

L'individualisme moderne et la politique de l'insécurité

Jean François Bissonnette

Ce texte propose d'étudier comment le problème de l'insécurité a pu s'immiscer au cœur de la rationalité politique moderne, en posant l'hypothèse qu'il s'agit là de l'envers des principes individualistes qui la fondent. La démonstration s'appuiera d'abord sur l'examen de la théorie philosophique de Thomas Hobbes et du rôle qu'y joue la vulnérabilité individuelle, motif justificateur de l'institution politique. Nous chercherons ensuite à situer l'avènement du libéralisme, et de la notion cruciale de « propriété de soi-même », dans le cadre d'une mutation historique des sensibilités, ce que nous éclairerons grâce aux apports de diverses analyses de la subjectivité moderne.

L'insécurité n'est-elle qu'un résidu de barbarie ternissant l'éclat de la civilisation? Ne s'agit-il pas plutôt d'une expérience fondamentalement indissociable de la constitution de nos sociétés? Chose certaine, dans le façonnage politique et médiatique de nos représentations sociales, le thème de l'insécurité se superpose à un ensemble disparate de réalités dont on dit souvent qu'elles appellent une intervention de l'État. Alors que d'un côté, ce thème en vient à former le dénominateur commun d'une kyrielle de « problèmes sociaux », de l'autre, il se greffe à la situation spécifique des individus, exprimant leur inquiétude, leur vulnérabilité. Puisqu'elle se rapporte à l'intégrité physique et

Aspects Sociologiques

(In)sécurités

psychologique, l'insécurité semble teinter une part importante de l'existence. Et parce qu'elle nous renvoie aussitôt vers les normes censées régir la vie collective, elle s'impose comme question politique. C'est ainsi qu'elle marque, à ce double titre d'enjeu social et d'expérience personnelle, les modalités contemporaines de la subjectivation, c'est-à-dire la consistance que prend l'individualité au contact des institutions sociales.

Si la problématisation de l'insécurité caractérise plus que jamais la manière dont l'individu est pris en compte dans les calculs gouvernementaux, cette relation n'est pas en elle-même une nouveauté. On la trouve déjà dans la pensée de Thomas Hobbes (1588-1679), là où sont énoncées les données du problème politique moderne. La vulnérabilité s'y présente comme un attribut anthropologique conditionnant toute la justification du pouvoir de l'État. Considérant l'influence du théorème hobbesien sur l'imaginaire politique occidental, il faut, pour se l'expliquer, chercher à voir comment il a pu entrer en résonance avec les sensibilités de son époque. De cet examen ressort ce que nous proposons d'appeler une posture victimaire. Nous faisons l'hypothèse que cette posture consistant à revendiquer la protection de la Loi, incarne la face sombre de la conception moderne du sujet, fondée sur des idéaux de maîtrise et d'autonomie, et que le problème de l'insécurité tel qu'il se pose aujourd'hui tire son équation des mêmes prémisses individualistes dont s'inspire l'idéologie libérale. Loin d'être une négation de l'ordre institué dont elle soulignerait les défaillances, l'expérience de l'insécurité semble plutôt en être la condition.

Pour saisir le rôle qu'a ainsi joué l'insécurité dans la théorie politique, nous devons déplacer la question au niveau de la production des cadres historiques de l'expérience subjective afin d'y étudier le sens qu'aura pris la conscience de soi dans les sociétés modernes. Se voulant une contribution à ce qui serait une histoire des sensibilités, notre propos constitue ainsi une tentative de joindre dans une même analyse deux perspectives qui sont habituellement étrangères l'une à l'autre, soit la philosophie politique et la sociologie historique.

L'idée n'est pas simplement de situer une théorie philosophique dans le contexte social et historique qui l'a vue naître, afin d'expliquer comment elle a pu répondre aux enjeux propres à son époque. Il s'agit, plus

(In)sécurités

fondamentalement, de postuler qu'elle exprime une certaine manière d'être, de penser et de sentir prévalente dans le milieu social d'où elle est issue. Il serait sans doute réducteur de dire que la théorie philosophique ne fait que refléter une mentalité courante, car en objectivant et en rationalisant celle-ci, elle tend à la société dont elle émerge le miroir de la réflexivité. Cela suppose qu'elle travaille la société de l'intérieur, et qu'elle a donc, bien qu'à un degré sans doute limité, le pouvoir d'informer la conscience de ses contemporains. La théorie prend ainsi un sens normatif. Elle définit le programme d'une action possible. Elle devient un rouage dans la mécanique complexe du changement social.

Ainsi que nous le verrons, la méthode argumentative employée par Hobbes consiste explicitement à s'appuyer sur la sensibilité afin de fonder la pertinence de sa solution politique. Hobbes en appelait à la manière dont ses concitoyens se percevaient eux-mêmes pour les inciter à embrasser une certaine conception de la vie en société, cela dans un contexte qui fut l'amorce d'un très profond bouleversement des structures sociales et politiques. S'il est impossible de mesurer l'impact que la théorie hobbesienne a pu avoir sur le cours des événements, il convient néanmoins de l'envisager comme la rationalisation d'un processus culturel d'où émergea une nouvelle manière de se représenter la place de l'individu dans l'univers social, qui mit radicalement en cause les justifications traditionnelles de l'ordre politique.

