmontable²³⁰.

²²⁴ L'introduction de la PESC se fait donc dans un premier temps par un prolongement des renoncements ayant marqué la construction européenne au cours de la guerre froide sur ces enjeux. Une attitude que le développement de la Politique européenne de sécurité et de défense (PESD) depuis 1999 remet progressivement en cause.

²²⁵ Comme l'instauration d'une citoyenneté européenne.

²²⁶ Sur la nature des processus à l'œuvre à travers la mise en œuvre d'une Politique européenne de sécurité et de défense, nous nous permettons de renvoyer aux contributions rassemblées dans Bastien Nivet (dir.), 'Repenser la défense européenne', dossier de *La Revue internationale et stratégique* n°48, Paris, IRIS-PUF, Hiver 2002-2003.

²²⁷ Le fait que la politique étrangère et de sécurité de l'UE ait été essentiellement déclaratoire a été l'une des critiques les plus fréquentes faites à cette politique, et en a même servi de grille de lecture dominante dans ses premières années de mise en œuvre.

²²⁸ C'est l'hypothèse qui sous-tend l'écrasante majorité des conceptualisations tentant de rendre compte du rôle de l'UE sur la scène internationale en lui accolant notamment le statut de puissance : puissance civile, puissance normative, puissance tranquille, etc.

²²⁹ C'est notamment le point de vue défendu par des analyses « souverainistes » des politiques étrangères, de sécurité et de défense de l'UE, dont on trouvera un exemple dans Paul-Marie Coûteaux, *L'Europe vers la guerre*, Paris, Michalon, 1997.

²³⁰ C'est notamment la thèse qui ressort du petit pamphlet vigoureux publié au sujet de la défense européenne par Jean-Dominique Merchet, journaliste spécialiste des questions de

Dans le champ des relations internationales et de la science politique par exemple, les concepts classiques forgés pour rendre compte de la politique internationale, tels ceux de *Machtpolitik*, de *Realpolitik*, de *puissance*²³¹, collent mal aux ambitions comme au contenu de la PESC et de la PSDC²³². Deux attitudes caractérisent dès lors les auteurs cherchant à rendre compte du rôle international de l'UE et à conceptualiser sa nature en tant qu'acteur international (ou non-acteur). Un premier ensemble d'auteurs, en particulier des européanistes, opèrent des redéfinitions de ces concepts classiques afin qu'ils puissent convenir à l'UE. La *machtpolitik* devient ainsi la *zivilmacht*²³³, la puissance devient ainsi *puissance civile*²³⁴ ou *puissance normative*²³⁵, et l'on peut ainsi, par ce jeu de sparadraps sémantiques bien commode, rendre compatibles des notions – classiques – et un objet politique – novateur – qui ne le sont pas. Un deuxième ensemble d'auteurs, plus rares, esquivent cette incompatibilité, soit en la reconnaissant pour mieux affirmer son caractère insurmontable²³⁶, soit en plaçant l'analyse de l'action extérieure de l'UE au niveau de l'analyse de tel ou tel segment ou région d'application de la politique, en évitant ainsi d'avoir à caractériser la nature et la fonction des processus à l'œuvre et de l'acteur qui les mène.

Une tentative de dépasser ces questionnements, nécessaire pour penser la signification politique de cette PESC et de cette PESC/PSDC par-delà la stricte lecture de leurs agendas immédiats consiste pourtant à tenter de dégager les grandes fonctions qu'elles exercent pour les États membres de l'UE et pour les acteurs tiers qui en font l'objet ou en sont les destinataires. Des références à la

défense à Libération et animateur du blog Secret défense : *Défense européenne, la grande illusion*, Paris, Larousse (Coll. « Á dire vrai »), juin 2009.

²³¹ Sur la difficile adéquation entre l'Union européenne et la notion de puissance, nous nous permettons de signaler ici : Bastien Nivet, *Le complexe européen de la puissance, une analyse critique du concept d'Europe puissance*, Thèse en vue de l'obtention du doctorat de science politique, soutenue à l'Université Lille 2 le 30 novembre 2006.

²³² Le traité de Lisbonne, entré en vigueur le 1^{er} décembre 2009, comporte des dispositions relatives à la Politique de sécurité et de défense commune (PSDC) là où était évoqué jusqu'alors la Politique européenne de sécurité et de défense (PESD). Il s'agit d'une simple évolution de dénomination d'une même politique.

²³³ Voir par exemple les travaux de l'universitaire allemand Hans Maull sur l'évolution de la puissance allemande : 'Germany and Japan, The new civilian powers', *Foreign Affairs*, vol. 69, n°5 (hiver 1990-1991), pp. 91-106), Germany and the Use of Force : Still a Civilian Power?', *Survival*, Volume 42, n°2 (été 2000), pp. 56-80.

²³⁴ François Duchêne, *op. cit.*

²³⁵ Ian Manners, 'Normative Power Europe, A Contradiction in Terms?', *Journal of Common Market Studies*, vol.40, n°2 (juin 2002), pp.235-258.

²³⁶ Hedley Bull, 'Civilian Power Europe, A Contradiction in Terms?', *Journal of Common Market Studies*, vol.10, n°1-2, 1982.

philosophie politique²³⁷ ou des irruptions de philosophes dans le champ d'analyse de l'action extérieure de l'Union européenne ont à ce titre apporté quelques-unes des pistes de réflexion récentes les plus stimulantes, comme la notion de *médiation européenne* avancée par Etienne Balibar²³⁸. Ce type de contributions préfigure ce que pourraient être des apports ultérieurs de la philosophie politique à la compréhension du politique européen en matière de sécurité et de défense.

3. Des politiques de sécurité et de défense qui n'en sont pas ? La (non-) politisation de l'UE par la sécurité et la défense en questions.

Les débats sur l'incompatibilité entre les concepts classiques de la science politique et l'UE prennent en effet encore plus d'ampleurs si est questionnée non plus le rôle international de l'UE que fait émerger la PESC et la PESD, mais la nature politique ou non de ces politiques et de l'acteur qui les met en œuvre. Si l'on passe d'une démarche de science politique qui « *suppose les caractères propres du politique au lieu de les établir* »²³⁹ à un questionnement davantage philosophique se voulant « *une manière de réfléchir à l'émergence, au sens et à la valeur de la catégorie du politique dans la vie des hommes* »²⁴⁰. Sans prétendre faire appel ici aux outils et méthodes d'un champ philosophique qui n'est pas le notre, nous relèverons ici trois ensembles de réflexions cherchant à établir des ponts à la fois entre ces deux champs d'analyse et entre la « sécurité » et « le politique » à partir de l'exemple européen.

Une première hypothèse est celle d'une affirmation de la sécurité comme condition du politique, en vertu de laquelle un acteur mettant en œuvre une politique de sécurité et de défense est nécessairement un acteur politique. Ce paradigme de la politisation par la sécurité et la défense est largement mobilisé, dans les discours politiques et institutionnels comme dans les analyses dominantes de la construction européenne, pour arguer du fait que l'UE n'est plus un acteur seulement économique mais aussi politique puisqu'elle agit sur des questions aussi importantes et symboliques que la sécurité et la défense. Revers de cette hypothèse, les spécificités des politiques de sécurité et de défense mises en place par l'UE peuvent tout aussi bien inviter à un retournement de ce paradigme de la « politisation par la sécurité et la défense »,

²³⁷ Voir par exemple les références à la définition du politique et de la puissance de Hannah Arendt mobilisées dans Catherine Guisan, *Un Sens à l'Europe : gagner la paix*, Paris, Odile Jacob, 2003.

²³⁸ Etienne Balibar, *L'Europe, l'Amérique, la guerre, réflexions sur la médiation européenne*, Paris, La Découverte 2003.

²³⁹ Simone Goyard-Fabre, *Qu'est-ce que la politique ?*, Paris, Vrin, 1992, p.8.

²⁴⁰ Simone Goyard-Fabre, *op. cit.*, p.9.

en attestant d'une dépolitisation de la sécurité et de la défense à leur contact avec l'UE davantage qu'une politisation de l'UE par ces domaines.

Une deuxième hypothèse, considérant comme donnée (de façon définitive ou provisoire) l'inexistence de l'Union européenne comme entité politique, conduit à analyser la PESC et la PESD comme un nouveau tiraillement entre des ambitions politiques et des outils, une méthode et un niveau décisionnel qui ne le sont pas²⁴¹. Porteuse de regards critiques utiles sur les limites de la PESC et de la PESD comme réponses aux défis stratégiques contemporains comme aux dilemmes profonds de la construction politique européenne, ce deuxième paradigme souffre peut-être aussi d'une définition un peu trop réduite du politique et des notions de sécurité et de souveraineté notamment.

Une troisième hypothèse est celle d'une réinvention contemporaine du politique à laquelle le projet européen participe, et dont les originalités des politiques de sécurité et de défense de l'UE seraient une parfaite illustration. En s'écartant d'une tendance historique « à identifier l'action politique à l'action violente »²⁴², et en admettant que le politique est aussi et surtout question de parole et d'action permettant les conditions d'un vivre et d'un agir ensemble sur fond de conciliation entre des attentes et intérêts individuels potentiellement divergents, il devient possible d'affirmer que le développement de la PESC et de la PESD sont dans leur forme comme dans leur contenu des outils donnant un caractère éminemment politique à l'Union européenne. Et que si la guerre a été définie comme « la poursuite de la politique par d'autres moyens »²⁴³, il est tout aussi vrai que « la politique est une poursuite de la guerre »²⁴⁴ par d'autres moyens. Cette hypothèse d'une politisation de l'UE malgré, voire grâce à ses spécificités et notamment à son image d'acteur non classique et non belliqueux dans les domaines de la politique étrangère, de sécurité et de défense connaît un succès bien compréhensible chez les partisans de l'Union européenne telle qu'elle va : elle permet en effet de rendre compte de *ce qui se fait* et d'excuser *ce qui ne se fait pas*, et de déployer des analyses et un discours politiques normatifs un peu faciles, vantant les vertus d'un modèle européen novateur et bienfaiteur opposé au modèle États-Uniens beaucoup plus classique et mal intentionné²⁴⁵. C'est dans ce contexte que se comprennent par exemple les

²⁴¹ C'est ce vers quoi tend l'essai de Jean-Dominique Merchet, *Défense européenne, la grande illusion*, op. cit.

²⁴² Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique*, Paris, Le Seuil (Collection « Points Essais »), 1995, p.175. Voir aussi

²⁴³ Carl von Clausewitz, *De la Guerre*, Paris, éditions de Minuit, 1955.

²⁴⁴ Hannah Arendt, op. cit., p.185.

²⁴⁵ C'est en grande partie autour de ces termes que ce sont structurés les débats transatlantiques sur la politique étrangère et de sécurité dans les années 2000-2006, et les réactions européennes aux thèses américaines du moment incarnées par le petit essai de l'analyste Robert Kagan paru

références fréquentes à une Europe politique *kantienne*²⁴⁶ opposée à des États-Unis *Hobbesiens*²⁴⁷ chez les analystes des relations internationales et de la construction européenne. C'est dans ce contexte que se comprennent aussi tout un ensemble de discours et d'analyses visant à affirmer une exceptionnalité européenne sur fond de redéfinition de la sécurité, de la défense, de la puissance, etc. Cette hypothèse d'une double réinvention du politique dont l'UE constituerait à la fois une illustration et un moteur souffre de négliger d'autres questionnements inhérents à la politisation du projet européen en général et de sa politique de sécurité et de défense en particulier, concernant notamment les limites démocratiques des processus décisionnels à l'œuvre et l'absence relative d'espace et de débats publics sur ces questions²⁴⁸.

Conclusion. L'Union européenne et la sécurité : objets politiques incertains, objets philosophiques porteurs ?

Le contournement historique des enjeux de politique étrangère, de sécurité et de défense dans la construction européenne a longtemps participé de la dépolitisation, dans les faits, d'un projet européen pourtant éminemment politique dans ses ambitions et sa raison d'être initiales. Le développement de politiques européennes communes dans ces domaines aurait pu signaler la fin du long travers économique et juridique pris par la construction européenne, si les conditions de mise en place de ces politiques autant que leur contenu depuis maintenant près de vingt ans ne laissent en suspens de nombreuses questions. Analyser la question du politique dans l'Union européenne par le biais de l'irruption de la sécurité dans son champ de compétence permet néanmoins de soulever des questionnements utiles aussi bien à la compréhension de la construction européenne comme objet politique qu'à l'étude de la sécurité comme champ d'action politique et notion académique : le politique et la sécurité sont-ils affaires de confrontation ou de conciliation et de médiation ? Sont-ils le contraire de la violence ou son prolongement sous d'autres formes ? Sont-ils un intérêt et des biens communs ou des référents diffus et inatteignables servant simplement à mobiliser voire à instrumentaliser des

en français sous le titre *La puissance et la faiblesse : les États-Unis et l'Europe dans le nouvel ordre mondial*, Paris, Plon, 2003.

²⁴⁶ Emmanuel Kant, *Vers la paix perpétuelle* (recueil de textes présenté par François Proust), Paris, Flammarion, 1991.

²⁴⁷ En retenant principalement les idées de relations internationales consacrant en quelque sorte un État de nature et renvoyant l'image d'une guerre de tous contre tous (Thomas Hobbes, *Léviathan*, Paris, Vrin, 2005).

²⁴⁸ Voir sur ce point Bastien Nivet, 'La défense dans les débats publics en Europe', *Les documents du C2SD* n°71, Paris, Centre d'études en sciences sociales de la défense, 2005.

énergies politiques ? Sur toutes ces questions, la philosophie politique pourrait s'avérer porteuse de mises en perspectives utiles au politiste, pour peu qu'elle aborde la construction européenne sous des angles novateurs dépassant la stricte question de la souveraineté.

Bastien Nivet

Bibliographie

(sont recensées ici les références citées dans le texte et les notes de bas de page) :

Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique*, Paris, Le Seuil (Collection « Points Essais »), 1995.

Hannah Arendt, *Conditions de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1983.

Etienne Balibar, *L'Europe, l'Amérique, la guerre, réflexions sur la médiation européenne*, Paris, La Découverte 2003.

Hedley Bull, 'Civilian Power Europe, A Contradiction in Terms?', *Journal of Common Market Studies*, vol.10, n°1-2, 1982.

Barry Buzan, *People, the State and Fear : an Agenda for International Security Studies in the Post Cold War Era*, Boulder (Colorado), Lynne Rienner, 1991 (Deuxième édition).

Barry Buzan et Ole Weaver et Jaap de Wilde, *Security, A New Framework of Analysis*, Boulder (Colorado), Lynne Rienner, 1998.

Carl von Clausewitz, *De la Guerre*, Paris, éditions de Minuit, 1955.

Paul-Marie Coûteaux, *L'Europe vers la guerre*, Paris, Michalon 1997.

François Duchêne, « The European Community and the Uncertainties of Interdependance », in. Max Kohhnstamm et Wolfgang Hager (ed.), *A Nation Writ Large? Foreign Policy Problems before the European Community*, Basingstoke, MacMillan, 1973, pp 1-2.1

François Duchêne, «Europe's role in World Peace», dans Richard Mayne (ed.), *Europe Tommorrow : sixteen Europeans look ahead*, Londres, Fontana, 1972, pp.31-47).

John Galtung, *The European Community : A Superpower in the Making*, Londres, Georges Allen & Unwin, 1973.

Simone Goyard-Fabre, *Qu'est-ce que la politique ?*, Paris, Vrin, 1992.

Catherine Guisan, *Un Sens à l'Europe : gagner la paix*, Paris, Odile Jacob, 2003.

Ernst B. Haas, *The Uniting of Europe: Political, Social and Economic Forces, 1950-1957*, Stanford (Californie), Stanford University Press, 1958.

Robert Kagan, *La puissance et la faiblesse : les États-Unis et l'Europe dans le nouvel ordre mondial*, Paris, Plon, 2003.

Emmanuel Kant, *Vers la paix perpétuelle* (recueil de textes présenté par François Proust), Paris, Flammarion, 1991.

Ian Manners, 'Normative Power Europe, A Contradiction in Terms?', *Journal of Common Market Studies*, vol.40, n°2 (juin 2002), pp.235-258.

Hans Maull 'Germany and Japan, The new civilian powers', *Foreign Affairs*, vol. 69, n°5 (hiver 1990-1991, pp. 91-106),

'Germany and the Use of Force : Still a Civilian Power?', *Survival*, Volume 42, n°2 (été 2000), pp. 56-80.

Jean-Dominique Merchet, *Défense européenne, la grande illusion*, Paris, Larousse (Coll. « Á dire vrai »), juin 2009.

Bastien Nivet, 'La défense dans les débats publics en Europe', *Les documents du C2SD* n°71, Paris, Centre d'études en sciences sociales de la défense, 2005.

Bastien Nivet (dir.), 'Repenser la défense européenne', dossier de *La Revue internationale et stratégique* n°48, Paris, IRIS-PUF, Hiver 2002-2003.

Franck Petiteville, 'L'union européenne, acteur international global ? Un agenda de recherche', dans *La Revue internationale et stratégique* n 47, Paris, IRIS-PUF, 2002, pp 145-157.

Carl Schmitt, *La notion de politique*, Paris, Champs/Flammarion, 1999.

Richard Whitman, *From Civilian Power to Superpower? The International Identity of the European Union*, Londres, Macmillan, 1998

Un contrôle institutionnel renouvelé: la vidéosurveillance de voie publique

Séverine Germain

Depuis l'installation pionnière de Levallois-Perret, au début des années 1990, le nombre de dispositifs de vidéosurveillance de voie publique n'a cessé de croître dans notre pays. D'après un récent rapport parlementaire, qui s'appuie sur les chiffres communiqués par le ministère de l'Intérieur, le nombre de communes ayant recours à la vidéosurveillance pour filmer des espaces publics était évalué à 1.522 à la fin 2007, contre 1.142 fin 2006 et 812 fin 2005²⁴⁹. En 2007, plus de 30 % du budget du Fonds Interministériel de Prévention de la Délinquance (FIPD)²⁵⁰ étaient consacrés au financement de dispositifs de vidéosurveillance, soit 13 millions d'euros environ²⁵¹. En septembre 2009, le Ministre de l'Intérieur, Brice Hortefeux, réaffirmait l'objectif du triplement du nombre de caméras sur la voie publique (de 20.000 à 60.000) sous le mandat de Nicolas Sarkozy, avançant une liste de 75 villes bénéficiaires d'un financement étatique à hauteur de 21 millions d'euros²⁵². Dans ce contexte de diffusion des équipements de vidéosurveillance de voie publique, il nous apparaissait légitime d'en questionner les usages. Nous avons ainsi examiné les utilisations concrètes d'un dispositif de vidéosurveillance par la Police nationale à Lyon. Les éléments empiriques mobilisés ici proviennent d'une enquête de terrain menée entre 2005 et 2006²⁵³.

Les recherches criminologiques internationales sur la vidéosurveillance concluent à l'émergence d'une société de surveillance, principalement orchestrée par les États afin de renforcer leur capacité de gouvernement des conduites. Ces études, dominées par les *Surveillance studies* anglo-américaines, se nourrissent des analyses benthamiennes et foucaaldiennes sur le panoptique

²⁴⁹ Sénat, *Vidéosurveillance : pour un nouvel encadrement juridique*, Rapport d'information de MM. Jean-Patrick Courtois et Charles Gautier, fait au nom de la Commission des lois, 10 décembre 2008.