Le *Léviathan* de Hobbes représente une des premières expressions théoriques de l'individualisme moderne et de ses implications sociales. Si cette œuvre a pu contribuer à rendre crédible une certaine option politique, c'est qu'elle en faisait l'aboutissement logique de la manière dont ses contemporains pouvaient se représenter eux-mêmes. Elle était en ce sens l'écho amplificateur d'une mutation des sensibilités, tel qu'elle a pu se produire parallèlement aux transformations structurelles qui préparèrent l'émergence de la modernité. C'est afin de capter cette réverbération qu'après avoir rappelé les grandes lignes du propos hobbesien, nous chercherons à éclairer, dans une perspective sociologique mobilisant diverses approches explicatives, le processus au fil duquel advint cette manière de sentir et d'agir que l'on peut désigner sous le terme d'individualisme moderne. C'est alors qu'il sera possible de comprendre le rapport qui unit dans une même chaîne de

significations le sentiment intime d'un affect qu'on appelle l'insécurité et le principe légitimateur ultime du développement des appareils d'État.

1. La peur comme rationalité politique

Qu'appelle-t-on insécurité au juste? Le terme évoque des situations de danger, des sentiments de crainte et de vulnérabilité face à des menaces perçues. Il mélange ainsi les registres des faits, des sensations et des représentations. Il se prête du reste à un nombre infini de conjonctures, et se joue dans leur projection. Il désigne par là tout ce qui est susceptible de nuire à la vie en brisant l'ordre qui assure normalement sa régularité. La puissance symbolique du thème est à l'image de l'intensité affective qu'il met en scène.

Le rapport au danger est sans doute une trame culturelle fondamentale¹. Il en va de même avec le thème du désordre, qui exprime de diverses manières la friabilité des constructions humaines. Mais l'insécurité s'en distingue en se lovant au cœur de l'individu, en épousant le sentiment qu'il a de son existence, et ce n'est que par le détour de cette appréhension privée de ce que la vie réserve que vient à se poser le problème de la fragilité de l'ordre social. La finitude de l'individu, que souligne à sa manière la question de l'insécurité, devient l'aunle auquel se mesure le cosmos, et dans cette configuration expressément moderne, sa problématisation servira d'étai pour fonder l'édifice social.

Dans la mesure où elle cherche à prendre modèle sur la science physique, c'est bien une réflexion sur la finitude constitutive du rapport de l'individu au cosmos qui inspire l'anthropologie politique de Thomas Hobbes. Aussi infini soit-il du point de vue limité de notre entendement, l'univers constitue « la totalité des choses qui sont », et qui n'existent que dans la mesure où elles sont des corps matériellement bornés (Hobbes, 2000 : 917). La finitude s'avère ainsi être la condition ontologique de

¹ C'est ce que démontrent par exemple les multiples travaux de Mary Douglas. La peur du danger telle qu'elle se vit aujourd'hui n'est pas complètement étrangère aux craintes de l'époque déjà lointaine étudiée par Jean Delumeau. Les manières dont la société se représente le danger, et les façons qu'elle a d'y faire face, par contre, ont beaucoup changé. Plus techniques et moins rituelles, ces méthodes pour « rassurer et protéger » sont aussi beaucoup plus individualisées.

(In)sécurités

toute connaissance. On ne peut connaître que des objets finis, et l'on ne peut les connaître qu'en étant soi-même assujetti à la finitude. Il faut entendre cette notion non seulement dans le sens d'une étendue limitée des corps, mais *a fortiori* comme la condition « destinale » de l'être vivant. L'existence est suspendue à l'éventualité de la mort, et cette imparable fatalité conditionne toute l'activité de l'être. Car la matière est mouvement, dès lors qu'une force lui imprime une direction et tant qu'une autre ne lui impose de s'arrêter (Hobbes, 2000 : 75). Or à la différence des corps inertes, l'être vivant est animé de mouvements volontaires. Il peut choisir délibérément ses actions. Mais s'il est essentiellement libre, c'est-à-dire capable de se mouvoir, l'être vivant n'en est pas moins soumis à une physique des forces. En effet, le mouvement de la vie se compare à celui des automates, puisque le cœur, les nerfs et les articulations fonctionnent selon le même principe qu'un ressort, des courroies et des roues (Hobbes, 2000 : 63). Ce qui distingue l'être vivant de l'« animal artificiel », par contre, c'est, pour ainsi dire, le tropisme de ses gestes. Ses mouvements sont orientés et réactifs; ils sont la réponse de l'être vivant aux sensations produites en lui par la stimulation des objets qui l'environnent. Le « mouvement animal » est donc commandé par des « passions ». Celles-ci sont en quelque sorte la tonalité affective du rapport entre l'individu et l'univers, dans la mesure où les objets qui composent ce dernier se font sentir sur le mode des lois cosmiques de l'attraction et de la répulsion. Les passions sont en tout point un rapport entre des forces physiques. Ainsi, du point de vue de la mécanique, l'être vivant n'est rien qu'une machine. Mais ce qui en fait tourner le moteur, c'est l'énergie des affects.

L'appétit est la première des passions, celle qui enclenche l'activité du vivant et justifie la dépense et l'effort. C'est que tout mouvement cherche à se perpétuer contre l'inertie qui lui est inhérente. De même, l'appétit est cette tension qui mène l'être vers ce qui s'avère propre à « renforcer [son] mouvement vital et le soutenir » (Hobbes, 2000 : 129). À l'inverse, l'aversion est le mouvement qui éloigne le vivant de tout ce qui paraît susceptible de nuire à son être. De ces prémisses matérialistes se dégagent les rudiments d'une psychologie naturelle. Tout ce qui favorise la conservation de l'être sera ainsi facteur de plaisir, et sera jugé par lui comme étant bon. Au contraire, le mal désignera tout ce qui suscite la crainte, la douleur ou la répugnance. L'être humain présente ainsi, tout comme l'animal, d'ailleurs, un caractère polarisé, écartelé entre la

Aspects Sociologiques

(In)sécurités

prudence et la témérité. D'une part, il se méfie de tout ce qui peut lui porter atteinte, mais d'autre part, il est mû par une quête incessante de jouissance, qui le pousse hardiment vers tout ce qui lui apportera la satisfaction de persister dans son être.

En tant qu'elle participe du souci de conservation de soi, la jouissance est donc la seule fin qui importe. C'est elle qui commande tous les mouvements volontaires, et qui dicte les moyens d'y parvenir. Mais ces moyens de l'action sont à comprendre eux aussi en termes de puissance, puisqu'ils sont désignés génériquement sous le vocable de « puissance ». La puissance, c'est la force qui permet d'atteindre un bien. Elle est en ce sens la condition de toute action, mais pour cette raison même, elle en est aussi la finalité. En dépit de la diversité des mœurs, et de la multiplicité changeante des inclinations et des objets de convoitise, on retrouve donc « au premier rang, à titre de penchant universel de tout le genre humain, un désir inquiet d'acquérir puissance après puissance, désir qui ne cesse seulement qu'à la mort. » (Hobbes, 2000 : 187-8). Moyen de la jouissance, la puissance est en même temps source de plaisir et objet d'un désir d'accumulation infinie. Mais pour cette raison même, elle enchaîne l'être vivant à ses exigences. Le « désir de puissance » ne peut alors qu'être « inquiet ». Ne pouvant jamais être satisfait, il condamne l'être vivant à la morsure perpétuelle du manque.

La puissance, c'est donc le mouvement qui anime la machine humaine dans une dynamique ininterrompue d'autoreproduction. Comme la finalité de la vie est de se perpétuer, on comprend qu'il n'y ait nul besoin de critères extérieurs permettant d'en mesurer la réalisation. Toute idée de perfectionnement moral se trouve par là même congédiée, puisque de toute manière la distinction du bien et du mal est laissée à l'appréciation de chacun.

Pour fonder une science politique, il faut donc éviter, selon Hobbes, de raisonner en termes moraux. Il vaut mieux procéder réalistement, sur la base de ce qu'il est possible de connaître de la physique des puissances qui anime les êtres humains. C'est pourquoi la justification principielle de l'autorité politique doit être déduite d'un « état de nature ». Il ne faut pas comprendre cette notion au sens d'une hypothèse à caractère historique. Il s'agit plutôt d'une figure rationnelle, d'un procédé rhétorique, d'une expérience de pensée permettant d'observer les effets

(In)sécurités

des passions humaines, dès lors qu'on les laisse s'exprimer librement. C'est sous cette lumière crue qu'il s'avère, dans toute sa nudité, que « l'objet des actes volontaires de chacun est un *bien pour soi-même* ». (Hobbes, 2000 : 234). C'est dire qu'il n'y a d'autre critère pour juger des comportements qu'un rapport chaque fois spécifique entre le désir et l'aversion. Le désir est insatiable. Le bien ne saurait donc être une norme, par définition fixe, puisqu'il en va d'un mouvement constant et sans *telos*, procédant d'un « désir de puissance » commun à tous. C'est pourquoi l'égalité est la première caractéristique qu'énonce Hobbes dans son portrait de l'état de nature. En l'absence d'une hiérarchie de valeurs surplombant le monde des hommes et par rapport auxquelles ceux-ci pourraient être moralement distingués, l'égalité se déduit d'une moyenne où s'annulent les différences marginales en termes de force physique ou d'intelligence (Hobbes, 2000 : 220).

C'est là que se joue tout le drame de la condition humaine en l'état de nature, puisque tous étant poussés par le même « impérialisme vital », pour reprendre les mots d'André Vachet (1970 : 92), c'est-à-dire que tous étant portés vers les mêmes objets nécessaires à leur subsistance, les hommes ne peuvent éprouver à l'égard de leurs semblables qu'une extrême méfiance. Nul n'est assez faible pour ne pas être capable de tuer autrui si cela est utile à sa conservation. L'insécurité s'avère ainsi être la condition humaine élémentaire. C'est parce qu'il y a liberté qu'il y a insécurité, et c'est dans leur commune vulnérabilité que les hommes sont égaux.

Aux antipodes des principes de cette « vaine philosophie » héritée de la tradition scolastique, et que Hobbes ne cesse de critiquer tout au long du *Léviathan*, l'institution de la société politique n'est pas une affaire de vertu. Après tout, la moralité étant l'affaire d'opinions contradictoires, on ne saurait y trouver un sol stable pour fonder une cité. En revanche, en deçà de tout propos rationnel, Hobbes est convaincu que tous sauront reconnaître en eux-mêmes cette « passion » universelle qu'est la crainte. « Le fondement, plus fort que toute opinion, du nouvel art politique sera cette passion, *la peur de la mort*. » (Manent, 1987 : 57). En effet, il n'est pas besoin d'argumentaire théorique pour en convenir, l'expérience de chacun en apporte la démonstration irréfutable, puisque, « quand, allant se coucher, il boucle ses portes (...) n'accuse-t-il pas autant le genre

Aspects Sociologiques

(In)sécurités

humain par ses actes que je ne le fais par mes mots? » (Hobbes, 2000 : 226).