²⁵⁰ Cet organisme a été créé dans le cadre de l'Agence nationale pour la cohésion sociale et l'égalité des chances (Acsé) afin de soutenir financièrement des projets de prévention de la délinquance.

²⁵¹ Le Goff, T., *Vidéosurveillance et espaces publics. État des lieux des évaluations menées en France et à l'étranger*, Paris, Institut d'aménagement et d'urbanisme d'Île de France, 2008.

²⁵² «Vidéosurveillance: 75 villes équipées en priorité», *Le Figaro*, 14 septembre 2009

²⁵³ Cette étude de cas a été réalisée dans le cadre d'un travail mené en réponse à un appel à proposition de l'INHES (Institut National des Hautes Etudes sur la Sécurité) lancé en 2005 et intitulé « espaces publics et sécurités ». La recherche, coordonnée par Sebastian Roché, a été conduite par Anne-Cécile Douillet, Laurence Dumoulin et Séverine Germain, avec la participation de Nicolas Cameratti ; elle a donné lieu à un rapport : Roché, S. et al., *Les usages techniques et politiques de la vidéosurveillance : une comparaison entre Lyon, Saint-Etienne et Grenoble*, Rapport final pour l'INHES, Grenoble, Politique-Organisations (UMR Pacte), 2007. Nous avons personnellement mené les entretiens et observations à l'hôtel de police sur le site lyonnais.

et la "gouvernementalité"²⁵⁴. Bien que nuancées par la suite²⁵⁵, elles demeurent largement critiquées pour la fugacité des éléments empiriques sur lesquelles elles reposent. Elles accordent ainsi peu d'attention aux usages concrets de la vidéosurveillance et prennent pour acquis que les dispositifs permettent effectivement un contrôle généralisé. Or cette thèse repose sur un axiome discutable : l'efficacité de la vidéosurveillance dans la lutte contre la délinquance. D'une part, l'efficacité des dispositifs varie selon le type de délit, les caractéristiques du lieu surveillé, les performances techniques du matériel utilisé, les moyens humains en charge de la gestion des équipements. D'autre part, ces différentes évaluations se révèlent problématiques au plan méthodologique²⁵⁶. En outre, certaines recherches rappellent le rôle des acteurs dans le processus de mise en œuvre de la vidéosurveillance et, ce faisant, nuancent les capacités de surveillance effectives des dispositifs que les *Surveillance studies* prennent pour acquises²⁵⁷. Il existe par ailleurs dans le cas français une spécificité notable : un système policier centralisé, relativement hermétique aux préoccupations locales²⁵⁸. La Police nationale - tout comme la Gendarmerie - n'est pas soumise à l'autorité du maire mais à celle du préfet. Pourtant, ce sont les municipalités qui financent l'essentiel des équipements de vidéosurveillance avant la création, en 2007, du FIPD. Offrir à la Police nationale l'utilisation de ces nouvelles technologies permet-elle alors aux municipalités d'influer sur la définition des priorités de l'organisation policière ? Ce questionnement apparaît novateur dans le panorama actuel des recherches françaises sur la vidéosurveillance, qui tendent à se focaliser sur l'analyse du cadre juridique ou le type de régulation induit par l'emploi de cet outil²⁵⁹.

Le développement de la vidéosurveillance à Lyon s'inscrit dans le mouvement de construction de politiques municipales de sécurité qui s'amorce en France dans les années 1980 et prend de l'ampleur dans les années 1990. Le contexte est celui de la décentralisation, qui donne des moyens (légaux, financiers, politiques) accrus aux municipalités mais aussi celui de la politisation des questions de sécurité, au niveau national comme au niveau local, les élus locaux se disant interpellés par leurs électeurs sur cette question²⁶⁰. Si la

²⁵⁴ Voir Marx, G. T., « 'I'll be Watching You' : Reflections on the New Surveillance », *Dissent*, 1985, pp. 26-34 ; Lyon, D., *Surveillance Society. Monitoring everyday life*, Buckingham, Open University Press 2005 (1e éd. 2001).

²⁵⁵ Lyon, D., *op. cit.*

²⁵⁶ Voir Welsh, B. C. et Farrington, D. P., *Crime prevention effects of closed circuit television : a systematic review*, Home Office Research Study 252, Londres, Home Office, 2002.

²⁵⁷ Par exemple Norris, C. et Mc Cahill, M., « CCTV: Beyond Penal Modernism? », *British Journal of Criminology*, 2006, vol. 46, pp. 97-118.

²⁵⁸ Voir Monjardet, D., « Police and the Public », *European Journal on Criminal Policy and Research*, 2000, vol. 8, pp. 353-378.

²⁵⁹ Par exemple Froment, J.-C., « Regard juridique sur la vidéosurveillance urbaine : un droit en trompe l'oeil », *La semaine juridique*, 2006, vol. 13, pp. 435-40 et Ocqueteau, F. et Pottier, M.-L., « Vidéosurveillance et gestion de l'insécurité dans un centre commercial : les leçons de l'observation », *Les Cahiers de la Sécurité Intérieure*, 1995, vol. 21, pp. 60-74.

²⁶⁰ Le Goff, T., « L'insécurité 'saisie' par les maires », *Revue Française de Science Politique*, 2005,

sécurité, notamment dans son volet répressif, reste du ressort de l'État, via la Gendarmerie et la Police nationales, de plus en plus d'élus municipaux se disent amenés à agir pour la sécurité de leurs administrés, réactivant ainsi des compétences anciennes²⁶¹. La vidéosurveillance apparaît comme un moyen d'action parmi d'autres : l'augmentation des effectifs de la police municipale ou la mise en œuvre de mesures de prévention situationnelle²⁶² constituent autant d'outils déployés par les municipalités²⁶³.

A la fin des années 1990 le maire de Lyon diagnostique une trop grande faiblesse de la réponse de l'État aux problèmes de sécurité et y voit une raison d'investir ce champ d'action. Le contrat local de sécurité²⁶⁴ lyonnais de 1998 prévoit ainsi un schéma directeur de vidéosurveillance sur le territoire communal. Les premières caméras, qui équipent le centre ville (la Presqu'île) et le quartier sensible de la Duchère sont livrées en 2000. Le coût initial du dispositif est estimé à près de 2 millions d'euros sous le mandat de Raymond Barre (centre-droit, 1995-2001) et les extensions réalisées sous le mandat de Gérard Collomb (gauche, 2001-2007), à 6 millions d'euros environ²⁶⁵. L'équipement lyonnais passe ainsi de 68 caméras en 2002 à 219 en 2010, réparties dans 7 des 9 arrondissements de la ville. Les caméras sont en couleur et de type « dôme », c'est-à-dire disposant d'une rotation horizontale à 360 degrés et d'un débattement vertical de 90 degrés. Les caméras sont programmées selon un cycle précis (6 à 10 plans par minute), que les opérateurs peuvent interrompre lorsqu'ils prennent la main sur les caméras (pour modifier leur orientation et zoomer). Les possibilités de zoom permettent d'observer une situation à environ 150 mètres. Les parties privatives situées dans le champ des caméras sont automatiquement occultées par un masquage dynamique qui s'adapte aux déplacements des caméras.

Le dispositif est géré 24h/24 et 7 jours sur 7 par le CSUL (Centre de Supervision Urbaine de Lyon), un service municipal créé en février 2001 et composé aujourd'hui de 28 personnes, dont 21 opérateurs de vidéosurveillance.

vol. 55 (3), pp. 415-444.

²⁶¹ Depuis la loi de 1884 du 5 avril 1884, le maire dispose de pouvoirs de police urbaine et rurale, qu'il exerce sur sa commune sous l'autorité du préfet.

²⁶² Les mesures dites de « prévention situationnelle » visent à intervenir sur les conditions du passage à l'acte et non plus sur le délinquant, ce à quoi s'attachait la « prévention sociale ». La prévention situationnelle comprend notamment des interventions sur le bâti et l'aménagement urbain (éclairage, clôture, mobilier urbain, etc.)

²⁶³ Germain, S., *Les politiques locales de sécurité. Une comparaison des villes de Lyon, Grenoble, Bologne et Modène*, thèse pour le doctorat de science politique, Université Grenoble 2, 2 vol. 2008.

²⁶⁴ Impulsés par le Gouvernement Jospin (1997-2002), les contrats locaux de sécurité (CLS) sont signés par les maires, préfets et procureurs de la République.

²⁶⁵ A ces coûts d'investissements s'ajoutent les coûts de fonctionnement (le budget annuel du centre de supervision urbaine avoisine les 227 000 euros en 2010) et la masse salariale (un million d'euros par an). Toutes les données chiffrées mentionnées dans cet article proviennent du rapport d'activité 2006 du Centre de supervision urbaine de Lyon (CSUL) et leur actualisation de l'intervention du responsable du CSUL lors d'un séminaire Sciences Po Grenoble - formation continue relatif aux politiques locales de sécurité (4-5 février 2010).

Le CSUL est en lien direct avec le Centre d'Information et de Commandement (CIC) de la Police nationale et le poste de commandement radio de la Police municipale, auxquels il transmet différents flux d'images, à leur demande ou de sa propre initiative (et à l'une ou à l'autre selon la nature du fait constaté et l'horaire de commission). Le CIC de l'hôtel de police a depuis 2000 accès aux images de plusieurs organisations : la Communauté urbaine de Lyon (Grand Lyon), les transports en commun (Keolis), plusieurs centres de supervision urbaine municipaux, dont celui de Lyon (le CSUL). Au total, le CIC peut recevoir des flux d'images provenant de plus de 280 caméras. Au sein du CIC, l'« espace généraliste sécurité public » dispose d'un double écran central bordé de 4 moniteurs de chaque côté, tandis que l'« espace ordre public » (dédié au suivi des événements dans l'espace public) abrite un écran central et plusieurs moniteurs. C'est le CSUL qui constitue le principal pourvoyeur d'images du CIC, avec 6 flux transmis.

Alors que le dispositif d'initiative municipale prévoit des liaisons (y compris vidéo) avec la Police nationale principalement dans l'optique de lui signaler des faits, cette dernière conçoit surtout la vidéosurveillance comme un moyen de mieux gérer ses propres interventions. La vidéosurveillance n'a pas de place dans le fonctionnement quotidien du CIC ; elle n'est pas indispensable aussi n'est-elle utilisée que de manière ponctuelle.

« Les caméras, on ne les visionne pas. Vous pouvez regarder, toutes les caméras sont là, mais on ne les regarde pas. Ce n'est pas notre travail. » (Ancien chef de quart du CIC, 9 mars 2007).

Ainsi, aucun agent n'est dédié à l'observation des flux d'images : ce n'est que lorsque le CIC est sollicité ou qu'il sollicite une organisation partenaire que les images sont examinées²⁶⁶. « Les images, on ne les regarde qu'à la demande », indique ainsi l'ancien chef de quart. D'ailleurs, si les opérateurs du CSUL peuvent prendre la main sur leurs caméras, ce n'est pas le cas des agents du CIC.

Le CIC abrite le centre d'appel police secours (le 17), qui traite en moyenne 1200 appels par jour (24h/24), mais aussi les opérateurs radio chargés de la gestion des équipes policières sur le terrain. Depuis novembre 2006, le CIC est départemental, ce qui signifie que les opérateurs de police secours reçoivent les appels en provenance non seulement de la circonscription de police de Lyon mais aussi des circonscriptions de Givors-Grigny et de Villefranche-sur-Saône, soit l'ensemble du département du Rhône. De même, les opérateurs radio gèrent l'ensemble des équipages policiers dans le département. La prise en flagrant délit grâce à la vidéosurveillance ne fait donc pas partie des priorités organisationnelles du CIC. Ainsi, la transmission d'un flux d'images à la Police nationale ne garantit pas une intervention systématique de sa part. Ce sont les opérateurs radio qui décident en dernier recours de l'opportunité d'une intervention - qu'ils aient ou non des images à l'appui. Leur décision prend en

²⁶⁶ D'ailleurs, lors des périodes de faible activité (le matin par exemple), seul un écran central sur les deux est utilisé, par souci d'économie.

compte une échelle de gravité des faits propre à l'organisation : ainsi, en cas de disponibilité d'équipage limitée, un vol à mains armées (VMA) signalé par une banque fera toujours prioritairement l'objet d'une intervention face à un vol à la tire repéré par le CSUL.

La Police nationale affectionne en revanche l'utilisation de la vidéosurveillance lors de ses interventions de terrain, car elle permet d'effectuer des « levées de doute » (vérifier l'existence du problème avant d'envoyer un équipage), de proportionner les réponses apportées (décider du nombre d'équipages) et d'aider les agents sur le terrain (les orienter et repérer les suspects). La Police nationale a tout particulièrement recours à la vidéosurveillance dans le cas des opérations de maintien de l'ordre. Le CIC, qui définit avec les organisateurs les jours, horaires et parcours de manifestation, transmet l'itinéraire retenu au CSUL, qui braque ses caméras sur le parcours et filme ainsi la tête et la fin de la manifestation. La vision globale de l'événement facilite le repérage de mouvements suspects (le contournement d'un cordon de sécurité par un groupe ou un regroupement d'individus cagoulés en queue de cortège) et donc l'anticipation d'éventuels débordements. D'une part, l'outil permet d'obtenir des informations sur le déroulement de la manifestation de manière moins risquée pour les agents de terrain, qui peuvent ainsi éviter les prises à partie par les manifestants. D'autre part, la vidéosurveillance constitue, dans ce cadre particulier, un outil majeur d'aide à la décision en cas de débordement.

La Police nationale peut aussi ponctuellement utiliser la vidéosurveillance pour ses missions de police judiciaire. Dans le cadre d'une investigation, sur requête du Procureur, les services d'enquête peuvent solliciter le visionnage en direct, de manière provisoire, de certaines caméras situées dans le secteur d'un suspect sous surveillance. Le visionnage en direct permet en effet aux officiers de mener un travail d'identification en limitant le risque pour les agents de terrain d'être repérés par la personne qu'ils surveillent.

la personne qui vient de sortir [...] c'est notre client, ils font des tournées de temps en temps pour nous repérer. [...] ils font le même travail que nous. C'est le jeu du chat et de la souris, ils connaissent le secteur et les habitués de l'espace. Donc, ils nous repèrent rapidement si on reste trop longtemps dans le secteur »²⁶⁷.

Comme pour les opérations de maintien de l'ordre, la vidéosurveillance permet de recueillir des informations en limitant l'exposition aux risques (de repérage, d'identification, d'atteintes physiques ou verbales) des agents de terrain. La vidéosurveillance offre également des possibilités d'investigation *a posteriori* grâce à l'enregistrement des images. Enregistrées sur des disques durs, les images sont conservées 8 jours avant d'être écrasées et peuvent faire l'objet d'une procédure de réquisition de la part du parquet. Ce type d'activité est en fort développement du fait du nombre croissant de sollicitations provenant des différents commissariats et services enquêteurs. En 2009, 1500 recherches d'images ont été effectuées auprès du CSUL (contre 1200 en 2008), dont 310 se sont soldées par des réquisitions.

²⁶⁷ Officier de police judiciaire, 11 juin 2007.

Au total, la vidéosurveillance apparaît aux yeux de la Police nationale comme une « ressource à moindre coût », dans la mesure où elle peut l'utiliser dans le cadre de ses diverses activités sans avoir pour autant contribué à son financement. Les policiers rencontrés soulignent d'ailleurs qu'ils appellent plus souvent les services municipaux que ceux-ci ne les contactent. Ce que donne alors à voir cette étude, c'est que la Police nationale s'approprie la vidéosurveillance en fonction de ses propres priorités et normes professionnelles. Tout appareil policier remplit 3 types de mission : la police d'ordre (la police du pouvoir en place, *au-dessus* de la société, chargée de maintenir l'ordre interne), la police de répression du crime (la police *de* la société, chargée de réprimer un segment de la société : les délinquants), la police urbaine (la police *dans* la société, chargée de faire respecter la paix publique, de s'interposer dans les conflits interpersonnels, de réguler les flux de circulation)²⁶⁸. En France, les principes d'ordre politique et de répression du crime dominent l'appareil policier, au détriment de la police urbaine, c'est-à-dire la sécurité publique. Ce diagnostic, dressé il y a quinze ans par le sociologue D. Monjardet, semble toujours d'actualité. Ce sont les priorités institutionnelles (l'ordre public) et organisationnelles (la police judiciaire d'investigation) qui façonnent le processus d'appropriation de la vidéosurveillance par la Police nationale. Cet outil est en outre apprécié par la profession pour la sécurisation des agents qu'il permet en intervention.

Pourtant, ce que dénoncent le plus souvent les habitants relève davantage de la police urbaine que de la police judiciaire ou du maintien de l'ordre : il s'agit de faits et comportements qui tendent à remettre en question l'ordre établi des pratiques et représentations que les résidents associent à leur quartier - que ces actes constituent ou non des infractions aux règlements municipaux ou au Code pénal - et que traduit la notion de « désordre »²⁶⁹. Les « troubles à la tranquillité publique » constituent d'ailleurs la grande majorité des faits constatés par le CSUL, avec 869 faits contre 297 incidents contre les biens et les personnes en 2006. Bien que le détail des faits regroupés sous cette étiquette ne soit pas précisé, l'existence de cette catégorie suggère que l'activité du CSUL serait loin de relever de la lutte contre la délinquance *stricto sensu* et concernerait plus généralement le bon ordre dans l'espace public, conformément aux demandes exprimées par la population. Ainsi, bien que la vidéosurveillance soit financée par la municipalité, elle n'en est pas pour autant utilisée par la Police nationale à des fins de police urbaine. Il est probable dès lors que seule la police municipale remplisse ces missions. Ainsi, si la municipalité lyonnaise ne semble pas en mesure d'infléchir les priorités de la Police nationale, elle n'en contribue pas moins à un renouvellement des contours du contrôle institutionnel *via* ce qui apparaît comme une division du travail policier plus stricte entre l'État et la municipalité.

²⁶⁸ Monjardet, D., *Ce que fait la police. Sociologie de la force publique*, Paris, La Découverte, 1996.

²⁶⁹ La notion est empruntée à Skogan W., *Disorder And Decline: Crime And The Spiral Of Decay In American Neighbourhoods*, New York, The Free Press, 1990.

Séverine Germain est docteur en science politique et chercheur associé au laboratoire Pacte/Politique-Organisations de l'Institut d'Études Politiques de Grenoble (UMR 5194). Après une thèse sur les politiques locales de sécurité en France et en Italie, soutenue en 2008, elle a poursuivi ses recherches en 2009 dans le cadre d'un postdoctorat au Centre International de Criminologie Comparée (CICC) de l'Université de Montréal (Canada). Ses travaux portent sur la politisation des questions de sécurité au niveau local et sur l'action publique mise en œuvre pour y répondre. Elle a récemment publié, avec Cristian Poletti, « Répondre aux mobilisations sociales. Le modèle policier italien en transition », *Revue Française de Science Politique*, vol. 59 (6), pp.1127-1145, décembre 2009.