La peur de la mort est en même temps celle d'autrui. Les êtres humains se méfient naturellement les uns des autres puisqu'ils sont tous en compétition pour les mêmes choses, soit ce qui est nécessaire à la conservation de la vie. Ce n'est pas la rareté de ces ressources qui est ici en cause, mais le caractère inassouvissable des passions. Le désir de puissance est sa propre fin, c'est dire qu'il n'a d'autre limite qu'une puissance adverse. Comme l'explique Macpherson, même les êtres plus timorés n'ont d'autre choix que d'imiter l'attitude des plus prédateurs, la maximisation de sa puissance étant une nécessité vitale pour ne pas être la proie de quelqu'un, mais devenant par le fait même une menace pour autrui (Macpherson, 2004 : 77). La peur de la mort participe du même mouvement qui pousse à l'agression d'autrui. Tel est donc le paradoxe de l'état de nature, où l'enjeu de l'autoconservation oblige constamment à s'exposer au risque de perdre la vie afin de la défendre.

Contrairement à ce que suggère une pensée largement répandue qui oppose toujours la raison aux passions, la peur n'est pas irrationnelle. L'état de nature, c'est précisément le portrait d'une situation de terreur rationnelle. Pour Hobbes, les humains sont dotés d'une raison calculatrice et prudentielle. C'est elle qui leur fait juger de ce qui est approprié à la conservation de la vie, et c'est elle qui les pousse aussi à se méfier les uns des autres. Autrement dit, la prudence, c'est cette forme de jugement qui permet d'anticiper des rapports de cause à effet et de se projeter dans l'avenir. Or, « le présent seul existe dans la nature » (Hobbes, 2000 : 90). Si elle exige la prudence, l'insécurité chronique n'y est pas moins une entrave à la raison. Car dans l'incertitude du lendemain, ce qui manque, c'est l'assurance de pouvoir compter sur le nécessaire, c'est-à-dire la propriété. Les humains possèdent pourtant un droit sur toute chose que la nature donne en partage afin de permettre à la vie de se perpétuer. Or comme ce droit est illimité, il n'offre aucune garantie. Dans l'état de nature, il n'y a aucune « distinction du *tien* et du *mien*, et (...) ce qui peut appartenir à chacun, c'est ce qu'il peut obtenir et conserver aussi longtemps qu'il le pourra » (Hobbes, 2000 : 228). L'être humain est conçu comme une puissance d'acquisition. C'est bien en ce sens, comme le dit Vachet (1970), qu'en dépit de sa tonalité absolutiste, l'œuvre de Hobbes témoigne d'une sensibilité bourgeoise et libérale.

Aspects Sociologiques

(In)sécurités

Tout l'enjeu du problème politique sera d'offrir une garantie à la propriété en la délimitant, et en assurant la plus fondamentale, la vie.

Relativement raisonnables, les êtres humains peuvent saisir la contradiction logique qui mine leur existence naturelle. Afin d'échapper au péril et pour enfin pouvoir se consacrer librement à leur activité particulière, les hommes devront trouver le moyen de sortir de l'état de nature pour entrer en société. La sociabilité n'a donc rien de naturel pour Hobbes, et c'est en ce sens qu'il est résolument moderne : la constitution politique de la société est un artifice, le fruit d'un art. C'est parce qu'ils peuvent rationaliser leur condition que les hommes sont à même de discerner la première « loi de nature », qui est de préférer la paix dans la mesure du possible, du fait que « chacun a l'interdiction de faire ce qui détruit sa vie » (Hobbes, 2000 : 230). Les Romains disaient : « si tu veux la paix, prépare la guerre », et telle est bien la contradiction de l'état de nature. Pour dépasser ce paradoxe stérile qui rend la vie si misérable, il faudra que les hommes inventent et se soumettent à quelque chose de plus grand qu'eux-mêmes, c'est-à-dire à ce « dieu mortel » qu'est Léviathan.

La politique n'est donc pas conçue par Hobbes sur le mode de la participation civique, mais bien sur celui de l'obéissance. Pierre Manent écrit qu'égaux, mais désunis dans leur commun désir de puissance, les humains doivent concevoir l'idée d'une force qui soit sans rivale. « Si les individus sont des quanta de pouvoir, il faut et il suffit, pour se réunir, qu'ils construisent au-dessus d'eux un quantum de pouvoir incomparablement supérieur au pouvoir de chacun d'eux » (Manent, 1987 : 71). C'est dans cette faculté imaginative que prend sa source le mythe de ce dieu séculier qu'est l'État moderne entendu comme « puissance publique ». En vertu des termes d'un contrat fondateur, chaque individu devra s'engager envers tous les autres à abandonner son droit naturel sur toute chose au profit d'un seul, qui sera dès lors paré du titre de souverain. Ainsi advint l'idée de la politique comme « représentation » : l'État personnifie la volonté de chacun, qui est réputé être l'auteur de tout ce que fera la puissance publique. Si l'individu abandonne son droit naturel, c'est pour mieux voir dans le caractère illimité des droits du souverain la manifestation tangible de sa volonté propre. D'une certaine manière, on pourrait dire que l'individu participe à l'État par la soumission à son ordre, qui est en quelque sorte la

Aspects Sociologiques

(In)sécurités

sublimation de son propre désir de toute-puissance auquel il a dû renoncer.

Le « contrat social » va ainsi confier à l'État ce que la définition classique de Max Weber appelle un « monopole de la violence légitime ». La violence devient en effet légitime, parce que c'est l'État qui définit ce qui est juste ou non, et le « réel » s'avère « rationnel » puisque chacun peut convenir que ce que l'État dicte est en fait le fruit de sa propre volonté, d'où le caractère absolu de l'obligation légale². Pourtant, la soumission n'est pas contraire à la liberté. Elle en est la condition et l'aboutissement (Hobbes, 2000 : 340). En effet, si, dans l'état de nature, l'homme est libre, c'est-à-dire qu'il ne souffre aucune entrave physique à son mouvement vital autre que celle qu'impose une puissance rivale, ce n'est que sous l'empire des lois civiles que sa liberté trouvera enfin à s'employer de manière profitable. Dans la nature, « il n'y a de place pour aucune entreprise parce que le bénéfice est incertain » (Hobbes, 2000 : 225), et l'ingéniosité humaine se trouve bornée et abruti par le danger constant d'une mort violente. En définissant le juste et l'injuste, et en indiquant à chacun la part qui est la sienne, c'est-à-dire en instituant la propriété privée dont il se portera garant, l'État va ainsi permettre l'essor de l'industrie où croîtront les plus beaux fruits de la liberté. Et c'est ainsi qu'à la quête stérile de la jouissance momentanée, en acceptant de se soumettre à l'autorité du souverain, l'individu pourra substituer une « félicité » durable. Non pas « béatitude perpétuelle de l'esprit », car l'aiguillon du désir ne cessera pas sa morsure, mais « constante prospérité » (Hobbes, 2000 : 140). La soumission aux lois apporte ainsi l'assurance que le désir pourra être satisfait. C'est en ce sens que les lois « libèrent » : elles affranchissent l'individu de la menace qui entravait son activité, et elles le livrent tout entier à la poursuite sereine d'un plaisir sans cesse renouvelé.

La condition de tout cela, néanmoins, c'est que pèse à chaque instant au-dessus des hommes le glaive de l'État. Il le faut bien, car après tout, « les conventions, sans l'épée, ne sont que des mots, et sont sans force aucune

² Dès lors, comme y insiste Macpherson, il ne fait aucune différence que l'État soit effectivement le produit d'une convention humaine, ou bien qu'il résulte d'une conquête comme le montrent presque tous les exemples historiques. (Macpherson, 2004 : 46) ; (Hobbes, 2000 : 322).

Aspects Sociologiques

(In)sécurités

pour mettre qui que ce soit en sécurité » (Hobbes, 2000 : 282). Bien qu'éclairés par les lumières de leur prudence les hommes puissent reconnaître en toute raison que les lois sont préférables à l'anarchie, il semble que cela ne soit pas suffisant à garantir l'observation des règles. La puissance publique doit certes instituer des lois positives, mais cela est à la limite facultatif. Ce qui compte, fondamentalement, c'est l'obligation, et la violence est nécessaire à cette fin. Il faut que les hommes reconnaissent en l'État leur propre volonté, mais cela doit prendre la forme d'un « respect mêlé d'effroi » (Hobbes, 2000 : 224). Pour que les humains se résignent « à exécuter leurs conventions », il faut qu'ils y soient poussés « par la terreur de quelque châtement plus grand que le bénéfique qu'ils pouvaient espérer » à s'y soustraire. (Hobbes, 2000 : 249) On peut voir ici en quoi la théorie de Hobbes étend le schéma de l'acteur rationnel jusque dans le crime, car le respect des lois tient d'un calcul opportuniste. Si tant est que le profit à faire est supérieur au châtement qu'on peut en escompter, le crime s'avère une option raisonnable. Au demeurant, ce sont exactement les mêmes passions qui animent tous les hommes : « vanité », « présomption », « haine », « lubricité », « ambition » et « convoitise », qui sont autant de causes du crime. (Hobbes, 2000 : 445-447) L'obligation, le respect des lois, n'est donc pas plus affaire de morale qu'il n'y avait de « péché » dans l'état de nature. Le « devoir-être » est ramené au « fait » (Macpherson, 2004 : 141sq), et la cohésion sociale, pour autant que la compétition des puissances se trouve légalement balisée, ne dépend que du degré de terreur dans laquelle la société est maintenue.

On n'aura ainsi échappé à la contradiction logique de l'état de nature qu'au prix de la consécration d'un nouveau paradoxe : le contrat social, fruit d'une libre délibération tout en étant conditionné par la nécessité, fera naître un pouvoir absolu et sans limites. Léviathan ne permet d'échapper à la peur naturelle qu'en régnant lui-même par la terreur. Il appert ainsi que le mythe de l'État moderne tire son efficace de cette aporie constitutive, qui est celle d'une promesse de protection de la vie ne tenant qu'à la permanence d'une menace létale. Et tout cela est parfaitement rationnel, au point où l'innocent condamné à la peine capitale devra reconnaître qu'il n'y a là aucune injustice, et quand bien même il conserverait son droit de résister à la force meurtrière prête à s'abattre sur lui, il en va pour ainsi dire de sa propre volonté que d'être mis à mort. (Hobbes, 2000 : 341)

(In)sécurités

Si on accepte de voir en Hobbes la préfiguration de l'imaginaire politique moderne, avec son accent porté sur la liberté individuelle, on remarquera que s'y profile déjà un trait fondamental du libéralisme dont la prise en compte est incontournable pour saisir l'importance que revêt le thème de l'insécurité encore aujourd'hui. Ce trait naît du rapport entre l'individu et sa propriété, qui se noue dans l'idée cruciale de la *propriété de soi-même*. Le terme n'est pas employé comme tel chez Hobbes. On a vu que pour lui, il n'existe pas de propriété avant l'avènement de l'État qui induit le partage du tien et du mien. Dans l'état de nature, le droit sur toute chose inclut un droit « sur le corps des autres » (Hobbes, 2000 : 231) en vertu duquel il est permis de tuer ou d'asservir. Le point d'origine de cette capacité de violence, c'est bien le corps, ce foyer de la puissance vitale. Aussi tout l'enjeu de la liberté consiste en l'idée d'être maître de son propre corps, ce qui nourrit la critique que Hobbes fait de la conception aristotélicienne de l'esclavage comme reflet d'une inégalité naturelle. Puisqu'« il y en a peu qui sont assez fous pour ne pas se gouverner eux-mêmes et se laisser gouverner par les autres », il apparaît « nécessaire à la vie humaine » que tous conservent cet aspect du droit de nature qu'est « le droit de gouverner leur propre corps » (Hobbes, 2000 : 261, 262). Cette maîtrise de soi-même, ce souci de l'intégrité physique sont la condition du libre déploiement de la puissance entendue comme capacité d'appropriation des objets nécessaires à la vie.