Technologie et peurs instinctives : qu'est-ce que la RFID ?

Marie-des-Neiges Ruffo

Qu'est-ce que la RFID ? Il s'agit de l'abréviation anglaise pour « Radio Frequency Identification ». Ce dispositif technique très simple se compose d'une antenne et d'une puce et peut transmettre des informations à distance, *via* des ondes radios, à une borne de lecture. Il en existe de toutes sortes, de toute taille (centimètre ou millimètre), qui sont dotées de plus ou moins de puissance. L'exemple le plus répandu de cette technologie dans notre quotidien est le passe Navigo. Nous verrons tout d'abord ce que n'est pas la RFID pour éviter toute confusion sur le sujet et pour comprendre la nécessité de l'analyser indépendamment du champ des nanotechnologies. Ensuite de quoi nous observerons les diverses possibilités techniques et les applications, toujours plus nombreuses, de cette technologie mais aussi ses limites. Nous déterminerons enfin si la peur exprimée par les individus à l'encontre de ce type de technologie peut être fondée pour un philosophe politique. Est-ce que la RFID va à l'encontre d'une société politique où les individus sont libres ? Nous pourrions tenter une première formulation du problème, en nous demandant si la RFID va à l'encontre du projet libéral. En analysant conjointement cette peur des individus, et en nous interrogeant sur sa pertinence au point de vue politique, plusieurs choix de réponses s'offrent spontanément à nous : si la RFID est entièrement inoffensive ou mieux si elle contribue au maintien de la société, il nous faudra plaider en sa faveur. Si ces peurs s'avèrent pertinentes il nous faudra soit prôner un refus de la technologie au nom du respect de la liberté, soit, au nom d'une défense du progrès inéluctable, trouver une forme de société politique où la définition de la liberté n'inclurait pas forcément un droit à l'anonymat. Deux options semblent à bannir d'emblée : la considération que toute technologie – la RFID étant alors un exemple – est intrinsèquement bonne, ou intrinsèquement mauvaise, chacune de ces deux options niant la possibilité même d'une réflexion sur le sujet pour n'affirmer que des postulats. Il nous faudra donc voir, en partant de la peur des individus envers la technologie, si l'on peut envisager de concilier liberté et technologie, dans une société où l'Homme voit sa liberté garantie, et où l'utilisation de la technologie en constante évolution ne le déshumanise pas.

Technologie et peurs instinctives : sources

Les craintes exactes des citoyens sont vastes et souvent peu articulées, il nous faudra donc sans doute y revenir souvent, comme un point de départ flou qui demanderait de reformuler l'interrogation qu'il porte sur l'objet. Sans cette exigence, aucune focalisation précise du sujet ne pourrait advenir.

Lorsqu'ils disent craindre pour leur liberté, les individus ont peur d'être constamment surveillés, fichés, leurs moindres déplacements connus, le tout sans leur consentement. La crainte ultime exprimée est

alors celle de l'arrivée masquée d'une société où il n'y aurait plus de liberté, autrement dit l'imposition d'une société totalitaire. On peut certes interpréter cette peur de la technologie et cette angoisse de perdre sa liberté comme une simple paranoïa, mais il ne faudrait pas oublier que cette peur est également « historique ». De nouvelles potentialités technologiques réactivent dans la société des souvenirs négatifs, propices à la défiance et au pessimisme. Les sociétés totalitaires du XX^{ème} Siècle n'ont pas hésité à « fiché » les individus, à les catégoriser selon leur appartenance raciale, religieuse, politique, etc. puis à en exterminer mécaniquement et « technocratiquement » certains, suivant les profils ainsi dressés. Ce processus d'extermination s'est appuyé sur des moyens rationnels et rationalisés, planifiés, bref « modernes ». L'exemple, rendu célèbre par le film « la vie des autres »²⁷⁰, d'un fichage « olfactif » par la Stasi a bel et bien existé. Il s'agissait d'un moyen astucieux pour l'époque de retrouver les dissidents en cas de besoin grâce à des chiens pisteurs. Dans les camps de concentration, comme ce fut le cas à Auschwitz, on tatouait sur la peau des prisonniers un numéro de matricule. Ce « marquage » contribuait à un processus de déshumanisation. Ces exemples connus de tous attestent que la technique, le « fichage » à l'aide de numéros, la collecte d'informations de toutes sortes à l'insu des individus a déjà servi historiquement contre l'Homme. On peut comprendre que la perte de liberté représente un enjeu pour le XXI^{ème} siècle, si l'on se rapporte à ce qu'a connu le XX^{ème}. En ce sens, le refus pur et simple de la technologie peut être perçu comme une solution évidente et radicale pour préserver sa liberté. Le refus technologique devient alors un rempart à la destruction de l'Homme par l'Homme par des moyens planifiés rationnellement. Bien entendu il est illusoire de croire que ce refus seul est capable de donner une garantie suffisante à la liberté, puisque le XX^{1^{ème}} siècle ne disposait pas encore de toute notre technologie. Cependant, c'est à l'aune de ce qui a déjà été fait avec ces seuls moyens, que l'on peut comprendre les craintes spontanées à l'encontre de la technologie. Nous pouvons ainsi énoncer la question profonde qui est à la source de ces peurs : Si les sociétés totalitaires avaient pu bénéficier de ces nouvelles technologies, n'auraient-elles pas rendu leur destruction encore plus efficace et radicale ? Le progrès technologique augmenterait le danger et la capacité de nuire d'une société totalitaire. Certains pourraient alors défendre le progrès grâce à la compréhension de Weber concernant la recherche scientifique, comprise comme étant « axiologiquement neutre ». La science n'a pas à se préoccuper de la question des valeurs, et l'accuser de ce point de vue ne serait alors pas pertinent. Sans anticiper sur un débat toujours possible quant à la neutralité réelle vis à vis des jugements de valeurs dans la recherche scientifique, ce qui reste à démontrer, on pourrait avancer une

²⁷⁰ « Das Leben der Anderen » de Florian Henckel von Donnersmarck, 2007

reformulation plus profonde philosophiquement de cette question : Est-ce que l'application de cette technologie porte en germe l'avènement d'une société totalitaire ? Il est évident que son application dans une société déjà totalitaire ne ferait que renforcer un processus déjà présent, il n'y a pas là grand-chose à interroger. Cependant il est évident que dans l'appréhension que suscite cette technologie, il y a l'intuition que ces moyens mériteraient de figurer dans un système totalitaire. De là à considérer qu'ils sont en tant que tels totalitaires il n'y a qu'un pas, que nous nous garderons de franchir aussi facilement.

À ces craintes historiques viennent également se greffer les nombreuses peurs « littéraires », insufflées par les dystopies, les romans d'anticipation, où l'utopie d'un monde meilleur a cédé la place à un avenir apocalyptique à éviter. Il n'est pas rare d'entendre des critiques à l'encontre de la technologie (puces ou nano) d'après lesquelles ces technologies seraient par exemple la réalisation de *1984* d'Orwell, dont seule la date serait inexacte.

Une autre source de méfiance vis-à-vis d'une technologie ayant une telle portée mondiale peut relever de la méfiance « culturelle ». Cette méfiance n'a de sens que si la conviction de la neutralité axiologique de la recherche scientifique –technologique au moins- est perçue comme une illusion. Sinon pourquoi s'interroger sur la provenance de telle technologie et sur ses projets sous-jacents ? La recherche, ne fût-ce que par la nécessité d'être financée, n'est réalisée qu'en vue de buts précis. En soi une telle interrogation sur les motivations des développements de la technologie n'est pas inutile, mais il serait néfaste de faire naître de cette interrogation une méfiance qui conduirait certains à interpréter le développement des technologies sous le prisme de « complots mondiaux », ou d'une volonté de puissance d'une nation sur une autre ou sur l'ensemble de la planète. Cela serait non seulement réducteur mais saperait aussi toute possibilité de débat et de réflexion.

La RFID au sein de la vision libérale de la société

*Toute personne a droit au respect de sa vie privée et familiale, de son domicile et de sa correspondance. Il ne peut y avoir ingérence d'une autorité publique dans l'exercice de ce droit que pour autant que cette ingérence est prévue par la loi et qu'elle constitue une mesure qui, dans une société démocratique, est nécessaire à la sécurité nationale, à la sûreté publique, au bien-être économique du pays, à la défense de l'ordre et à la prévention des infractions pénales, à la protection de la santé ou de la morale, ou à la protection des droits et libertés d'autrui*²⁷¹.

²⁷¹ Convention européenne de sauvegarde des droits de l'homme et des libertés fondamentales, 1950, Art. 8

Partant du postulat que nous vivons dans une société libérale, où la liberté de chacun est préservée pour autant qu'elle ne nuise pas à celle d'autrui, on peut supposer que la crainte des citoyens de perdre leur liberté à cause d'une avancée technologique serait liée à la disparition d'une société politique qui seule est à même de garantir cette liberté. Il nous faut déterminer si la RFID est compatible ou non avec une certaine idée du libéralisme, et pour ce faire il nous faut revenir sur plusieurs auteurs référencés comme étant rattachés à la pensée libérale. Car ce sont les théoriciens qui ont contribué ou influencé la mise en place d'une certaine conception de la vie en société, la vie dans une société libérale, entendue comme une société dont l'organisation étatique et sociale permet de préserver la liberté d'action, d'opinion, d'expression, de mouvement des citoyens, pour ne citer que celles-là dans l'immédiat. Mais il faut également garder à l'esprit que le libéralisme peut signifier également la liberté d'entreprise, le libre échange, etc., ou encore la diminution du pouvoir de l'État sur le citoyen et ses œuvres (économiques notamment) par rapport aux sociétés d'Ancien Régime.

Pour déterminer si des craintes sont justifiées, autrement dit s'il y a bien une menace pour la liberté des citoyens, et, à l'horizon, pour une société libérale, il nous faut revenir sur « l'engagement » pris par la mise en société des individus. La théorie de l'état de nature proposé par Hobbes permettra de retrouver les origines et l'intérêt de cette mise en société, qui en elle-même pourrait déjà être considérée comme un risque pour la liberté. Nous analyserons ensuite en quoi la mise en place de la RFID peut correspondre ou non à la vision anthropologique de l'Homme véhiculée par la théorie de Hobbes.

Hobbes et l'État Léviathan

La fiction de l'état de nature chez Hobbes est caractérisée par un état de guerre permanent – où la peur de mourir est omniprésente et universelle. L'Homme est foncièrement violent et revendique son droit sur toute chose, il lutte pour le pouvoir et la survie. Aucun lien naturel n'unit les individus, chacun est seul et égal à tout autre dans sa capacité à tuer. C'est ce que résument les formules célèbres : « l'Homme est un loup pour l'Homme », et l'état de « guerre de tous contre tous ». Si un individu travaille dans l'état de nature, il n'est pas à l'abri de la spoliation des fruits de son travail. Sa condition de vie dans l'état de nature est misérable car il ne peut travailler pour s'assurer une meilleure jouissance, son travail étant constamment menacé et même source de menace pour lui car objet de convoitise. L'individu se trouve incapable d'assurer seul sa survie, et l'anarchie règne. La mise en société obéit donc à un calcul rationnel, l'individu se dessaisit de son droit sur toute chose, son droit de tuer et de s'emparer de tout, en laissant à l'État et au souverain le soin d'assurer la

protection de la vie du citoyen contre l'arbitraire de la mort, et la protection de son travail contre le vol. Plusieurs passions humaines sont ici exposées par Hobbes : la première est la peur, provoquée par la menace de la violence, dont résultent la demande de sécurité et la création de l'État dévolu à ce rôle. La deuxième est le désir incessant de jouir et d'assurer toujours plus sa jouissance, que l'État doit protéger également lorsqu'il garanti la paix. Dans cette optique, l'État donne un cadre pour qu'une activité économique puisse s'instaurer. En résumé, l'État reçoit deux missions de l'individu, qui correspondent à deux « manques » humains, deux passions dévorantes : la peur et le besoin de jouir.

Dans cette optique, la RFID permet d'assouvir les passions humaines manifestées dans l'état de nature. Commençons par la volonté de jouir et d'assurer sa jouissance. Si la RFID permet de collecter des informations sur les achats des individus, elle peut potentiellement faire connaître aux entreprises le type de bien dont l'individu veut jouir, quand, à quelle fréquence, etc. L'entreprise peut alors tout faire pour assurer à l'individu qu'il jouira de tout ce qu'il veut, avant même qu'il ne formule son désir puisque la RFID permet de mieux prévoir les envies à venir. Elle peut aussi mieux susciter ce désir de jouir en « profilant » le client afin de créer des publicités qui provoquent en lui une envie d'acheter, de consommer, plus intense. La RFID est un outil qui rend le travail des entreprises modernes encore plus rapide, précis, complet : le désir humain étant par définition insatiable, les entreprises continuent à produire leurs produits et à les écouler tant que ce désir est maintenu. Voilà pourquoi le marketing est capital pour une entreprise, il aide à garantir son revenu, entendu que la production d'objets – ou de services- est destinée à dégager du bénéfice pour les responsables et actionnaires de l'entreprise, bref pour les investisseurs. Les informations fournies par la RFID, les nouvelles possibilités de rapport-client offertes par « l'Internet des objets » censées personnaliser encore plus cette relation, devraient permettre un impact encore plus important du marketing, rendu plus fiable car s'étayant sur des données réelles précises. Puisque l'État est ce qui permet le développement de l'activité économique, dans cette perspective l'État ne saurait s'opposer à l'utilisation de la RFID, entendu qu'elle contribue à la recherche de jouissance.

On le voit aisément, l'importance du marketing est renforcée par la confiance que procure la collecte d'information systématique via les systèmes RFID. Cela ne peut qu'avoir un impact sur la vie sociale, sur les liens que les individus tissent entre eux. Dans l'État de nature, l'individu est isolé, le lien social est créé par la mise en société et c'est l'État qui permet que le commerce apparaisse. Les individus sont alors liés pacifiquement par « un doux commerce » selon l'expression de Montesquieu. Il est manifeste que la « prévisibilité » du désir que représente l'emploi de la RFID dans le marketing, ne saurait que produire une « fossilisation », une « standardisation » du désir, alors même qu'elle

prétendait y répondre de façon plus individuelle. En effet, quid de ceux qui ne consomment pas, ou pas selon les prévisions escomptées, ou qui refusent de voir des informations sur leur vie privée dans une base de données ? Ils ne pourront bénéficier des avantages accordés au reste des consommateurs. Sous la pression accrue des publicités, présentées comme plus individuelles alors qu'elles seraient au contraire d'autant plus instrumentalisées, existe-t-il le risque que le lien social se transforme sous cette impulsion en un « lien commun » qui serait celui d'un même désir formaté par l'industrie ? Les individus étant sujets à des passions violentes, dans un monde démocratique désenchanté le lien social a dû se présenter sous la forme d'intérêts communs. Mais l'utilisation des données collectées en tout temps et tout lieu par des systèmes RFID pourrait bien, via le marketing et la publicité, aboutir à une uniformisation progressive du désir, c'est à dire une partie des passions. Dans cette perspective, la RFID pourrait-elle représenter la cause efficiente d'un tournant dans la conception du lien social ? Ce ne serait donc plus –seulement- l'État et le commerce qui réaliseraient le lien social entre les individus, mais une unité produite par un désir standardisé, planifié, suscité par l'industrie, à travers des objets communicants. Les individus seraient donc « unis » par un lien social compris alors comme un « désirer le même genre de choses ». Ce lien social né d'un désir commun (ou plutôt similaire) serait alors un lien « fossilisé » parce qu'inscrit dans des schémas prévisibles et instrumentalisables. Cependant tandis que chez Hobbes les individus étaient soumis à la crainte qu'inspirait le souverain tout puissant connu de tous, les individus seraient ici tous « soumis » par un désir d'acquiescer uniformisé à des milliers d'entreprises anonymes produisant les objets du quotidien. Seraient alors *de facto* exclus de ce lien social tous ceux qui refuseraient de voir leurs données collectées, ou qui ne consommeraient pas de façon prévisible.

La deuxième passion humaine exposée par Hobbes est la crainte. D'elle découle la demande de sécurité puisque l'Homme a la volonté de se conserver. Les Hommes se sont dessaisis de leur propre pouvoir, pour investir le souverain de la tâche de veiller sur leur sécurité. C'est donc la crainte comme élément moteur de l'action humaine qui conduit à la centralisation du pouvoir dans la conception hobbesienne de l'État. La crainte de la violence pousse l'homme à voir dans tout autre homme une menace. La crainte engendre donc la méfiance. Dans cette conception, la RFID permet une centralisation des données dans les mains de l'État, entendu que ce dernier peut demander à avoir accès aux données collectées par les entreprises lorsque des enjeux importants sont invoqués. On le voit, l'État n'a pas besoin de récolter lui-même ces données puisque l'industrie s'en charge, mais il peut bien entendu décider d'imposer des cartes d'identités RFID aux citoyens, auquel cas il aurait les moyens techniques de contrôler lui-même à tout instant chaque citoyen individuellement. L'individu moderne attend de l'État que celui-ci le

protège, ce qui donne à l'État l'obligation de tout faire pour anticiper le pire. Pour y arriver il lui faut des informations, il lui faut surveiller pour prévenir. Or la RFID facilite les prévisions en fournissant des informations considérables, rapides et fiables. Certains peuvent considérer que la sécurité offerte par l'État dans l'état actuel des moyens technologiques est suffisante. Face à cette affirmation, la crainte du terrorisme constitue un mobile suffisant pour inciter l'État à utiliser cette technologie et ces données pour opérer une meilleure surveillance, tout individu pouvant potentiellement représenter une menace pour les autres. Une telle surveillance n'implique pas, comme cela était le cas avec les entreprises, que le comportement des individus soit pour autant « standardisé », la surveillance étatique en tant qu'elle se limite à l'observation n'empêche pas l'individu de se livrer aux activités de son choix. Bien entendu cela pose la question du respect dû à la vie privée, mais cet impératif n'est pas au cœur de la conception hobbesienne du rôle de l'État, au contraire.

Centralisation du pouvoir, crainte, sécurité, méfiance qui nécessite la surveillance, tout cela est lié et suscité par le constat que les Hommes sont mus par des passions violentes. La RFID est donc un moyen technique qui répond aux deux rôles de l'État : faciliter le commerce et assurer la sécurité. Dans cette perspective, l'Homme que surveille la RFID est un être de besoin sujet à la peur, considéré à la fois comme un consommateur et un danger potentiel.

La conception absolutiste du pouvoir chez Hobbes ne semble pas compatible avec une vision modérée du pouvoir de l'État envers les citoyens. Mais elle met l'accent sur la différence entre une surveillance issue d'une décision totalitaire prise par un despote, et celle issue de la demande issue du citoyen. L'usage de la RFID et de la surveillance peut être légitimé par la volonté des citoyens. Elle ne saurait donc être qualifiée de « totalitaire », au sens d'anti-démocratique, que dans la mesure où elle serait adoptée sans le consentement des citoyens. Si l'individu s'est déjà défait de son droit de tuer au profit de l'État et de sa sécurité, on peut comprendre que le même calcul d'intérêt lui montre que s'il abandonne le respect de sa vie privée il bénéficiera d'une sécurité accrue. Une surveillance globale du comportement des citoyens, aussi paradoxal cela puisse paraître, ne serait alors pas « totalitaire » parce qu'elle ne procéderait pas de la volonté d'un despote qui imposerait ses décisions avec violence, mais répondrait aux objectifs de la mise en société demandés par les individus eux-mêmes. D'ailleurs si cette surveillance se faisait par la violence, selon le modèle de Hobbes, l'individu ne serait plus tenu de respecter le contrat social.