La notion de propriété de soi-même représente le cœur de la pensée libérale, et si Hobbes ne l'utilise pas, on la verra plus explicite chez John Locke, qui donne pour raison d'être à l'État un motif très semblable à la topique hobbesienne. Pour lui, « la plus grande et la principale fin que se proposent les hommes, lorsqu'ils s'unissent en communauté et se soumettent à un gouvernement, c'est de *conserver leurs propriétés* », par quoi il entend d'un « nom général », la « vie », la « liberté » et les « biens » (Locke, 1984 : 274). Il est question, plus loin, de ce qui « appartient en propre » à chaque individu dès qu'il atteint l'âge adulte, c'est-à-dire « un droit de propriété sur sa personne et sur ses biens » (Locke, 1984 : 313). La notion de propriété prend chez lui une double signification: un sens fort, désignant la puissance vitale du corps, et un plus restreint s'appliquant aux objets que le travail, soit le déploiement de cette puissance, permet de s'approprier. En combinant ces deux aspects, Locke pourra ainsi donner à la propriété privée un fondement

(In)sécurités

incontestable, comme le fait remarquer Louis Dumont, car « ce que l'homme peut aliéner lui appartient apparemment plus sûrement si on le confond avec ce qu'il *ne peut pas* aliéner » (1985 : 74). Les objets possédés devenant une extension de la puissance vitale de l'individu, la protection des biens comme celle de la vie seront donc une seule et même chose³.

La propriété de soi-même joue un rôle fondamental dans le libéralisme, puisqu'elle constitue la matrice de tout droit. C'est par le biais de cette propriété sur eux-mêmes que les individus peuvent entrer en rapport les uns avec les autres au moyen du contrat, où les volontés particulières transigent et s'accordent sur un même objet. La promotion de l'idéal d'autonomie, de maîtrise rationnelle de sa conduite, indique ainsi qu'à l'aube de la modernité, une nouvelle manière de vivre s'imposa et redéfini le champ de la conscience. S'affirmant propriétaire de sa personne, l'individu est amené à recomposer le rapport qu'il a envers lui-même. On peut en effet supposer que la conscience de soi se dédouble, d'une certaine manière, dès lors qu'elle s'entend sur le mode de la propriété. L'individu est conduit à éprouver envers lui-même un rapport similaire à celui qu'il entretient vis-à-vis de ses possessions, c'est-à-dire qu'il est pour lui-même un objet. S'introduit ainsi dans la conscience individuelle une sorte de distanciation, de redoublement par l'effet duquel l'individu peut s'arracher à lui-même pour s'observer comme un autre. C'est ainsi que l'individu peut se concevoir comme sujet juridique, par cette prise de distance d'où il parvient à reformuler dans le langage universaliste du droit ce qu'il éprouve dans la contingence de sa situation particulière. C'est en ce sens que la victimisation, soit l'expérience d'un attentat contre la propriété de soi-même, est en même temps une invocation de la Loi.

³ Cela transparaît déjà dans la hiérarchie des crimes que dresse Hobbes, qui place dans un ordre de gravité le meurtre, la mutilation et le vol (à noter que le vol d'une célibataire est dernier en gravité, derrière le viol d'une femme mariée, comme quoi pour le libéral classique, le corps des femmes est une propriété qui ne leur appartient pas). (Hobbes, 2000 : 460). Par ailleurs, mais les contraintes propres à ce texte empêchent de s'y étendre plus longuement, une étude du problème de la vulnérabilité dans la pensée libérale ne saurait être exhaustive sans un examen adéquat du rôle important que joue la *faim* dans la théorie de Locke, question qui soulève à son tour celles du travail, et, plus largement, de la répartition des richesses.

(In)sécurités

L'idée qui transparaît ici s'avère capitale pour comprendre ce qu'on entend par cette « posture victimaire », que l'on propose de voir comme l'envers du projet d'autonomie individuelle propre à la pensée moderne. Le libéralisme, on le sait, promeut un modèle idéal de société où les rapports que noueront entre eux de libres propriétaires, chacun motivé par la recherche d'un « bien pour soi-même », engendreront une sorte d'équilibre systémique des puissances profitables à tous, une « harmonie naturelle des intérêts ». Or, et en cela Hobbes se sera montré fort clairvoyant, cet idéal d'une société de marché où l'enchevêtrement des volontés égoïstes doit faire germer et s'accroître le bien-être collectif, n'est au fond qu'une version pacifiée de la compétition des puissances telle que la montre dans son total déchaînement la guerre naturelle de tous contre tous. La compétition des puissances n'est pacifique que pour autant que les lois qui la rendent possible font l'objet d'une obédience générale. Et celle-ci n'est acquise que dans la mesure où la saisie rationnelle de l'avantage d'obéir est secondée par la peur, c'est-à-dire par le souvenir de cette condition naturelle, jamais lointaine, qu'est l'insécurité et qui est le soutien de ce « respect mêlé d'effroi » dû au bras armé de l'État. Les promesses du libéralisme ne peuvent donc effacer l'antagonisme des intérêts, le caractère mimétique des désirs⁴, la violence sourde qu'ils alimentent et qui menacent sans cesse d'emporter l'édifice social, renvoyant chacun à la conscience de sa vulnérabilité, et à sa soif de Loi.