Compte tenu de la propension du pouvoir à s'étendre, est-ce que cet abandon volontaire du « respect de la vie privée » implique que l'individu perdrait sa liberté ? La liberté que rend impossible l'emploi accru de la RFID est la liberté de faire des choses anonymement, mais il n'est pas encore nécessaire de solliciter des autorisations pour les faire. L'expression

« respect de la vie privée » désigne l'attachement que porte l'individu à la distinction entre la sphère de son action publique et celle de son action privée. Avec la RFID, dans la mesure où les actions peuvent être connues en temps réel (achat, déplacement, communications, etc.) la sphère privée devient publique en permanence. Ce qui indique que la sphère privée renfermait toutes les informations sur la vie de l'individu que celui-ci avait choisi de ne pas faire connaître. Avec la RFID c'est la maîtrise sur ses propres données et choix de vie que perd l'individu. La surveillance autrefois pouvait se limiter à la sphère publique, à l'ensemble des actions susceptibles d'avoir un impact dans la vie collective. Avec la RFID, même la marque de dentifrice préférée de chaque citoyen sera connue individuellement. L'individu n'a plus rien à dévoiler lui-même, les objets qui l'entourent permettent une déduction aisée et une prévisibilité accrue de ses choix d'action, tant privés que publics. Mais le fait que les entreprises, l'État, ou les « amis sur Facebook » puissent prédire ces choix les rendent-ils moins libres ?

L'autre entrave à la liberté que la RFID a la capacité de mettre en place, ayant été conçue pour cela, concerne les autorisations et donc à contrario, les interdictions. On l'a vu, les puces RFID peuvent fonctionner comme des badges d'accès, et donc interdire telle ou telle action à qui n'en disposerait pas. Mais ce n'est pas la RFID en tant que telle qui instaurerait l'obligation d'obtenir une autorisation. Sur ce point elle n'est qu'un perfectionnement technique et ne peut être tenue pour responsable de cette limite à une action autonome. En revanche, la disparition progressive de la sphère privée, elle, est directement liée à l'emploi de la RFID.

Il est nécessaire de s'arrêter sur l'argument selon lequel les individus étaient déjà soumis à une surveillance continue de leur vie privée par leurs voisins même sans usage de la technologie et donc que la sphère privée et publique se pénétraient déjà avant l'emploi de la RFID. Certes, autrefois dans les petits villages de campagne le commerçant connaissait le nom du chien de son client, savait à quelle heure il achèterait une côte de bœuf, et connaissait tous les commérages du village. La RFID semble alors la version technologique du petit village où tout le monde se connaît par son prénom. Cependant, ce qui est transformé par la RFID n'est pas seulement l'échelle de cet échange d'informations de tous sur tout, mais surtout le rapport entre les personnes. Autrefois le détenteur de ces informations était un être humain identifié, le client en savait tout aussi long sur le commerçant que le commerçant sur son client. Toutes ces informations n'étaient pas récoltées dans le seul but de faire du profit, mais participaient du lien social entre les individus, ce qui créait une communauté et un « esprit de clocher ». Avec la RFID, ces informations sont collectées à sens unique par des milliers d'entreprises, - qui, elles, sont anonymes ou du moins inconnues pour l'individu – en ayant pour seul résultat sur le lien social d'instrumentaliser les échanges d'information et

d'uniformiser les désirs des individus. Autrefois sujet d'une relation interpersonnelle même au cœur d'une relation de commerce, l'individu devient un élément dont il faut extraire les données mathématisables. Peu importe que les données personnelles de l'individu aient été nombreuses et détaillées dans l'exemple du petit village, l'individu savait précisément où s'arrêtaient les données disponibles sur sa vie dans la sphère publique, quelles étaient leur teneur et quelles informations il pouvait encore soustraire à cette connaissance. Avec la RFID il devient matériellement impossible de savoir qui détient quelles informations. Le villageois pouvait choisir de déménager, mais où fuir la technologie ?

La RFID illustre techniquement le choix qui peut se poser au citoyen moderne : l'obligation de choisir entre la quantité de sécurité ou de liberté dont il veut disposer, ces deux aspirations n'étant apparemment pas compatibles. À l'individu de déterminer ce qui lui tient le plus à cœur ou ce qui lui fait le plus peur : la peur de la mort, la volonté de se conserver ou la peur de la domination, la volonté d'être libre.

Marie-des-Neiges Ruffo

La biométrie, un cas d'espèce de l'entrelacement entre sécurité et liberté ?

Samson David

Introduction

L'analyse des enjeux soulevés par les nouvelles technologies biométriques d'identification des individus, qui prennent une place croissante tant dans les domaines commerciaux que dans le champ étatique, ainsi que des discours qu'elles suscitent, permet d'éclairer les relations entre la sécurité et la liberté et d'approfondir la compréhension que nous avons de ces concepts. La biométrie constitue à cet égard un objet intéressant, d'abord parce qu'elle se place à l'intersection de deux puissantes logiques contemporaines, la traçabilité et l'identification des individus, ensuite parce qu'elle revêt une dimension ambivalente. Elle est, en effet, à la fois une menace à l'égard du droit à la vie privée, constitutif des libertés fondamentales, et un moyen de protéger celui-ci en renforçant la confidentialité des communications, des échanges et, de façon plus générale, en protégeant l'identité civile contre toute tentative d'usurpation. Cette ambiguïté permet à certains de prétendre que la biométrie pourrait concilier sécurité et libertés ; de là à dire qu'elle permettrait de surmonter l'opposition généralement admise entre ces deux concepts, il n'y a qu'un pas, aisément franchi.

Après une brève présentation générale de la biométrie (I), nous rappellerons d'abord les termes du débat, c'est-à-dire les arguments invoqués. La première position est une critique de la généralisation de cette technique, critique se fondant sur la thèse primordiale selon laquelle celle-ci menacerait nos libertés, en premier lieu desquelles notre droit à la vie privée. La deuxième justifie au contraire son usage, alors légitimé par les périls inédits auxquels nous serions aujourd'hui confrontés - risques nouveaux suscités par la mondialisation.(II). Nous verrons ensuite comment on a tenté de concilier sécurité et liberté dans l'implémentation effective des dispositifs biométriques, voire de surmonter l'opposition sécurité/libertés (III). La critique des réponses, juridiques et techniques, apportées afin de résoudre le dilemme sécurité/libertés, nous permettra, en conclusion, de caractériser la singularité de la biométrie à l'égard des « identités de papier » historiques et de proposer une définition de la liberté et de la personne reposant sur une conception plurielle de l'identité, mise à mal par la biométrie.

Présentation générale de la biométrie

La biométrie est une technique d'identification recourant aux caractéristiques physiologiques (empreintes digitales, géométrie de la main, iris, visage, ADN, etc.) ou/et comportementales (démarche, manière de taper sur un

clavier, et toute attitude idiosyncratique). Cette définition générale ne permet cependant pas de distinguer entre les usages, lesquels comportent des risques différenciés: chaque technologie comporte ses avantages (fiabilité, capacité de discrimination entre les individus, ou singularisation, adaptation à des terrains divers, temps d'analyse, etc.) et ses risques. D'abord, certaines caractéristiques biométriques peuvent révéler des données de santé, et donc être utilisées à d'autres fins que celles visant à l'identification. Ensuite, la CNIL distingue entre les technologies « à trace » (empreintes digitales, ADN) et les autres (contour de la main): celles-là nous exposent à un risque accru d'usurpation d'identité, au sens où nous n'avons pas la maîtrise de cette caractéristique que nous déposons dans notre environnement à chaque instant.

Par ailleurs, l'usage d'une technologie biométrique peut viser deux fins distinctes, qui constituent des aspects importants du débat sécurité/libertés: la biométrie permet d'une part de *vérifier* l'identité du sujet, auquel cas on compare les caractéristiques biométriques du sujet à celles, déjà enregistrées, de la personne que ce sujet prétend être; d'autre part, elle permet d'*identifier* le sujet, c'est-à-dire de comparer ses empreintes à une base de données afin de le reconnaître. Dans le premier cas, on a affaire à une comparaison 1 à 1, et la constitution d'une base de données n'est pas nécessaire (les caractéristiques biométriques peuvent être stockées sur un badge ou une clé USB détenu par le sujet); dans le second cas, on effectue une comparaison un-à-plusieurs (1 à x) afin d'identifier une personne inconnue: une base de données centralisée est alors nécessaire (c'est le procédé de la *watch-list*, ou encore le système utilisé par EURODAC pour repérer les personnes ayant déposé des demandes d'asile dans deux États différents de l'UE, sous des noms différents).

L'opposition sécurité/libertés est-elle suffisante pour analyser le débat sur la biométrie?

L'essor récent de la biométrie suscite les appréhensions non seulement d'associations de protection des droits de l'homme mais aussi des autorités de protection des données, qui se rejoignent dans le constat commun de l'émergence d'une « société de surveillance » qui risquerait de saper les fondements de la démocratie en annihilant notre capacité d'agir et de se mouvoir dans un anonymat relatif²⁷². Le *panoptique* de Foucault s'associe ainsi au *Big Brother* d'Orwell pour nous mettre en garde contre un pouvoir omniscient

272 Ligue des droits de l'homme (2009); G29, « Document de travail sur la biométrie », adopté le 1^{er} août 2003; CCNE (Comité consultatif national d'éthique), avis n°98 « Biométrie, données identifiantes et droits de l'homme », 20 juin 2007; CNCDH (Commission nationale consultative des droits de l'homme), avis du 1^{er} juin 2006, « Problèmes posés par l'inclusion d'éléments biométriques dans la carte nationale d'identité: contribution de la CNCDH au débat. »; Agamben, Giorgio (2004)

qui détiendrait la capacité de pister tous nos déplacements et violerait ainsi notre droit à la vie privée, lequel exige qu'une certaine part de notre intimité échappe à la surveillance, étatique ou privée. L'exigence de traçabilité vient ainsi heurter de plein fouet la sphère des libertés individuelles, au nom d'un impératif de sécurité²⁷³. Le Comité consultatif national d'éthique (CCNE) note ainsi que « *chaque personne doit être tatouée, marquée, au nom d'un intérêt collectif. On passe insensiblement d'une identité-droit de l'individu à une identification-obligation ou devoir social. La sécurité dite collective dicte ses exigences au nom des libertés* »²⁷⁴.

La biométrie est à cet égard particulièrement périlleuse, puisque les caractéristiques biométriques constituent une tentation difficilement résistible pour l'État qui voudrait s'en servir comme « clé d'identification universelle » permettant l'interconnexion des fichiers et donc une centralisation de toutes les informations détenues sur une personne, pouvant être utilisée à des usages policiers²⁷⁵. La biométrie, en effet, ne se comprend que située dans le contexte plus global de création d'un *système d'information*, couplant des bases de données informatisées à des sujets dont l'identité civile n'est plus simplement garantie par des documents, mais par leurs caractéristiques biologiques, supposées moins susceptibles de fraudes. Elle succède ainsi aux techniques traditionnelles d'identification, qui se caractérisaient par le couple registre-passeport²⁷⁶. Dans cette mesure, la notion de « système d'information biométrique²⁷⁷ » (SIB) est plus précise que le simple concept de technologie biométrique, en particulier lorsque celle-ci vise une finalité d'identification et non de simple vérification. Or, si le doute semé sur l'identité des personnes pourrait paraître ne constituer qu'un sujet de comédie de boulevard ou un thème de méditation philosophique²⁷⁸, une rhétorique de la peur, renforcée depuis les attentats du 11 septembre 2001, fait de l'usurpation d'identité le délit

273 A cet égard, la notion de « traçabilité » s'étend aussi bien aux choses (sécurité sanitaire et alimentaire, etc.) qu'aux personnes.

274 CCNE, *ibid.*

275 La tentation d'utiliser les données biométriques, basées sur des probabilités, comme identifiant universel, à la manière du NIR (ou numéro de Sécurité sociale) a cependant été critiquée par le Contrôleur européen à la protection des données (CEPD, 2006); la CNIL a explicitement comparé l'empreinte digitale au NIR (CNIL, 2001, p.108).

276 Cf. en particulier les travaux de G. Noiriél, V. Denis et J. Torpey.

277 Nous reprenons l'idée de D. Lyon, qui suggère de parler de « systèmes de documents d'identité biométrique » plutôt que de simples « cartes » ou « documents » biométriques: en effet, celles-ci n'ont d'intérêt qu'en tant qu'elles sont couplées aux bases de données. Cf. Lyon, David, Rule, James B., et Combet, Etienne (2004).

278 Si celui-ci suscitait l'étonnement de Montaigne, c'était néanmoins à la faveur d'une affaire judiciaire. Cf. Zemon Davis, Natalie (1982).

préalable à toute opération terroriste : certifier l'identité des personnes ne relève pas seulement de l'administration de l'état civil, dont le développement présida celui des « identités de papier » analysées par G. Noiriél et V. Denis, mais aussi d'une préoccupation centrale des politiques sécuritaires contemporaines²⁷⁹.

On comprend dès lors que le débat concernant la biométrie se soit focalisé sur l'opposition sécurité/libertés. Les uns justifient en effet la surveillance accrue par un nouveau contexte géopolitique, caractérisé par une menace terroriste échappant, par ses traits diffus et globalisés, à toute identification simple et à la distinction aisée de l'ennemi et de l'ami. Ce contexte serait de surcroît aggravé par la « liquéfaction » des identités que la mondialisation provoquerait, ce qui justifierait d'autant plus un contrôle accru de l'État sur l'identité des individus afin de « stabiliser » celle-ci. Les tenants de cet argument renouent avec la rhétorique policière et administrative du XIX^e siècle qui s'effrayait de la menace portée par l'augmentation de la circulation des personnes au sein de l'État-nation en formation, nouvelle mobilité qui permettait à chacun d'échapper à la sphère locale d'interconnaissance, ou de reconnaissance par le face-à-face, pour entrer dans l'anonymat de la ville moderne. Il s'agit d'affirmer que l'identification administrative mise en place à cette époque pour des finalités diverses (en premier lieu la distinction des citoyens et des étrangers d'une part, et d'autre part le contrôle des flux de circulation), via les « papiers d'identité », ne suffit plus désormais à jouer son rôle. Dans un contexte de déliquescence de certains États (*failed states*), de la volonté de restreindre les flux d'immigration en départageant les « bons réfugiés » des « immigrés en situation irrégulière », c'est-à-dire « indésirables », les États modernes devraient assurer eux-mêmes le contrôle de l'identité non seulement de leurs citoyens, ce qui caractérisait le régime classique des « identités de papier », mais aussi celui de toute personne entrant en contact avec eux, refusant en d'autres termes de reconnaître la fiabilité des documents émis par un État tiers.

Les adversaires de la biométrie soulignent au contraire l'aspect hyperbolique de la menace invoquée, qui ne sert, selon eux, que des projets beaucoup plus anciens d'interconnexion des fichiers et de traçabilité des individus, prolongeant un certain rêve d'ubiquité du pouvoir explicité par les écrits de la police au XVIII^e siècle. Se présentant en tant que défenseurs des libertés, ils opposent à la rhétorique sécuritaire le respect du droit à la vie privée. Renversant par ailleurs l'argument selon lequel l'augmentation de la mobilité au niveau planétaire contraindrait les États à mettre en place des dispositifs d'identification nouveaux afin de réguler les flux d'immigration, certains insistent aussi, non plus tellement sur l'intrusion dans la vie privée exercée par ces technologies, mais sur le lien entre cette volonté étatique de s'assurer de l'identité des étrangers et le durcissement des politiques d'immigration: le contrôle de l'identité civile des personnes est, pour l'État, la condition *sine qua non* du contrôle et de la restriction de la liberté d'aller et de venir et de la liberté de circulation, mais

279 Denis, Vincent (2008; 2006), Noiriél, Gérard (2006; 1998)

aussi de la liberté de travailler, etc. Enfin, outre la critique de la fiabilité supposée accrue de la biométrie, ils revendiquent la nécessité d'évaluer les risques posés par l'émergence d'une nouvelle technologie non seulement à ses effets purement techniques, mais aussi à ses possibles conséquences sociales. Reprenant la distinction de P. Ricœur, le CCNE met ainsi en garde contre la réduction de l'ipséité à la mêmeté, réduction que l'identification biométrique favoriserait. On peut contester la validité théorique de cette critique, en ce qu'elle semble confondre mêmeté, corporel et biologique, et passe sous silence le fait que le même reproche pourrait être adressé aux « identités de papier » en général. Elle est néanmoins révélatrice de la crainte de réification du corps suscitée par la généralisation de la biométrie. Si celle-ci réduit en effet l'ipséité à la mêmeté, ce ne serait vraisemblablement pas tant parce qu'elle utilise un élément corporel pour identifier l'individu plutôt qu'un code, un mot de passe ou un document qu'il détiendrait, mais plutôt parce qu'elle nous fait passer du registre de l'attestation, caractéristique de l'ipséité, à celui de la « critériologie », ou de la vérification, lequel se veut tout à fait indépendant de la parole du sujet.

La biométrie paraît ainsi intrinsèquement liée au couple sécurité/libertés: en permettant de substituer aux « identités de papier » un critère considéré comme plus fiable d'identification personnelle, elle préviendrait les délits d'usurpation d'identité, préalables à tout délit d'envergure (grand banditisme ou terrorisme), et, en permettant de contrôler la circulation des sujets, préviendrait à la fois l'immigration irrégulière et le risque terroriste. L'envers de ces promesses, c'est le risque social et politique constitué par la création de bases de données biométriques (ou SIB) à grande échelle, permettant un fichage généralisé via l'interconnexion des données. Le Pentagone lui-même a pu admettre que la transmission des données biométriques, accumulées par l'armée sur les civils en Irak, aux autorités irakiennes pourrait leur fournir une « liste noire » indiquant les cibles à abattre. Évaluer la pertinence de l'usage de la biométrie, ce serait donc soupeser le rapport que celle-ci apporterait entre les risques, en termes de libertés, et les avantages, en termes de sécurité.

L'implémentation effective de la biométrie: une tentative réussie de surmonter la contradiction sécurité/libertés?

Le calcul utilitariste de la CNIL

Le calcul utilitariste coût/avantages, qui se fonde sur l'opposition sécurité/libertés, est celui qui a en effet été le plus souvent adopté, notamment par la CNIL, pour évaluer la pertinence d'un dispositif biométrique. En délimitant le champ des usages et des technologies autorisés (ainsi la reconnaissance du contour de la main dans les cantines scolaires, plutôt que celle de l'iris; la constitution de bases de données n'étant admise, *a priori*, que lorsqu'il s'agit d'enjeux importants de sécurité), la CNIL arbitre ainsi entre ces impératifs contradictoires. Malgré les critiques qui lui sont adressées, la régulation de la

CNIL revêt une importance indéniable: il suffit de considérer, *a contrario*, l'exemple du Royaume-Uni, des États-Unis²⁸⁰ ou de la Malaisie²⁸¹ pour s'en convaincre.