2. L'insécurité et la sensibilité individualiste

Soit l'idée voulant que l'œuvre de Hobbes puisse nous renseigner sur une transformation historique des sensibilités collectives. Il existe plus d'une manière de procéder à l'analyse sociologique d'un texte philosophique. Nous pourrions, par exemple, chercher à situer l'œuvre en question dans le contexte social et politique dont elle a émergé. On pourrait alors éclairer certaines de ses propositions à la lumière des événements ou des circonstances, des problèmes particuliers de l'époque auxquels elles auraient visé à donner une réponse. Dans le cas du *Léviathan*, il faudrait alors démontrer en quoi il participe du débat suscité par la guerre civile

⁴ À propos du désir mimétique et de l'origine violente des sociétés, on consultera l'œuvre de René Girard, notamment Girard (1998).

Aspects Sociologiques

(In)sécurités

anglaise, en cherchant à dégager du propos les indices d'une prise de position politique, qu'il s'agirait d'évaluer comparativement en la situant par rapport aux prétentions des différents partis en conflit. Il faudrait en outre étudier la circulation et la réception des thèses hobbesiennes dans les cercles littéraires de son époque. Une telle approche consisterait alors en une analyse du champ intellectuel anglais de la moitié du XVII^e siècle, analyse qui permettrait d'apprécier dans quelle mesure les problèmes soulevés par Hobbes reflètent des préoccupations courantes à la même époque⁵. Au vu des diverses manières dont ses thèses furent accréditées ou critiquées, on pourrait alors se faire une idée générale de la manière dont les contemporains de Hobbes se considéraient eux-mêmes et réfléchissaient aux enjeux propres à la société dans laquelle ils vivaient. En un mot, on verrait alors en quoi l'œuvre de Hobbes serait représentative de la « mentalité » de son temps.

Aussi valable soit-elle, ce n'est pas cette voie que nous suivrons, car l'enjeu pour nous est plus vaste. Il ne s'agit pas simplement de voir comment cette œuvre s'articule au contexte qui l'a influencée, mais bien plutôt de chercher à comprendre pour quelles raisons les thèses qui y sont développées sont encore, plus de trois siècles plus tard, non seulement actuelles, mais *a fortiori* crédibles. Autrement dit, il s'agit de reconstruire les propositions philosophiques de Hobbes comme grille d'intelligibilité pour un ensemble de mutations sociales au processus desquelles nous devons nos institutions et notre sensibilité. Car c'est là la grande originalité de Hobbes, lui qui fut peut-être le premier à formuler l'enjeu politique moderne. Hobbes n'a pas fait qu'innover en appuyant sa réflexion politique sur une conception matérialiste de la nature humaine. En fait, il a problématisé les implications d'un ensemble de transformations effectives des représentations et des pratiques sociales, transformations dont allait émerger le monde moderne. Le *Léviathan* peut valoir comme artefact dans la reconstitution généalogique du présent. Il éclaire les soubassements de ce qui est encore notre sensibilité politique, si tant est qu'il soit vrai que l'État, dans nos sociétés, se soutient toujours de la prétention qu'il a d'offrir la sécurité à ses sujets.

⁵Ce serait là un type d'analyse similaire à celui que développe Quentin Skinner, notamment Skinner (1998).

Aspects Sociologiques

(In)sécurités

Deux perspectives se dessinent qui devraient permettre de saisir le rapport d'homologie entre les thèses hobbesiennes et le développement des structures sociales de la modernité. Sur un premier axe, Hobbes pose le problème du rapport entre l'individu, entendu comme un être de besoins et de désirs, et la propriété, soit les objets dont l'appropriation est nécessaire à la satisfaction du souci primordial de la conservation de soi. Il s'agit là, grosso modo, d'une perspective que l'on pourrait qualifier d'économique, dans la mesure où elle circonscrit à une activité d'autoreproduction vitale le domaine essentiel de l'agir humain. Dans un deuxième temps, le problème de la survie se trouve posé en termes proprement politiques. L'enjeu est alors d'atténuer la menace que les individus représentent les uns pour les autres par l'institution de la loi. Hormis lors de son moment inaugural, celui de l'entente contractuelle, la structure politique n'est pas, quant à elle, le domaine d'une action humaine. L'État n'est pas autre chose qu'un mécanisme dont l'utilité consiste à garantir la pérennité du domaine économique. Ce sont ces deux axes du théorème hobbesien que nous nous proposons de suivre, dans la mesure où ils définissent les canevas sociaux et institutionnels de l'individualisme moderne.

Le problème de la vulnérabilité individuelle, de la faiblesse de l'être humain en tant que corps vivant et de sa fragilité en tant que créature morale, représente l'opérateur critique de la disjonction entre l'économie et le politique. Mais en cela, la théorie de Hobbes anticipe sur un développement historique concret. Elle préfigure un aspect de la « Grande Transformation » qu'a décrite Karl Polanyi, c'est-à-dire ce processus d'autonomisation de l'économie par rapport à l'ensemble des rapports sociaux où elle se trouvait encastrée dans les sociétés dites traditionnelles, processus qui aura conduit à la mise en place du projet utopique d'un marché autorégulateur⁶.