Qu'une « autorité administrative indépendante » se charge d'un tel arbitrage n'est pas une simple coïncidence: le développement même des AAI a été largement favorisé par une volonté de l'État de créer des organismes semi-autonomes capables de défendre la société contre une trop grande emprise étatique. En ce sens, la formation même des AAI est une tentative de concilier sécurité et libertés, l'État déléguant à des autorités publiques, mais « indépendantes », le soin de garantir l'exercice de certains droits.

La vérification comme renforcement de la liberté et de la sécurité

Un autre discours présente la biométrie non pas comme une menace à l'égard de la vie privée, mais au contraire comme un moyen de la renforcer²⁸². La fiabilité de l'identification biométrique permettrait en effet de se protéger efficacement contre les risques d'usurpation d'identité. Appréhendée non plus en tant que technique (souvent étatique) d'identification et de traçabilité, mais dans sa finalité de vérification, la biométrie garantirait ainsi la sécurisation de l'identité, condition de la jouissance individuelle de ses droits et de la protection technique de sa vie privée (confidentialité des communications et authenticité des échanges commerciaux). Non seulement la sécurité ainsi garantie est-elle celle des transactions économiques et des « infrastructures critiques », c'est-à-dire de l'ensemble des infrastructures sur lesquelles reposent la stabilité de nos sociétés²⁸³, mais elle s'étend à chaque individu. L'identification biométrique ne serait pas seulement le fruit d'un rêve étatique qui voudrait connaître les populations – la « sienne » et celle des autres – à des fins de gestion économique et de surveillance policière. Elle n'assure pas seulement la sécurité de tous en garantissant la stabilité des échanges, mais garantit à chacun une identité stable et unique, un identifiant « infalsifiable » qui lui permet de se poser en tant que sujet individuel, singularisé par ses qualités propres (citoyenneté, statut

280 Cf. par ex. la technologie Digital Dining, utilisée dans certains fast-foods (« DigitalPersona to Unveil POS Software Featuring Fingerprint Biometrics Technology », 10 février 2010.).

281 La *MyKad* stocke photographies et empreintes digitales sur une puce, dotée d'une signature électronique, la carte biométrique malaisienne valant en tant que titre d'identité et de voyage, permis de conduire, carte de crédit, carte de santé, etc.

282 On pourrait tracer un parallèle avec la cryptographie, si ce n'est que celle-ci pose un problème de sécurité à l'État en l'empêchant précisément de surveiller les communications.

283 Cf. ESRIF (European Security Research and Innovation Forum), *Final report*, déc. 2009, 324 p., qui définit ces « infrastructures critiques » et comporte d'ailleurs tout un volet de recherche sur la biométrie.

économique, etc., qui ouvrent à un certain nombre de droits et prestations, en premier lieu desquelles celui de se mouvoir librement dans certains espaces, que ce soit celui de la nation ou celui d'un golf privé²⁸⁴).

L'impossible fragmentation de l'objet « biométrie »

Deux voies générales pour surmonter le dilemme sécurité/libertés sont ainsi formulées. D'une part, la CNIL s'efforce de concilier ces deux impératifs, ce qui se traduit, en pratique, par une réglementation des usages de la biométrie: celle-ci n'est pas catégoriquement interdite, mais limitée en fonction des contextes. D'autre part, il s'agit d'insister sur le lien entre la garantie apportée à l'identité civile et le droit à la vie privée: l'identification, exigence d'ordre public, est aussi un droit individuel – cet aspect est explicite dans l'évolution du droit au nom. L'une et l'autre de ces voies parie sur la dissociation des usages de la biométrie, qui seule permet de contourner le dilemme en question: la CNIL adapte ses délibérations en fonction du contexte d'utilisation et de la technologie employée, tandis que de l'autre côté on insiste sur la finalité de vérification, davantage que sur celle d'identification, pour présenter la biométrie comme technologie renforçant l'effectivité du droit à la vie privée.

Une telle fragmentation de l'objet discursif « biométrie », si elle comporte indéniablement des effets réels et une certaine valeur opératoire, appelle cependant de sérieuses réserves. Justifiée sur le plan juridique et politique, dans la mesure où les impératifs d'ordre public et la sécurité du territoire bénéficient, à juste titre comme aime à le dire la doctrine, d'une tolérance plus grande à l'égard des moyens employés, elle perd beaucoup de son sens lorsqu'on adopte une perspective socio-économique, et non plus simplement technique, du « risque » suscité par l'avènement de ces dispositifs biométriques.

Il est en effet impossible de considérer de façon isolée usages privés et publics de la biométrie, dans la mesure où ceux-là dépendent de ceux-ci, pour des raisons économiques (les commandes publiques permettant de soutenir l'industrie²⁸⁵) et sociales (la contrainte étatique favorisant l'accoutumance des populations à ces nouveaux modes d'identification). Ceci explique la critique du collectif Pièces et Mains d'Œuvres, pour qui l'action régulatrice de la CNIL ne ferait que légitimer la généralisation de ces technologies, qui nous prépareraient un « techno-monde totalitaire ».

Par ailleurs, l'accent mis sur la vérification de l'identité, et donc sur la protection de l'identité de chacun et de sa vie privée, au détriment de l'identification et de la surveillance, est largement artificiel. Non seulement les dispositifs de vérification utilisés à des fins commerciales reposent, pour leur acceptation sociale, sur l'imposition de dispositifs étatiques d'identification,

284 Cf. les analyses d'O. Razac (2009).

285 Voir la préface du rapport de l'Institute for Prospective Technological Studies (IPTS), JRC Commission européenne (2005)

tandis que nombre de dispositifs prétendument installés à des fins de vérification, et ne requérant donc pas, théoriquement, l'installation de bases centralisées de données, mettent néanmoins en place celles-ci (cf. la base VISABIO, « visa biométrique »²⁸⁶, et le « Graduate Management Admission Test »²⁸⁷). Mais surtout, le caractère de « chaîne de l'identité »²⁸⁸ spécifique aux dispositifs modernes d'identification rend vaine toute tentative d'isoler l'identification et la vérification, puisque la possibilité de celle-là repose sur une identification préalable. Dispositifs de vérification et d'identification sont mis en réseau: non seulement chaque base de données constitue un SIB, mais de plus l'efficacité de ceux-ci dépend de leur entrelacement. Ainsi, dans sa délibération de 2009 autorisant l'usage « d'une application potentiellement de masse » de la biométrie, à savoir la carte VISA biométrique, la CNIL souligne que la phase d'enrôlement des caractéristiques biométriques du porteur d'une carte de paiement biométrique requiert d'abord la « vérification de l'identité » du client, que la banque ne peut effectuer sans s'appuyer sur des documents étatiques d'identification²⁸⁹.

Conclusions

Ces objections conduisent à nuancer fortement l'argument des défenseurs de la biométrie, lesquels auraient enfin trouvé un moyen de surpasser la contradiction entre sécurité et libertés en faisant de la garantie biométrique de l'identité civile à la fois la condition de la sûreté de tous et celle de la jouissance de chacun de ses droits individuels et, par conséquent, du respect de la sphère privée. Ce constat doit cependant être élargi à son tour: il ne peut être réduit au simple fait de démasquer le caractère idéologique des discours sécuritaires. En effet, d'une part, le fait de nuancer la valeur de ce dépassement ne lui ôte pas une certaine validité : le progrès technique dans les techniques d'identification ne peut en effet être réduit au simple rêve policier de l'ubiquité. Il va de pair avec le processus d'individualisation qui accompagne la modernité et qui permet de différencier finement chaque individu, en lui accordant un certain nombre de droits et de privilèges, selon une échelle graduée qui ne se réduit pas à la simple opposition citoyen/étranger. D'autre part, l'échec même de l'essai d'un dépassement du dilemme sécurité/libertés est révélateur d'une insuffisance de la conception de la technologie: au lieu de considérer celle-ci, et les risques

286 Décret n°2007-1560 du 2 novembre 2007

287 CNIL, Délib. n°2009-360 du 18 juin 2009

288 Lecerf, Jean-René (dir.) (2005)

289 CNIL, Délibération n°2009-700 du 17 décembre 2009 autorisant Banque Accord à mettre en place à titre expérimental un système de paiement sans contact avec authentification biométrique du payeur

qu'elle peut présenter, dans ses implications sociales générales, on en reste à un réductionnisme technique, qui se caractérise par la volonté de surmonter les problèmes posés par la technique et les effets sociaux qu'elle provoque sur le plan de la vie privée par un nouveau progrès technique. En bref, on réduit une question sociale et politique à un simple problème technique, en caressant l'ambition dérisoire de résoudre un dilemme théorique par une avancée technologique. Enfin, la volonté juridique de distinguer des sphères d'application de ces technologies, lesquelles seraient régies par des règles différentes, repose sur une opposition contestable entre vie privée et vie publique, et entre la société, ou le marché, et l'État. Prétendre, comme tend à le faire la CNIL, que la menace principale à l'égard de la vie privée ne serait plus, aujourd'hui, constituée par l'omniprésence de l'État, mais par la multiplication des dispositifs privés de surveillance, est aussi réducteur que la vision fantasmagorique d'un *Big Brother*: les dispositifs modernes d'identification prennent leur force de l'entrelacement de micro-dispositifs, pour paraphraser Foucault, lesquels sont aussi bien privés que publics. Nous n'avons pas affaire, en effet, à un seul dispositif étatique d'identification, non plus qu'à une simple multitude d'appareils biométriques d'identification utilisés dans des contextes commerciaux, mais à la constitution de profils individuels – ou d'identités numériques – à géométrie variable, lesquels sont garantis, en dernière instance, par l'État, qui seul assure la validité de l'État civil. La connexion entre les usages privés et publics, commerciaux et administratifs, n'est pas seulement conjoncturelle: les uns reposent sur les autres de façon nécessaire. Si la biométrie marque une nouveauté par rapport aux dispositifs traditionnels d'identification, c'est aussi parce qu'en se reposant sur les caractéristiques physiologiques de la personne, elle assure l'unité de son identité dans toutes les manifestations de celle-ci: l'usage d'identités multiples, pseudonymes ou hétéronymes, est précisément ce que la biométrie prévient et réprime. Elle oblige chacun à montrer le *même visage*, quel que soit le contexte de la rencontre, et défait ainsi, d'une certaine façon, le masque social qu'est la *personne*. En ce sens, on peut soutenir qu'en assurant l'unité de la personne dans toutes ses manifestations, la biométrie est aussi ce qui dissout celle-ci. Dès lors, les réponses juridiques et techniques aux défis qu'elle soulève se révèlent impuissants de par l'approche même qu'elles retiennent: il ne suffit pas d'arbitrer entre sécurité et libertés, de favoriser tel usage, moins intrusif, plutôt que tel autre, réservé pour les cas de lutte contre le terrorisme, ni de minimiser les risques auxquels la vie privée est exposée par des améliorations techniques. C'est le projet social même de la biométrie, projet d'unification des identités plurielles qui nous constituent par la référence au corps individuel, abstrait de toute volonté consciente de se constituer en tant que sujet, qui heurte de plein fouet la conception libérale de la vie privée de l'individu. Il n'est pas absurde de penser la sécurité comme exigeant l'univocité de l'individu, et la liberté comme requérant au contraire une capacité ventriloque, la possibilité de parler à travers de multiples visages. N'est-ce pas, au fond, ce que soulignait Foucault, après Nietzsche, en stigmatisant la « morale de l'État civil »?

Bibliographie

- Agamben, Giorgio (2004), « Non au tatouage biopolitique », *Le Monde*, 11-12 janvier 2004
- Azooptics (2010), « DigitalPersona to Unveil POS Software Featuring Fingerprint Biometrics Technology », 10 février 2010. Accessible sur <http://azooptics.com/Details.asp?newsID=7207> .
- Broeders, Dennis (2007), « The New Digital Borders of Europe: EU Databases and the Surveillance of Irregular Migrants », *International Sociology*, vol. 22, n°1, janvier 2007, p.71-93
- CCNE (Comité consultatif national d'éthique), avis n°98 « Biométrie, données identifiantes et droits de l'homme », 20 juin 2007
- CNCDH (Commission nationale consultative des droits de l'homme), avis du 1er juin 2006, « Problèmes posés par l'inclusion d'éléments biométriques dans la carte nationale d'identité: contribution de la CNCDH au débat. »
- Conseil constitutionnel, décision n° 76-75 DC du 12 janvier 1977, au sujet de la loi autorisant la visite des véhicules en vue de la recherche et de la prévention des infractions pénales
- Cass., 2e Civ., préfet de la région Midi-Pyrénées, préfet de la Haute-Garonne c/ Bechta, 28 juin 1995, conclusions de M. Jerry Saint-Rose, avocat général.
- CEDH (1994), Affaire Burghartz c. Suisse (requête n°16213/90), 22 février 1994
- CEPD (2006), « Observations relatives à la communication de la Commission sur l'interopérabilité des bases de données européennes », 10 mars 2006
- Ceyhan, Ayse (2006), « Enjeux d'identification et de surveillance à l'heure de la biométrie », *Cultures & Conflits*, n°64, hiver 2006, p.33-47.
- CNIL (2002), *22ème rapport d'activité 2001*
- CNIL (2001), *21e rapport d'activité 2000*
- Cole, Simon, 2005 (« More than Zero: Accounting for Error in Latent Fingerprint Identification », *Journal of Criminal Law and Criminology*, vol. 95, n°3, 2005, 95 p.
- Cour de justice européenne (Grande chambre), affaire C-518/07, « Commission c. Allemagne », 9 mars 2010.
- Crettiez, Xavier et Piazza, Pierre (dir., 2006), *Du papier à la biométrie, identifier les individus*, Presses de Sciences-Po, Paris, 2006, 331 p.
- Da Silva, Isabelle (2004), (commissaire de gouvernement), « Le changement de nom devant le Conseil d'État: le relèvement du patronyme menacé d'extinction (conclusion sous CE n°236470 du 19 mai 2004) », in *Revue du droit public*, n°4, 2004, p.1153-1171
- Décret n°2007-1560 du 2 novembre 2007
- Delmas-Marty, Mireille (2006), *Les forces imaginantes du droit (II). Le pluralisme ordonné*, Le Seuil, Paris, 2006, 304 p.
- Denis, Vincent (2008), *Une histoire de l'identité – France, 1715-1815*, Champ Vallon, 465 p.
- Denis, V. (2006), « L'encartement, de l'Ancien Régime à l'Empire » in Crettiez, Xavier &

- Desgens-Pasanau, Guillaume et Freyssinet, Eric (2009), *L'identité à l'ère numérique*, Dalloz, Institut Presaje, 170 p.
- ESRIF (European Security Research and Innovation Forum), Final report, déc. 2009, 324 p. (accessible sur http://www.esrif.eu/documents/esrif_final_report.pdf).
- Fine, Agnès (2008), « Identité civile et sentiment de soi », introduction au recueil *États civils en questions. Papiers, identités, sentiments de soi* (dir. Agnès Fine), éditions du CHTS, Paris, 2008, 335 p.
- Gabizon, Cécile (2009), « Carte Vitale: la traque aux fraudes est engagée », *Le Figaro*, 5 mai 2009
- G29 (2003), « Document de travail sur la biométrie » (12168/02/FR), adopté le 1er août 2003
- Hammouche, Mustapha (2010), « Biométrie, bureaucratie et intégrisme », *La Liberté*, 30 mars 2010 (accès URL le même jour)
- Institute for Prospective Technological Studies (IPTS), JRC Commission européenne (2005), « *Biometrics at the Frontiers: Assessing the Impact on Society* » (2005), EUR 21585 EN, accessible sur <http://cybersecurity.jrc.ec.europa.eu/pages/ProjectlibestudyBiometrics.htm>.
- Lapierre, Nicole (2006), *Changer de nom*, éd. Stock (Folio), Paris (éd. revue et augmentée; première éd. 1995), 445 p.
- Larrère, Raphaël (2009), « Ethique, choix technologiques et choix de société », disponible sur http://www.cnrs.fr/inee/recherche/fichiers/ANGDChimieCargese/RLarrerecargese10_09.pdf
- Le Berre, Christophe (2008), « Les gens du voyage : une catégorie ambiguë, source de discrimination indirecte », in *Revue du droit public et de la science politique en France et à l'étranger*, mai-juin 2008, n°3, p.891-920.
- Lecerf, Jean-René (dir.) (2005), « *Rapport d'information au nom de la commission des Lois constitutionnelles, de législation, du suffrage universel, du Règlement et d'administration générale par la mission d'information sur la nouvelle génération de documents d'identité et la fraude documentaire* » déposé au Sénat le 29 juin 2005
- Ligue des droits de l'homme (2009), *Une société de surveillance? L'état des droits de l'homme en France*, édition 2009 (dir. Jean-Pierre Dubois et AgnèsTricoire), éd. La Découverte, Paris, 2009, 125 p.
- Longman, Timothy (2001), « Identity Cards, Ethnic Self-Perception and Genocide in Rwanda » in J. Caplan & J. Torpey (eds), *Documenting Individual Identity: The Development of State Practices in the Modern World* (Princeton & Oxford, 2001), pp. 345-58;
- Lyon, David, Rule, James B., et Combet, Etienne (2004), « Identity Cards: Social Sorting by Database », 1er novembre 2004, *Oxford Internet Institute Internet Issue, Brief* n°3.
- Matthews, William (2009), « Double-Edged Sword. U.S. Biometric Database Yields Rewards - and Risks », *Defense News*, 24 août 2009. Accessible sur <http://www.defensenews.com/story.php?i=4246877>
- Ministère de l'Immigration et de la Citoyenneté (Australie), communiqué du 5 déc. 2009, accessible sur <http://www.minister.immi.gov.au/media/media-releases/2009/ce09104.htm>
- Noiriel, Gérard (2006), « L'identification des personnes » in Crettiez & Piazza (dir.), *op.cit.*, p.29-37; Noiriel, G. (1998), « Surveiller les déplacements ou identifier les personnes ?

- Contribution à l'histoire du passeport en France de la I^{ère} à la III^e République », *Genèses. Sciences sociales et histoire*, 30, mars 1998, p.77-100. Republié dans *État, nation et immigration. Vers une histoire du pouvoir*, Belin, 2001 (ed. poche, p.448-479)
- Piazza, Pierre (2007), « Logiques et enjeux de la mise en carte policière des nationaux », in *Identités nationales d'État*, hors-série du *Journal des anthropologues*, AFA-Fondation MSF, Paris, 2007, 241 p. (pp.105-131)
- Piazza, Pierre (dir., 2006), *Du papier à la biométrie, identifier les individus*, Presses de Sciences-Po, 2006, p.39-50
- Piazza, Pierre (2006), « « La « carte d'identité de français » sous Vichy », in Crettiez et Piazza, *op.cit.*, p.51-69
- Piazza, Pierre (2002), « Sociogenèse du carnet anthropométrique des nomades », *Les Cahiers de la sécurité intérieure*, n° 48, 2^eme trimestre 2002, pp. 207-227. Une version légèrement différente est accessible en ligne sur http://laniel.free.fr/INDEXES/PapersIndex/ID_CARDS/P_PIAZZA/Piazza_Carnet_Anthropo.htm
- Razac, Olivier (2009), *Histoire politique du barbelé*, Paris, Flammarion, 2009 (nouvelle édition), 240 p.
- Ricœur, Paul (1990), *Soi-même comme un autre*, 5^e étude, « L'identité personnelle et l'identité narrative », Le Seuil, Paris
- Samson, David (2009), *Des identités de papier aux identités biométriques*, mémoire de master 2, « Théorie et analyse du droit », soutenu à l'EHESS sous la direction de Paolo Napoli, 370 p.
- Torpey, John (2000), *L'invention du passeport*, Belin, Paris, 2005, 255 p.
- Watson, Andrew (2007), « Biometrics: easy to steal, hard to regain identity », *Nature*, vol. 449, n°7 162, 4 octobre 2007, p.535
- Wyatt, Sally (2008) « FEMINISM, TECHNOLOGY AND THE INFORMATION SOCIETY Learning from the past, imagining the future », *Information, Communication & Society*, 11:1, 111 - 130.
- Zemon Davis, Natalie (1982), *Le retour de Martin Guerre*, éd. Tallandier, 2008 (préface de Carlo Ginzburg), 285 p.

POUR UNE COMPRÉHENSION DE LA DIPLOMATIE DES DROITS DE L'HOMME À PARTIR DE NIETZSCHE ET BERGSON.

Henri BAH,

**Maître de Conférences - Département de Philosophie
Université de Bouaké.**

Introduction :

À partir d'une lecture croisée des pensées politiques de Nietzsche et de Bergson, nous tentons de comprendre ici la diplomatie actuelle des droits de l'homme. Tout comme chez Nietzsche, celle-ci se présente comme la « grande politique » faite de jeu de forces, de violence au détriment des faibles, politique dont les grandes puissances mondiales, l'autre nom du surhomme, seraient la figure de proue. Mais en même temps, ces « grandes personnalités » de la vie politique sont tantôt soucieuses d'une « politique éthique » entendue comme amour de l'autre dont le mystique de Bergson se fait le héraut. Autant dire que c'est une diplomatie de l'entr'ouvert qui se joue entre le clos et l'ouvert, entre la volonté de puissance et l'éthique.

Qu'un rapprochement entre des pans de la philosophie de Bergson avec ceux de la pensée de Nietzsche soit possible, est une lecture qui n'a pas échappé à bien des lecteurs de ces deux philosophes²⁹⁰. Bien plus, Bergson traçait lui-même les premières pistes d'une telle lecture lorsqu'il confiait à Jacques Chevalier qu'il a été

« amené à la conclusion que le vrai surhomme c'est le mystique ». ²⁹¹

Mais il ne manque pas de préciser que sa vision est à l'inverse de celle de Nietzsche. Car la volonté de puissance existe bien chez le mystique. Il se sent aussi au-dessus des hommes ordinaires, mais il n'en tire aucun orgueil et sait allier summum et humilité. Bien au contraire, il exhorte les autres hommes à faire preuve de cette « volonté de puissance », sans laquelle ils ne peuvent avoir aucune emprise sur les choses.

Même si ces études n'ont pas abordé de manière frontale la question du rapport entre le surhomme nietzschéen et le mystique bergsonien, notre intérêt pour ces deux grandes figures va encore au-delà de leurs seules individualités pour étudier le rôle que l'on pourrait leur confier dans la vie des droits de l'homme et mieux, pour comprendre l'ambivalence de la diplomatie des droits de l'homme.

²⁹⁰ Plus près de nous, nous pensons à P. Montebello, « Nietzsche et Bergson : deux philosophes de la vie » in *Le Magazine littéraire* N° 386, 20 avril 2000, et à F. Arnaud in *Bergson, Schopenhauer, Nietzsche. Volonté et Réalité*, Paris, PUF, 2008.

²⁹¹ J. Chevalier, *Entretiens avec Bergson*, Paris, PUF, 1959, p. 277.

En effet, le discours et la vie quotidienne de l'homme contemporain nous semblent gouvernés par un intérêt de plus en plus prononcé pour ses droits dits universels. Dans divers textes légaux aujourd'hui, un nombre croissant de droits civils, politiques, sociaux, économiques et culturels, dérivations des droits de l'homme, sont proclamés qui constituent dans l'histoire du droit, l'affirmation la plus achevée de la croyance de l'homme en sa propre dignité. Comme le dit Bernard Bourgeois, les droits de l'homme sont devenus

« un dessein pratique qui mobilise de plus en plus intensément et universellement l'énergie contemporaine ? »²⁹².

Cet intérêt « généralisé » pour les droits de l'homme ne masque pour autant pas l'ambiguïté, voire le paradoxe dont ils sont l'objet dans notre société. En effet, le décalage est aujourd'hui énorme entre les principes élevés des droits de l'homme et les faits. Deux siècles après la déclaration solennelle de ces droits, leurs violations sont fréquentes et se multiplient partout sur la planète, y compris dans les pays dits civilisés. Pis, le maniement du discours sur les droits de l'homme de la part de ces « grandes puissances » se fait à double vitesse, du moins à visage de Janus. Ces puissances de toutes sortes - civiles, publiques et privées - qui se posent tantôt comme donneuses de leçons, tantôt comme gardiennes ou défenseuses des droits de l'homme au risque de violer sans crainte ceux des faibles, nous font penser à ces deux grandes individualités de la philosophie des droits de l'homme que sont le surhomme nietzschéen et le mystique bergsonien dans leur rapport aux droits de l'homme.

Comment ces grandes individualités donnent-elles à comprendre la diplomatie contemporaine des droits de l'homme ? Les interventions, les ingérences et les actions violentes ou morales des États « gendarmes » et « donneurs de leçons » menées au nom des droits de l'homme ne font-elles pas penser aux missions que Nietzsche et Bergson assignent respectivement au surhomme et au mystique ? Mais ces missions ne sont-elles pas pire que le mal ? La défense et la sécurisation des droits de l'homme doivent-elles se faire à l'aide de la « volonté de puissance » ou avec « éthique » ? Autrement dit, faut-il recourir aux « bons sentiments », à l'éthique pour préserver les droits de l'homme ou faut-il faire appel à la volonté de puissance ? Ne faut-il pas craindre le rôle social du ressentiment qui rendrait la société hostile aux actions et prouesses du héros solitaire ? Une conciliation des voies de Zarathoustra et du Mystique est-elle possible ?

En partant du cas des grandes individualités de la philosophie nietzschéenne et bergsonienne, l'enjeu de cette étude est de montrer, comment l'ambivalence des droits de l'homme les entraîne dans une ambiguïté politique qui en fait l'objet d'une diplomatie qui manie éthique et volonté de puissance.

²⁹² B. Bourgeois, *Philosophie et droits de l'homme de Kant à Marx*, Paris, PUF, 1990, p.7.

I/ LES DROITS DE L'HOMME FACE À LA VOLONTÉ DE PUISSANCE DU SURHOMME.

A / La doctrine des droits de l'homme comme perversion du sens de la vie.

La philosophie de la vie chez Nietzsche débouche sur une critique des droits de l'homme. On le sait,

« pour Nietzsche, les droits de l'homme sont une expression du ressentiment et ils entravent le développement des personnalités fortes »²⁹³.

En effet, Nietzsche n'a cessé de dénoncer l'inanité des valeurs humanistes, des droits de l'homme, cet autre

« poison qu'est la doctrine des droits égaux pour tous »²⁹⁴,

de pourfendre les idoles aussi bien de la religion que de la science et de la politique. Pour lui, l'humanisme des droits de l'homme est la conséquence logique de l'idéalisme et du dogmatisme universaliste qui négligent la hiérarchie des hommes et de leur pouvoir. C'est à juste titre que le surhomme nietzschéen, qui appréhende la vie comme jeu de forces, reste foncièrement opposé à la notion moderne de droits de l'homme, expression même d'une vie diminuée.

Nietzsche considère le mouvement démocratique, duquel découlent les droits de l'homme, comme lui-même héritier du mouvement chrétien. En faisant disparaître l'inégalité entre ceux qui commandent et ceux qui obéissent, en proclamant l'égalité de tous, la doctrine des droits de l'homme contribue à ruiner l'exception au bénéfice de la règle, l'élite au bénéfice du commun. La démocratie et les droits de l'homme laissent présupposer que les hommes disposent de chances égales. Ce qui est contradictoire avec la réalité de la vie. Les droits de l'homme traduisent pour ainsi dire un stade décadent de l'organisation politique. Il n'y a que les faibles qui puissent planifier cette destruction de la vie. Dans un de ses fragments posthumes, Nietzsche écrit ceci : *« Pour finir : le méli-mélo social, conséquences de la révolution, de l'instauration des droits égaux, de la superstition des "hommes égaux". Ceux qui sont porteurs des instincts de déclin (du ressentiment, de l'insatisfaction, du goût de détruire, de l'anarchisme et du nihilisme), y compris les instincts d'esclaves, des instincts de lâcheté, de ruse, et de canaille des couches longtemps maintenues en bas, se mêlent à tout le sang de toutes les classes »²⁹⁵.*

En clair, les droits de l'homme ne sont rien d'autre que le produit d'un ressentiment qui pervertit le sens des valeurs et de la vie en général. Ne pouvant accéder aux valeurs réelles et supérieures de la vie, lesquelles exigent le déploiement de la puissance, les faibles, par envie ou par haine, leur substituent

²⁹³ L. Ponton, *Philosophie et droits de l'homme*, Paris, Vrin, 1990, p.124.

²⁹⁴ F. Nietzsche, *L'Antéchrist*, Paris, Flammarion, 1994, § 43.

²⁹⁵ F. Nietzsche, *Fragments posthumes*, Printemps 1888, Paris, Flammarion, 1975, 14, 182, p.143.

de nouvelles valeurs que sont entre autres les droits égaux pour tous. C'est là un « mensonge organique » expression d'une impuissance et d'une peur. L'homme véritable n'a, aux yeux de Nietzsche, ni dignité ni droits ni devoirs. Et même si tous étaient égaux, personne n'aurait plus besoin de droits. Au fond,

*mes droits ce sont cette partie de ma puissance que les autres non seulement m'ont reconnu, mais où ils veulent même me maintenir. Comment les autres en sont-ils venus là ? Tout d'abord par leur astuce, leur peur et leur prudence : soit qu'en échange, ils attendent de nous quelque chose d'équivalent (la protection de leurs droits), soit qu'ils tiennent pour dangereux et dépourvu de sens un combat avec nous*²⁹⁶.

Sinon, l'esclavage appartient à l'essence de la vie et de la civilisation. Il est le moyen indispensable de développement de toute civilisation. C'est une inanité que de vouloir le supprimer.

*Être libre, c'est répondre de soi, maintenir les distances qui nous séparent des autres et être indifférent aux souffrances et aux privations*²⁹⁷.

Ainsi, au nom des valeurs propres à la vie comprise comme lieu de déferlement et de rapports de forces ou de puissances, le surhomme de Nietzsche, cette

*espèce supérieure n'a pas pour tâche d'éduquer l'inférieur, de l'élever, mais bien plutôt de vaincre ses résistances et d'être en mesure de dominer*²⁹⁸.

D'où son rejet des droits de l'homme comme dévaluation des valeurs vitales et son appel pour une grande politique, expression de sa puissance.

Les grandes puissances mondiales nous semblent appliquer parfaitement cette « grande politique », elles qui font de la diplomatie des droits de l'homme dans les relations internationales, l'expression d'un rapport de forces.

B/ La diplomatie des droits de l'homme comme jeu de forces.

La « grande politique » est, selon Nietzsche, l'œuvre des grandes cultures qui pour exister durablement ont besoin d'esclaves et proclament pour ce faire la dignité humaine. Dans *Humain trop humain*, il assimile l'action des Européens, voire des Occidentaux du XIX^e à celle des Grecs de la période Antique. En réalité la politique internationale des droits de l'homme, dont les variations résultent des modifications du rapport des puissances, est la traduction même de la pensée nietzschéenne des droits de l'homme. Le droit, aux yeux de Nietzsche, doit être conquis de haute lutte parce qu'il repose sur la puissance. Et Nietzsche se réjouit justement que les hommes du XIX^e siècle aient compris que la politique est une affaire de quantum de puissance. Or on sait avec lui que

*l'espèce supérieure n'a pas pour tâche d'éduquer l'inférieur, de l'élever, mais bien plutôt de vaincre ses résistances et d'être en mesure de dominer*²⁹⁹.

²⁹⁶ F. Nietzsche, *Aurore*, Paris, Gallimard, 1970, § 112.

²⁹⁷ L. Ponton, Op. Cit. p. 109.

²⁹⁸ F. Chatelet, O. Duhamel, E. Pisier, *Dictionnaire des œuvres politiques*, Paris, PUF, 1986.

²⁹⁹ J. Blondel, *Dictionnaire des œuvres politiques*, Paris, PUF, 1986.

Dans la biographie politique qu'il consacre à Nietzsche, le traitant justement de « philosophe réactionnaire »³⁰⁰,

Domenico Losurdo montre que « le nouvel esclavage », « l'anéantissement des races décadentes », « l'anéantissement de millions de ratés » dont parle Nietzsche, expriment les nouvelles formes d'esclavage dans les colonies, anciennes colonies, les cultures mineures et les basses classes ouvrières occidentales que l'Occident entreprend depuis fort longtemps. Reprenant les mots de Nietzsche, tout en les rapprochant du contexte politique, il écrit ceci :

*« Certes la guerre de Sécession est désormais finie et Nietzsche réalise la difficulté ou l'impossibilité de réintroduire en Occident l'esclavage proprement dit. Celui-ci présuppose une distance radicale entre maîtres et esclaves, ces derniers doivent voir dans les premiers une "race supérieure"; malheureusement, le monde moderne et "la fameuse vulgarité des industriels aux mains grasses" opèrent un désastreux nivellement. Il ne reste alors qu'à recourir à l'introduction d'un "nouvel esclavage", d'un "nouveau type de rapport esclavagiste". Deux voies sont possibles : ou bien ce sont les Chinois et autres "populations barbares asiatiques et africaines" qui doivent servir, suite à la colonisation ou l'immigration, de force de travail servile de l'Europe et du monde civilisé, ou bien il faudra proposer de faire de la classe ouvrière européenne quelque chose à l'instar du "type chinois" »*³⁰¹.

La « grande politique » dont parle Nietzsche est d'autant plus conforme à la réalité que notre actuelle politique internationale des droits de l'homme s'inscrit fort naturellement dans cette marche très ancienne et très longue qui est celle du « messianisme du plus fort ». Le monde environnant fut hellénisé, romanisé, sinisé, christianisé, islamisé et aujourd'hui occidentalisé au nom de valeurs humaines dites universelles et ce pour le « bien » des peuples soumis. Plus qu'une philosophie du soupçon, la pensée politique de Nietzsche est de ce point de vue une « phénoménologie » de la chose politique de notre siècle. Bertrand Badie fait effectivement remarquer que ce langage universel et humaniste du dominant qui a du mal à masquer la difficile rencontre de sa force avec l'éthique des droits de l'homme est justement à l'origine de ces

*« malencontres qui frappèrent la Déclaration universelle des droits de l'homme, vite accusée d'être l'expression de l'hégémonie occidentale »*³⁰².

Si la sempiternelle question de l'universalité des droits de l'homme face à la diversité et à la particularité des cultures³⁰³ africaine, musulmane et autres se

³⁰⁰ D. Losurdo, *Nietzsche philosophe réactionnaire. Pour une biographie politique*, Paris, Ed. Delga, 2007.

³⁰¹ *Idem*, p.46.

³⁰² B. Badie, *La diplomatie des droits de l'homme*, Paris, Fayard, 2002, p.49.

³⁰³ H. Bah, « L'universalité des droits de l'homme à l'épreuve de l'hétérogénéité des cultures juridiques », in *Éthiopiennes*, n° 78, 1^{er} semestre 2007. p.199-218.

trouve posée, c'est parce que Dionysos ne peut ou ne veut fort naturellement masquer le déploiement de sa volonté de puissance face à Apollon, au risque de perdre le sens de son exister!

Mais il ne faut pas s'y méprendre. En effet, c'est un véritable jeu de forces auquel nous assistons dans la mesure où ceux même qui ont tendance à révoquer ou à relativiser la tendance universaliste des droits de l'homme expriment de leur côté la « puissance » identitaire et particulariste. Et cette autre forme de puissance ne peut masquer elle aussi les dérives humanitaires, l'exploitation et la violation de la dignité d'autres hommes et ce, au nom de sa particularité. C'est tout le sens du combat des mouvements nationalistes africain, arabe, chinois, hindou qui se veulent des instruments de survie face à la puissance du cosmopolitisme. Si ce dernier est vu comme la « puissance impérialiste », les autres cultures lui opposent « la puissance nationaliste » ou « particulariste ». Comme le fait remarquer Bertrand Badie,

*« ici, la critique du cosmopolitisme n'est plus un simple calcul politique, elle ne se limite plus à l'astuce du despote qui veut protéger son ordre : elle s'impose comme un mode d'adaptation à l'ordre international, créant presque mécaniquement une logique d'inversion »*³⁰⁴.

À la puissance impérialiste et universaliste d'un Dionysos, répond la puissance identitaire, nationaliste, particulariste d'un autre Dionysos. À mesure que croît la première, la seconde se radicalise, produisant dans son dernier déploiement ou retranchement, les nouvelles formes de violences auxquelles nous assistons avec le terrorisme. Comme le dit Domenico Losurdo, « certes, la violence est exercée ou agitée par chacune des parties en lutte, mais combien diffère-t-elle dans chacun des cas! Celle propre aux maîtres et aux hommes accomplis est « active », c'est l'expression spontanée d'une force vitale, qui jouit d'elle-même et abat les obstacles devant elle. La violence des esclaves et des ratés est au contraire « réactive », elle vise à l'empoisonnement de l'existence et du bonheur de ceux qui sont objets de son envie et de sa

*« haine insatiable »*³⁰⁵.

À notre avis, le terrorisme par exemple n'est autre que la forme de violence utilisée par ce « Dionysos » conscient de sa faiblesse, face à la puissance de feu de cet autre « Dionysos » mais refusant de se laisser mourir aussi "lâchement", après tant d'efforts de résistance. Et ne pouvant visiblement engager la guerre sous sa forme classique de champ de bataille opposant deux forces en présence, il prend le visage de Janus, cette image sans chose vue, pour libérer sa dernière énergie. Pour survivre, ce ennemi non captable, non encerclable doit paradoxalement non seulement accepter de mourir lui-même, mais aussi tuer la vie elle-même partout où elle se trouve et sans autre forme de distinction. Peu importe qu'il meure, puisqu'il n'a plus de choix.

³⁰⁴ B. Badie, Op. Cit. p.52.

³⁰⁵ D. Losurdo, Op. Cit, p.50.

Mais les puissances impériales qui, depuis la Renaissance, ont toujours mis au devant de la scène une face civilisatrice et humaniste continuent de manier le discours des droits de l'homme avec une puissance « civilisée ». Celle-ci leur permet de justifier leur guerre juste contre ceux des résistants les plus violents et les plus fous comme les terroristes, ces « ratés », ces « empoisonneurs de la vie ». Par contre, à l'endroit des modérés, la puissance est tout aussi modérée et s'exprime à travers les nombreux programmes de « dialogue des cultures », de « Coopération internationale ». Sous cette face, la politique internationale des droits de l'homme veut réussir la difficile conciliation de l'universalisme avec le pluralisme identitaire, tout en conservant insidieusement ou manifestement le rapport de force.

« Il en dérive clairement, écrit Bertrand Badie, un ordre international étrange et même contradictoire : son universalisme flatte les droits de l'homme et avantage le dominant ; aussi les protections qu'il offre aux faibles deviennent-elles paradoxalement une menace qui inquiète les dominés et les conduit à rechercher dans leur propre tradition une réinvention de soi capable de les rendre modernes sans abdiquer devant les puissants »³⁰⁶.

Il va s'en dire que l'action internationale en faveur des droits de l'homme est d'abord et avant tout un rapport de force. Entendue dans ce sens, leur diplomatie se veut un rendez-vous du cynisme, de l'hypocrisie, des manipulations, de la soumission et de la domination. De la Renaissance à aujourd'hui en passant par les deux guerres mondiales, la création de la Société des Nations devenue par la suite l'ONU et la période de la guerre froide, la danse est la même. Seul le chant change. L'objectif de l'ONU était que ces nations organisées se témoignent respect mutuel et participent toutes, de façon responsable et libre, à la conduite des affaires de l'humanité. Mais que constatons-nous sous cette gestion des Nations Unies ? On a légalisé l'inégalité de puissance. A cause, du moins grâce à leur « puissance », cinq membres de ces nombreuses nations se sont déclarés d'abord permanents et détenteurs du droit de veto. Ce sont les quatre puissances victorieuses de l'Allemagne nazie et la Chine populaire. Ces puissances gèrent et décident du bon fonctionnement de la communauté tout entière. Les plus forts, les États-gendarmes, ces « surhommes » ou « héros » de l'humanité se chargent de donner les leçons de vie aux autres. Telle est la réalité de notre démocratie des droits de l'homme au plan de la politique internationale. Elle se résume au partage du butin, sur la planète, entre les plus grandes puissances conquérantes. Qui ne voit pas que les relations internationales sont en réalité des relations d'intérêts et de puissance ? Qui ne voit aujourd'hui encore que le droit international est au fond le droit du plus fort, du plus puissant ? Quel État de l'ONU osera punir les États-Unis pour avoir pris seul l'initiative d'attaquer l'Irak ? Qui osera leur demander de fermer ces prisons dans lesquelles les conditions de vie des détenus ne sont pas meilleures que celles des esclaves de l'Antiquité ?

³⁰⁶ B. Badie, Op. Cit. p.54.

Quelle ONU pourrait demander à la France de rendre compte de sa gestion de la crise au Rwanda ?

Autant dire que Nietzsche n'a pas tort. Sa philosophie est une théorie de la pratique politique, et particulièrement de celle des droits de l'homme.

« Que ce qui est plus faible serve ce qui est plus fort, ce qui l'en persuade c'est sa volonté d'être à son tour le maître de ce qui est plus faible encore : c'est le seul plaisir auquel il ne veuille pas renoncer »³⁰⁷.

Il est clair que la cruauté est « un des fondements les plus anciens et les plus nécessaires de la culture ». La culture est un char qui exige l'enchaînement des esclaves à ses roues pour avancer. Elle est volonté de puissance. La volonté de puissance est ce principe qui permet à l'espèce humaine de se conserver. C'est pourquoi Nietzsche considère qu'il n'y a que les esprits les plus forts qui ont le plus contribué au progrès de l'humanité.

Bergson semble partager cette dernière idée, mais dans une perspective inversée. C'est pourquoi avec lui, la diplomatie des droits de l'homme prend un autre sens et donne à être menée autrement.

II/ LE MYSTIQUE ET LES DROITS DE L'HOMME COMME ÉTHIQUE.

Comprendre et mener la vie politique en général et celle des droits de l'homme en particulier dans cette perspective nietzschéenne, serait, aux yeux de Bergson, confondre deux niveaux ou sens de la vie. Il est vrai que celle-ci emprunte naturellement deux sens dont l'un, « spatial » est fait de déchirements et de conflits de toutes sortes, et l'autre, « vital », reste caractérisé par l'union et le flux continu des hétérogénéités. Frédéric Worms montre bien que cette opposition entre ces deux sens de la vie

« n'est pas entre deux nations, ni même entre l'intelligence et l'intuition, mais au sein de l'homme, entre une force qui le tire vers un nationalisme clos, et qui le rattache avec une puissance immense, toujours là, toujours accrue par toujours plus de moyens, vers l'extermination de l'autre, et une autre force qui tire non pas seulement vers un patriotisme ouvert, mais vers une ouverture totale et une paix universelle »³⁰⁸.

La société close recherche les intérêts de ses seuls citoyens. Ici, les hommes réfléchissent et agissent pour le bien-être de la famille ou de la patrie. Ce qu'il y a de plus normal dans ces agissements, c'est le rejet de l'autre, le règne de l'égoïsme. Dès lors, nous ne lui reconnaissons des droits humains qu'en tant qu'il est membre de notre société. Au-delà des cadres de notre société, il faut qu'entrent en jeu, un certain nombre de calculs, de ruse de l'intelligence, pour nous faire admettre l'idée que l'autre peut avoir les mêmes droits. Ruse, force,

³⁰⁷ F. Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Paris, Flammarion, 1983, p.141.

³⁰⁸ F. Worms, *Bergson ou les deux sens de la vie*, Paris, PUF, 2004, p. 272.

mensonge, respect de façade, tous les ingrédients sont bons pour que règnent la société close et ses intérêts et, avec eux, les nôtres. C'est pourquoi Bergson dit de la société close qu'elle est

*« celle dont les membres se tiennent entre eux, indifférents au reste des hommes, toujours prêts à attaquer ou à se défendre, astreints enfin à une attitude de combat »*³⁰⁹.

Voilà comment la guerre, le conflit apparaissent dans la philosophie bergsonienne comme une réalité naturelle et donc normale à la limite, en tant qu'elle s'applique à la société close. Elle s'impose à l'homme à un moment donné de son existence sociale. Le fait est qu'en voulant la société, la nature

*« a voulu aussi la guerre, ou du moins elle a fait à l'homme des conditions de vie qui rendaient la guerre inévitable »*³¹⁰.

Non seulement l'instinct guerrier, en nous, nous dispose à cette situation de guerre, mais qui plus est, il s'accroche à des intérêts rationnels. Au vu des expériences de l'histoire, Bergson écrit que bien que les motifs varient selon les situations,

*« l'instinct de guerrier a beau exister par lui-même, il ne s'en accroche pas moins à des motifs rationnels »*³¹¹.

C'est pourquoi

*« entre la société où nous vivons et l'humanité en général il y a le même contraste qu'entre le clos et l'ouvert ; la différence entre les deux est de nature, et non plus simplement de degré »*³¹².

Pourtant la société close n'est pas le sens originel de la vie. Elle est plutôt l'expression de l'échec de celle-ci en ce sens qu'elle exprime le sens que la vie a dû emprunter dans sa rencontre avec la matière. C'est donc ne pas faire preuve de précision que faire de ce sens le tout de l'action politique et de réduire surtout les droits de l'homme à cette dimension.

Mais cette confusion peut s'expliquer par le fait que les droits de l'homme, qui tirent leur source de la vie, n'échappent pas à ce destin d'ambivalence de la vie.

« Reconnaître l'ambivalence, c'est reconnaître l'emmêlement universel du bien et du mal, synchroniquement et diachroniquement. (...) Les droits de l'homme, la philosophie et les valeurs gravitant autour des droits de l'homme, le désir de les fonder, n'échappent pas à ce destin d'ambivalence, soit qu'ils fassent l'objet d'appréciations contrastées soit qu'ils soient sources d'actions et de discours dont l'ambivalence se manifeste peu à peu. (...) La philosophie noue à ceux-ci des appréciations

³⁰⁹ H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, PUF, 1995, p. 283.

³¹⁰ H. Bergson, *Oeuvres*, Paris, PUF, 2001, p. 1209-1210.

³¹¹ Ibidem., p. 1220.

³¹² H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, PUF, 1995, p. 28.

ambivalentes du fait de l'ambivalence du désir, de l'appel qui s'exprime à travers le discours des droits de l'homme »³¹³.

En effet, selon qu'on entende l'appel des droits de l'homme avec les oreilles de l'âme close, de l'intelligence calculatrice de ses intérêts, l'on est porté à en faire l'objet d'un jeu de force. Mais selon que ce discours soit saisi dans son essence par l'âme ouverte et l'intuition comme appel de la vie, la diplomatie des droits de l'homme devient celle d'une éthique.

C'est pourquoi, chez Bergson, le mystique à la différence du surhomme est celui dont la morale ouverte n'a plus pour objet l'intérêt du groupe encore moins son intérêt personnel, mais « le droit inviolable » et

« l'incommensurabilité de la personne »³¹⁴.

La philosophie politique de Bergson entendue comme celle des droits de l'homme est de ce fait une politique éthique. Bertrand Saint-Sernin n'avait pas tort de dire que

« chez Bergson comme chez Simone Weil, morale et politique ont le même champ, la même extension »³¹⁵.

Celui qui a saisi le sens profond de la vie en tant qu'union des hétérogénéités et qui écoute le message des droits de l'homme dans le silence de la méditation intérieure, arrive à la conclusion que ce message s'enracine dans un lieu et un temps qui dépassent les cadres clos nos sociétés. Ce message ne donne nullement lieu à un conflit de puissance. Il nous dit que nous sommes tous, en dépit de nos différences de tous genres, des notes d'une même mélodie. La pratique politique qui découle de cette écoute est une « diplomatie des droits de l'homme » enracinée dans l'amour de l'autre.

Pour nous convaincre de ce que cette approche de la politique des droits de l'homme n'est pas de l'ordre d'un humanisme rêveur, Bergson convoque sous nos yeux, des exemples de mystiques. C'est là aussi une des preuves du réalisme bergsonien³¹⁶. Si chez Nietzsche le surhomme n'est pas encore advenu et se présente comme l'homme de demain, symbole de l'espérance, ce qui finit par faire de lui une nouvelle idole, pour Bergson des mystiques ont vécu notre humaine condition, donnant par leur seul « exister », l'exemple même le plus concret de la morale ouverte et aussi de la politique comme éthique. Le Christ des Évangiles et à un niveau moindre Socrate, les mystiques chrétiens, les sages du bouddhisme sont des exemples vivants. Parlant des mystiques Bergson écrit:

« Chez l'homme seulement, chez les meilleurs d'entre nous surtout, le mouvement vital se poursuit sans obstacle, lançant à travers cette œuvre

³¹³ G. Hottois, Préface à *Philosophie et droits de l'homme* de Lionel Ponton, Paris, Vrin, 1990, p. 7-8.

³¹⁴ H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, PUF, 1995, p.71.

³¹⁵ B. Saint-Sernin, « L'interconnectivité entre les êtres selon *Les deux sources de la morale et de la religion* », in *Annales bergsoniennes*, III, Paris, PUF, 2007, p. 301.

³¹⁶ H. Bah, « De la bipolarité de la réalité aux deux sens de la vie : à la découverte du réalisme bergsonien. », in *Ithaque*, n°4, 2009, p.35-52.

d'art qu'est le corps humain, et qu'il a créée au passage, le courant indéfiniment créateur de la vie morale. (...) Créateur par excellence est celui dont l'action intense elle-même, est capable d'intensifier aussi l'action des autres hommes et d'allumer, généreuse, des foyers de générosité »³¹⁷.

Leur expérience est chose rare mais pas impossible. Ces âmes privilégiées ont coïncidé leur volonté avec « l'élan-volonté », c'est-à-dire l'élan axial de la vie. Cette union toute active fait agir celui qui la saisit comme étant au service de l'humanité afin que vive et continue la vie.

« Quand nous replaçons notre être dans notre vouloir, écrit Bergson, et notre vouloir, lui-même, dans l'impulsion qu'il prolonge, nous comprenons, nous sentons que la réalité est une croissance perpétuelle, une création qui se poursuit sans fin »³¹⁸.

Sinon comment la vie pourrait-elle vouloir sa propre mort dans ce déferlement, cette destruction réciproque des forces dont parle Nietzsche ?

Si tant est que nous devons faire preuve de volonté de puissance, nous surmonter sans cesse, ce serait non pas pour détruire la vie, mais pour en retrouver l'unité originelle qui s'est différenciée après avoir rencontré la matière. Car la volonté de puissance existe bien chez le mystique. Lui aussi se sent aussi au-dessus des autres hommes ordinaires. Mais cette position, qu'il assume et assure avec humilité, lui permet d'exhorter les autres hommes à faire preuve de cette « volonté de puissance », sans laquelle ils ne peuvent avoir aucune emprise sur les choses. Il emploie sa volonté de puissance pour « parachever la création de l'espèce humaine » et faire progresser l'humanité en l'ouvrant à son sens véritable et non pour la tuer.

Nous sommes, pour autant que nous sommes différents les uns des autres, des scissions de la vie. Autrement dit, nous avons une parenté que nous tenons de l'originelle unité de la vie. Jankélévitch indique bien comment retrouver cette parenté entre les humains :

« Pour retrouver leur parenté, il faut remonter jusqu'au point du rameau, jadis commun, où la bifurcation s'est produite »³¹⁹.

Le mystique qui se sent apparenté à toutes les âmes est justement celui qui a réussi ce retour au simple, à la source créatrice.

Bien que supplanté par le jeu des forces, cet amour de l'autre qui fonde la diplomatie des droits de l'homme comme éthique est tout de même présent dans les relations internationales aujourd'hui. Les grandes déclarations des droits de l'homme qui affirment « l'unité de la famille humaine » sont elles-mêmes déjà un grand pas dans cette marche périlleuse non vers l'avant mais au

³¹⁷ H. Bergson, *Énergie spirituelle*, Paris, PUF, 1986, p. 26.

³¹⁸ H. Bergson, *Œuvres*, Paris, PUF, 2001, p. 698.

³¹⁹ V. Jankélévitch, *Bergson*, Paris, PUF, 1999, p. 147.

fond vers la source originelle. Si de la phase de simple déclaration, n'ayant qu'une valeur pédagogique, de simple rappel, les droits de l'homme sont aujourd'hui entrés dans les textes juridiques qui contraignent les États et les individus à les respecter, nous pensons que cette avancée diplomatique non négligeable est d'abord éthique. La diplomatie des droits de l'homme se joue aujourd'hui entre textes et actes. Les premiers mettent en avant la dimension éthique que les seconds se doivent de traduire dans les faits. Depuis 1948, un nombre impressionnant de conventions et de protocoles est venu enrichir le patrimoine juridique de l'humanité : convention sur le génocide (1948), sur les réfugiés (1951), sur les discriminations raciales (1966), sur le droit humanitaire (1977), sur les discriminations sexuelles (1979), sur la torture (1987), sur le droit des enfants (1990). Il est vrai que malgré la montée de ces textes leur violation continue sous des formes diverses, mais elle est de plus en plus traquée par les principes éthiques dont les États se sont entourés pour limiter leur propre « volonté de puissance » et celle de leur partenaires. Tous ces principes placés en amont de l'action politique permettent tout au moins de limiter la libre violation des droits de l'homme de la part des puissances en présence qui s'observent réciproquement. Le cas est donc que malgré leur penchant pour le jeu des forces, les acteurs de la vie politique internationale sont conscients de la nécessité de l'éthique dans cette diplomatie des droits de l'homme.

« Ainsi définie, il est clair que cette diplomatie s'apparente à un type idéal que nul ne saurait atteindre pleinement et qui s'impose d'abord comme une aspiration et une exigence sans cesse parfaite »³²⁰.

Le droit de regard sur l'autre conduit bien souvent à l'ingérence au nom des droits de l'homme. Bien que condamnable à bien des égards, l'ingérence de certaines puissances au nom de la paix et des droits de l'homme s'accompagne souvent « d'actions de grâce » telles que la création d'écoles et de dispensaires. On tente ainsi tant bien que mal de faire cohabiter tutelle et droits de l'homme. C'est le cas de l'armée française en Côte d'Ivoire à l'occasion de la crise politique qui oppose les rebelles au pouvoir politique en place depuis 2002. Ce fut le cas déjà de l'armée américaine en Haïti en 1994 et en Irak depuis l'invasion américaine, sans oublier l'action humanitaire de forces alliées en Afghanistan. On domine pour mieux évangéliser ! Comme quoi le souci de l'éthique n'est pas radicalement banni.

CONCLUSION : La puissance n'a pas tort, l'éthique a raison.

C'est sans doute le lieu de préciser que la pensée politique de Bergson ne s'inscrit pas directement dans un dialogue avec Nietzsche. Le rapprochement que nous faisons ici vise plutôt à permettre de comprendre l'ambivalence de la diplomatie des droits de l'homme à partir de ces deux auteurs. La vie des droits de l'homme se joue aujourd'hui, au niveau international, entre mercantilisme, déploiement de la puissance, comme le recommandait Nietzsche, et l'esprit

³²⁰ B. Badie, Op. Cit. p.91.

d'éthique fondé sur l'amour de l'autre homme dont la dignité appelle respect. Tel est ce que veut le mystique bergsonien. Nous pensons que si la volonté de puissance fait partie de la vie de l'homme, il est plus facile de dominer par le truchement des valeurs éthiques que par les armes. Le Christ seul s'est imposé à bien plus de personnes et de cultures à travers le monde et à travers le temps que ne l'ont fait les puissances étatiques mondiales actuelles. Il s'est imposé non avec des armes et la recherche de ses intérêts égoïstes qu'avec l'amour de l'autre. Ce n'est pas pour autant dire que l'amour seul suffit pour faire régner les droits de l'homme dans l'existence humaine. Il doit être accompagné d'une violence indispensable, mais modérée. Il faut un juste milieu, une articulation assez complexe entre la spiritualité indiscutable des droits de l'homme et la réalité matérielle des hommes, c'est-à-dire entre l'éthique et la puissance. Tel est le sens de cet appel bergsonien :

« L'humanité est invitée à se placer à un niveau déterminé – plus haut qu'une société animale, où l'obligation ne serait que la force de l'instinct, mais moins haut qu'une assemblée de dieux, où tout serait élan créateur »³²¹.

Henri Bah

Bibliographie sélective.

Arnaud (F.), *Bergson, Schopenhauer, Nietzsche. Volonté et Réalité*, Paris, PUF, 2008.

Badie (B.), *La diplomatie des droits de l'homme*, Paris, Fayard, 2002.

Bergson (H.), *La pensée et le mouvant*, Paris, PUF, 1993.

Les deux sources de la morale et de la religion, Paris, PUF, 1995.

L'évolution créatrice, Paris, PUF, 1986.

Bourgeois (B.), *Philosophie et droits de l'homme de Kant à Marx*, Paris, PUF, 1990

Chevalier (J.), *Entretiens avec Bergson*, Paris, PUF, 1959.

Deleuze (G.), *Le bergsonisme*, Paris, Quadrige/PUF, 1966.

Delmas-Marty (M.) et Petit (P.), *vers un Droit commun de l'humanité*, Paris, Ed. Textuel, 2005

Delmas-Marty (M.), *Les forces imaginantes du droit. Le relatif et*

³²¹ H. Bergson, *Œuvres*, Paris, PUF, 2001, p. 1047.

- l'Universel*, Paris, Seuil, 2004.
- Ferry (L.), *Qu'est-ce qu'une vie réussie ?*, Paris, Ed. Grasset, 2002.
- Jankélévitch (V.), *Bergson*, Paris, PUF, 1999.
- Lévinas (E.), *Entre Nous, Essais sur le penser à l'Autre*, Paris, Grasset, 1991.
- Lochak (D.), *Les droits de l'homme*, Paris, Ed. La découverte, col. Repères, 2005.
- Losurdo (D.), *Nietzsche philosophe réactionnaire. Pour une biographie politique*, Paris, Ed. Delga, 2007.
- Montebello (P.), « *Nietzsche et Bergson : deux philosophes de la vie* » in *Le Magazine littéraire* N° 386, 20 avril 2000.
- Nietzsche (F.), *Ainsi parlait Zarathoustra*, Paris, Le livre de Poche, 1983.
- Crépuscule des idoles*, Paris, Hatier, 2001.
- Ecce Homo*, Paris, Gallimard, 1942.
- Généalogie de la morale*, Paris, Gallimard, 1979.
- L'Antéchrist*, Paris, Flammarion, 1994.
- Le gai savoir*, Paris, Gallimard, 1982.
- Poisson (J. F.), *La dignité humaine*, Paris, Ed. Etudes hospitalières, 2005.
- Ponton (L.), *Philosophie et droits de l'homme*, Paris, Vrin, 1990.
- Renaut (A.) & Sosoe (L.), *Philosophie du droit*, Paris, PUF, 1991.
- Touraine (A.), *Critique de la modernité*, Paris, Fayard, 1994.
- Worms (Frédéric), *Bergson ou les deux sens de la vie*, Paris, PUF, 2004.

La nature comme menace

François Carrière

Comment la nature peut-elle s'introduire en politique sans développer des peurs ? Comment peut-elle créer du lien entre les hommes et les cultures ? Le réchauffement climatique, les ouragans ou les cyclones... sont autant d'événements suscitant la peur et donnant à percevoir la nature avant tout comme une menace. La crise environnementale est l'irruption de la nature comme problème, mais

l'amplification médiatique relayée par les scientifiques et les hommes politiques, l'afflux des alertes menaçant la planète créent un climat d'incertitude, d'inquiétude qui installent la nature dans le registre non plus du maîtrisable et du plaisir mais de la mort et de l'angoisse³²².

Les solutions à ces risques relèvent d'une approche mondiale, internationale. La nature se trouve mondialisée. Dans *la société du risque* Ulrich Beck soutient que les risques sont créateurs d'un espace public international et qu'ils donnent lieu à de nouvelles « formes institutionnelles, scientifiques et politiques de coopération porteuses de transformation sociales à l'échelle planétaire » ; représentant un « formidable défi » pour les hommes politiques comme pour les gestionnaires ou les scientifiques, cette nature devenue menace entraîne une demande de protection se réduisant « le plus souvent à sa visée la plus réductrice, à savoir la demande de sécurité et l'édification de sanctuaire où sont exclus les indésirables ou les non initiés »³²³.

À l'imaginaire de la conquête, de l'expansion et de l'optimisme prométhéen succède un imaginaire social de protection et de confinement » et la nature apparaît comme « une valeur refuge »³²⁴.

À l'arrière-plan de cette demande et de cet imaginaire il y aurait, selon Bernard Kalaora, la conception d'une nature sauvage et protégée³²⁵. Conception pour le moins imaginaire car « nous voulons à la fois trouver une nature plus sauvage tout en faisant en sorte qu'elle soit aménagée, qu'on s'y sente en sécurité, qu'on puisse s'y informer et se cultiver, enfin que différentes activités

322 Kalaora, Bernard, « La mise sur orbite planétaire de la nature, la nature qui relie ou qui délie », in. *L'émergence des cosmopolitiques*.

323 *Ibid.*

324 *Ibid.*

325 *Ibid.*, « La nature sauvage semble s'être imposée comme la référence la mieux partagée par l'opinion publique, reléguant au second plan la nature bucolique ou pastorale. »

récréatives s'y déroulent »³²⁶ ; conception dont la conséquence pose la protection de cette nature en objectif central. Il s'agit de protéger une nature, « peu importe qu'elle reflète ou non la nature réelle », ainsi « la protection de la nature qui résulte d'un artifice devient synonyme de protection d'une nature sauvage ».

La nature peut donc créer du lien ; elle semble malheureusement bien plus souvent s'accompagner de l'idée de repli, d'exclusion, trouvant son origine dans l'imaginaire urbain d'une nature sauvage.

N'aurions-nous le choix qu'entre une nature, vectrice d'unité et d'échange entre les hommes et les cultures mais réduite à sa dimension menaçante (le réchauffement climatique, les catastrophes naturelles..) et une nature sauvage mais imaginaire et vectrice d'exclusion ? Est-il possible qu'une nature non menaçante crée du lien politique entre les individus et les cultures ? À se fixer pour seul objectif la baisse des émissions de gaz à effet de serre en vue d' « assurer notre avenir » et de sauvegarder la civilisation rien n'est moins sûr. Le réchauffement climatique est évidemment le problème majeur de notre époque et les scénarios catastrophistes n'ont rien de faux ou d'irrationnel ; le GIEC lui même estimant qu'à partir d'un réchauffement planétaire de 3°C il y a de bonnes raisons de se faire du souci (« reasons for concern »). Seulement l'homme et la civilisation ne sont pas les seuls concernés, la biodiversité se trouve également mise en danger.

La biodiversité

Le réchauffement climatique pourrait provoquer la disparition d'ici à 2050 de plus d'un million d'espèces animales ou végétales. La grande barrière de corail australienne, mais également les manchots Adélie (Antarctique), les ours polaires, les grands singes, les baleines les dauphins... risquent de voir leur population diminuer. Ce à quoi nous pourrions ajouter les poissons de la mer du Nord menacés eux aussi de disparition à la suite du réchauffement climatique ; une étude publiée dans la revue *Science*, démontrant que lorsque « les températures augmentent, les processus d'alimentation en oxygène se détériorent en premier lieu ». Après tout, pourrait objecter un cynique ou un indifférent, dans l'hypothèse où cela ne menacerait pas l'homme, quelle importance ? C'est à ce genre de raisonnement que se trouva exposé le biologiste Pister alors qu'il passa toute sa vie à défendre la survie d'une minuscule espèce de poisson ; excédé il finit par répondre à ses interlocuteurs « et vous à quoi êtes-vous bons ? ».

Nous n'entrerons pas ici dans le complexe débat propre aux éthiques environnementales anglo-saxonnes sur le fait de savoir si tous les êtres vivants ont une valeur (biocentrisme) ou seulement l'homme (anthropocentrisme) ou encore si nos devoirs moraux envers la nature dépendent de notre appartenance à une communauté biotique, la montagne par exemple (écocentrisme). Notre

326 *ibid.*

présente interrogation s'attache avant tout à mesurer la pertinence d'une conception de la nature orientée vers la biodiversité. L'émerveillement suscité par les films consacrés à la beauté de la nature a-t-il dans cette perspective une quelconque efficacité ? Qu'il y ait une dimension religieuse à vouloir nous faire admirer le « miracle » de la nature et de la vie sur terre est certain. Mais l'émerveillement peut également mener au désir de connaître ; Buffon d'ailleurs est le premier à s'émerveiller de cette :

multitude prodigieuse de Quadrupèdes, d'Oiseaux, de Poissons, d'Insectes, de Plantes, de Minéraux (...) dont l'ensemble est si grand qu'il paraît et qu'il est en effet inépuisable dans les détails (...). Mais, lorsque on est parvenu à rassembler des échantillons de tout ce qui peuple l'Univers, lorsque après bien des peines on a mis dans un même lieu des modèles de tout ce qui se trouve répandu avec profusion sur la terre, et qu'on jette pour la première fois les yeux sur ce magasin rempli de choses diverses, nouvelles et étrangères, la première sensation qui en résulte est un étonnement mêlé d'admiration, et la première réflexion qui suit est un retour humiliant sur nous mêmes³²⁷.

En ce sens le souhait du PDG de Walt Disney de nous montrer la beauté et la fragilité de cette nature, l'œuvre photographique et cinématographique de Yan-Arthus Bertrand ou encore les documentaires naturalistes d'Yves Paccalet représentent une approche intéressante des problèmes écologiques. Reste à déterminer comment cela peut se traduire en désir de connaissance.

L'œuvre de Raymond Depardon nous semble à cet égard bien plus importante. Film après film cet artiste – s'attachant à « Donner la parole³²⁸ » à ceux qui ne l'ont pas ou presque plus, ces oubliés de la mondialisation que sont les paysans, les peuples autochtones etc. – nous donne à voir la diversité humaine, nous donne à penser, à connaître, sans jamais se faire moraliste. Depardon ouvre des perspectives sur la pluralité du monde.

Une de ses dernières œuvres, *Terre Natale*, explorait ce qu'il reste de certaines cultures traditionnelles ; où l'on entend cette brésilienne Guarani exposer sa crainte, l'urbanisation, comme une menace pour son identité ; où l'on entend ces indiens Yanomami pour qui « les blancs ont pris la Terre », leur « terre forêt » – celle-ci ne pouvant et ne devant être analysée avec notre ontologie naturaliste tant, dans leur rapport à leur « terre », se joue leur identité, tant leur enracinement participe de ce qu'ils sont.

À ces vidéos font face une autre série où l'on voit des villes, des individus mobiles et modernes et le déracinement dont ils sont porteurs.

Plutôt que cette éthique de l'altérité de la nature que Dominique Bourg voudrait voir enseignée aux plus jeunes générations, nous souhaitons l'ouverture à la pluralité des « cultures » dans leur rapport à la « nature » ; que ces jeunes générations découvrent la richesse et la complexité du monde.

327 Cité par Larrère, Catherine, « Comment peut-on, aujourd'hui, penser les rapports de l'homme et de la nature ? », in. *Trois essais sur l'éthique économique et sociale*, p.135.

328 Titre d'un des films de l'exposition *Terre Natale, ailleurs commence ici*.

L'écologie des perturbations :

Instituer la défense de la biodiversité en objectif politique offre l'avantage certain de ne plus faire de la nature une menace pour l'homme et de l'homme un perturbateur. Le nouveau paradigme de l'écologie scientifique comprend la nature comme ayant une histoire, celle de l'évolution qui a vu co-évoluer les hommes et la nature. Avec Darwin en effet nous apprenons que « nous sommes nous-mêmes des animaux, de grands primates omnivores, sans doute très doués, mais des grands singes quand même. Nous faisons donc partie de la nature, nous n'en sommes pas séparés »³²⁹.

Les perturbations que chaque milieu connaît, que celles ci soient naturelles humaines ou les deux à la fois deviennent la règle. L'état normal de la nature est la perturbation. Chaque « écosystème » est donc le résultat d'une histoire particulière, le résultat d'une évolution. Mais subir des perturbations implique en réponse de pouvoir s'adapter, et de ce point de vue la biodiversité est bénéfique ; facteur d'adaptabilité du vivant, elle permettrait à cette évolution de se poursuivre et serait donc à favoriser. De plus, les activités humaines, en plus de maintenir cette diversité, pourraient la favoriser ; mais sous quelles conditions ?

La biodiversité n'est pas menacée par l'activité des sociétés humaines en tant que telle (à l'effet de serre près) mais par la standardisation des systèmes de production, des techniques, des comportements, des mœurs et des cultures³³⁰.

Tout ceci se traduisant par une urbanisation massive, une homogénéisation des modes de production agricoles, des modes de consommation... C'est pourquoi l'engagement écologique ne peut limiter à sauver « la civilisation » au moyen de voitures plus économiques ou d'appareils électriques moins gourmands en énergie – pour reprendre les exemples d'Al Gore. Que le mode de vie américain ne soit pas négociable comme le pense Bush, ou qu'il soit négociable comme le croit sûrement Al Gore – du moins aussi longtemps que les solutions techniques ne permettent pas de le maintenir – il reste cependant un idéal diffusé par les médias de masse au moyen de séries télévisées, de films...

Or, pour prendre ces symboles de la société de consommation que sont la voiture et les appareils électriques, n'est ce pas l'envie de les posséder qui a conduit à la crise climatique ? N'est-ce pas la diffusion d'un certain modèle de

329 Callicott, John Baird, « La nature est morte vive la nature », in. *Écologie politique*, n°7, été 1993

330 Larrère, Catherine et Raphaël, *Du bon usage de la nature, pour une philosophie de l'environnement*, p. 289.

société qui conduit à la disparition de l'identité Guarani ? Était-elle pour autant destructrice de la biodiversité?

Une dernière remarque d'importance. N'allons pas croire que le progrès technique ou les nouvelles innovations technologiques se trouveraient au banc des accusés. Celles-ci ne sont que la traduction des principes, des lois et des méthodes de la science moderne classique. Notre monde étant technique des solutions peuvent émerger des rapports que nous entretenons avec ces objets techniques. Pour John Baird Callicott la réintégration de l'Homme dans la nature passe inévitablement par un « bouleversement de notre mentalité technologique »³³¹. Les nouvelles technologies peuvent changer nos manières de penser.

En effet, celles-ci (télévision, lecteur de CD, énergie solaire...) résultent d'un nouveau paradigme scientifique. Avec la théorie quantique s'ouvre l'ère de la post-modernité scientifique. Le monde objectif ne peut plus être séparé des sujets connaissant, l'Homme n'est donc plus extérieur à la nature. La physique « moderne », Galiléo-Newtonienne, fut une révolution en ce qu'elle mit fin au règne de la physique aristotélicienne et permit d'importantes unifications : celle de l'espace (qui permet le concept d'univers), celle de matière, et celle du mouvement. La nature fut ramenée à un système de lois (enchaînement nécessaire des choses) explicables par la mathématique. Le réel est pour Galilée le quantifiable, le mathématisable. Cette science s'est accompagnée d'un désir de maîtrise de la nature résumée dans le formule cartésienne invitant l'homme à devenir comme « maître et possesseur de la nature »

Ainsi, la nature ramenée à un mécanisme, vidée de toute finalité n'a plus rien à nous dire, et le sujet connaissant, placé à l'extérieur de la nature qu'il étudie, doit chercher en lui les principes de son action ; la nature n'ayant plus rien à lui dire. Si, à l'image de Descartes, on comprend les animaux comme des machines, leurs sentiments n'ont pas à être pris en considération. En revanche savoir qu'ils peuvent souffrir ou être heureux doit pouvoir guider nos actions à leur égard.

Avec la physique quantique l'ambition de construire une science indépendante du sujet connaissant s'écroule. Citons un peu longuement Werner Heisenberg :

S'il est permis de parler de l'image de la nature selon les sciences exactes de notre temps, il faut entendre par là, plutôt que l'image de la nature, l'image de nos rapports à la nature. L'ancienne division de l'univers en un déroulement objectif dans l'espace et le temps d'une part, en une âme qui reflète ce déroulement d'autre part, division correspondant à celle de Descartes en *res cogitans* et *res extensa*, n'est plus propre à servir de point de départ si l'on veut comprendre les sciences modernes de la nature. C'est avant tout le réseau des rapports entre l'homme et la nature qui est la visée centrale de cette science ; grâce à ces rapports, nous sommes, en tant que créatures vivantes physiques, des

331 Cf, « La nature est morte vive la nature », in. *Ecologie politique*, n°7, p.84.

parties dépendantes de la nature, tandis qu'en tant qu'hommes, nous en faisons en même temps l'objet de notre pensée et de nos actions. Le science, cessant d'être le spectateur de la nature, se reconnaît elle même comme partie des actions réciproques entre la nature et l'homme³³².

La théorie de Werner Heisenberg nous apprend que la nature ne peut être parfaitement connue ; le principe d'incertitude – résultat de la modification de l'objet étudié par l'expérience cherchant à le connaître - rendant cette connaissance parfaite impossible. Ainsi émerge une nouvelle rationalité scientifique permettant de se départir de l'idée qu'il existerait des « faits objectifs ».

La théorie du chaos, datant des années 1960, prolonge ces réflexions : la prévisibilité absolue devient une illusion. Depuis les travaux du météorologue Edward Lorenz nous savons que la connaissance des conditions initiales d'un système physique ne permet pas de prévoir avec une totale certitude les conditions d'évolution futur de ce système. Agir sur un système physique implique d'agir dans un certain degré d'incertitude. Or la biosphère est un système partiellement chaotique, ce qui rend incertaines toutes les prédictions sur son évolution si bien que « l'ignorance domine les sciences de la biosphère³³³ » et les modélisations du GIEC en conséquence prennent une valeur heuristique qui nous donne à penser.

La compréhension de la nature comme mécanisme a permis de développer une technique conquérante ; parions alors que nos objets techniques résultant du nouveau paradigme scientifique permettront à cette nouvelle conception de la nature de se diffuser. C'est du moins l'avis de John Baird Callicott qui fait le pari que :

la nouvelle compréhension de la nature, de la nature humaine et de la relation homme-nature peut se diffuser par capillarité dans l'esprit de gens grâce à son incarnation dans la technologie solaire et électronique post-moderne³³⁴.

Conclusion

À l'écologie scientifique – réintroduisant l'homme dans la nature et capable de nous fournir des informations susceptibles de régler nos rapport avec celle-ci – s'ajoute la physique quantique qui, en remettant en cause le partage moderne entre l'objet à connaître et le sujet connaissant, pense également, mais sur d'autres bases, cette réintroduction.

332 Heisenberg, Werner, *La nature dans la physique contemporaine*, p. 29.

333 Cité par Bourg, Dominique, « La responsabilité écologique », in. *L'éthique environnementale*.

334 Callicott, John Baird, « La nature est morte vive la nature », in. *Écologie politique*, n°7, p.90.

Cette écologie scientifique nous permet de penser la « valeur propre de la nature » : nos actions à son égard dépendent du critère de la biodiversité devenu norme. Il ne suffit pas d'être simplement prudent ou précautionneux³³⁵.

La biodiversité est également un bon moyen de lier souci pour l'homme et souci pour la nature ; la diversité culturelle étant favorable à la diversité biologique. Mais l'inverse est également vrai, « tandis que les forêts disparaissent et que disparaissent dans le même mouvement les plantes qu'elles abritent, les autochtones subissent le même sort. Et c'est le tragique ethnocide des populations indiennes (...) »³³⁶.

François Carrière

335 Nous reprenons l'argument de Jean Yves Goffi en le complétant par l'idée de biodiversité.

336 Pelt, Jean-Marie « Biodiversité (menaces pour) », *in. Dictionnaire des risques*, p. 53.