⁶ Polanyi compare l'émergence du capitalisme industriel avec cette dimension des sociétés dites primitives qui concerne ce qu'en langage moderne on appelle l'économie, soient ces pratiques de production et d'échange que d'aucuns appellent « infrastructure », mais qui sont traditionnellement imbriquées dans une totalité sociale, et qui ne s'inscrivent donc pas dans une logique d'intérêts mais bien de réciprocité. (Polanyi, 1983). À rapprocher de l'essai classique de Marcel Mauss sur le don, et à comparer avec ce que Hobbes dit du « don gratuit » : un « transfert du droit [n'étant] pas mutuel mais qu'une des parties [...] transfère

Cette constitution de l'économie comme domaine séparé, idéalement imperméable à la moralité ordinaire et à la politique et tendant au contraire à se les subordonner, fait fond sur une mutation idéologique plus lourde, si l'on suit Louis Dumont, qui la voit liée « à une primauté générale de l'individu comme valeur » (Dumont, 1983a : XIV). Dumont insiste sur la dualité significative du terme, l'individu désignant d'une part le sujet empirique existant en toute société, de l'autre le sujet moral, entendu comme valeur plus spécifiquement moderne (Dumont, 1985 : 17; 1983b : 37). C'est d'abord par cette valorisation de l'individu que la modernité se distingue des sociétés traditionnelles. Ces dernières sont façonnées par une idéologie qu'il qualifie d'holiste, entendant par là qu'elles se fondent sur le primat de la totalité sociale, elle-même hiérarchiquement structurée. L'idéologie individualiste, au contraire, dissout le caractère substantiel des communautés et finit par faire de la société un artifice instrumental, une simple association fondée sur l'intérêt. Ainsi se distingue le droit naturel moderne de l'ancien, soit en concevant un individu présocial en lieu et place d'une sociabilité naturelle et donc d'une antériorité de la société (Dumont, 1983b : 97). Le postulat moderne de l'égalité naturelle renverse le principe hiérarchique, et oblige à réinventer, comme on l'a vu chez Hobbes, un fondement à la subordination.

Le système capitaliste a dû, pour parvenir à instituer même brièvement son modèle de marché autorégulateur, réussir à transformer en marchandises trois choses, dit Polanyi : l'argent, le travail et la terre. Il a ainsi fallu qu'il arrache aux configurations traditionnelles ces domaines indistincts, la terre et le travail y étant liés dans un ensemble indissoluble de significations se rapportant aux relations entre les hommes. Dumont voit celles-ci s'effacer derrière les relations aux choses dans l'idéologie moderne, et il est vrai que chez Hobbes également, si rapports sociaux il y a, ceux-ci sont subordonnés au primat de l'objet du désir. Les rapports entre les hommes y sont essentiellement des rapports de rivalité, auxquels l'amitié et la coopération ne servent que d'adjuvant. C'est-à-

avec l'espoir de gagner » des amitiés, une bonne réputation, le salut, ou encore « pour libérer son esprit des douleurs de la compassion ». (Hobbes, 2000 : 236). Sur l'apport de Hobbes au « modèle de la société de marché généralisée », voir Macpherson (2004 : 109-120).

(In)sécurités

dire que les relations entre les hommes sont médiées par le rapport aux choses, puisque les individus ne se rapportent les uns aux autres que sous l'angle de la puissance, et donc par le biais des propriétés et des autres ressources matérielles et symboliques qui la constituent. Au demeurant, c'est bien en concevant les hommes en tant que choses qu'on a pu trouver dans la loi naturelle le principe d'une société fondée sur l'appropriation et l'échange marchand. Puisque selon Hobbes, « il en est des humains comme des autres choses, ce n'est pas le vendeur, mais l'acheteur qui en fixe le prix. » (Hobbes, 2000 : 173). Si l'individu est une valeur cardinale des sociétés modernes, c'est aussi dans la mesure où celle-ci se transige sur la place publique.

L'émergence de cette idéologie individualiste serait tributaire de la religion. Dumont en a trouvé l'archétype dans la figure hindoue du « renonçant », figure qui trouve d'ailleurs des échos chez les stoïciens et dans le christianisme (Dumont, 1983b : 38sq). Guidé par une idée de perfectionnement spirituel, le renonçant se détache du monde social. La figure de l'individu se constitue donc dans un geste d'opposition à la société, qui est en même temps une démarche de relativisation des valeurs. Si l'on en croit Dumont, l'histoire de l'individualisme fut un lent mouvement de retour dans le monde. L'église chrétienne aura offert un « point d'appui » important en ce sens, elle qui ancre dans la vie terrestre son projet extra-mondain et qui dut en outre s'adapter à la prééminence séculière de l'État. La figure de l'individu aura fini par s'enraciner dans le monde, sous l'effet de cette contamination réciproque de l'au-delà vers lequel tendait le renonçant et de l'ici-bas où il doit maintenant retrouver son chemin.

En dépit de certaines objections théoriques⁷, Louis Dumont rejoint par là Max Weber, qui avait dépeint un dilemme semblable dans *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*. Alors que Dumont cherche à s'expliquer l'apparition de l'individualisme par une transformation idéologique, c'est-à-dire une mutation dans des « configurations d'idées et de valeurs » ou dans des « ensembles de représentations », Weber part du point de vue de l'acteur social pour repérer un changement au niveau du « sens subjectif » investi dans ses comportements. Weber s'intéresse

⁷ Notamment par rapport à l'opposition tranchée par laquelle Weber contraste la pensée traditionnelle et la « rationalité », et que Dumont refuse.

Aspects Sociologiques

(In)sécurités

donc aux motivations subjectives davantage qu'aux structures de sens, ou plus exactement à la manière dont ces structures de sens sont agies au plan subjectif. Les valeurs sont donc appréhendées à travers le prisme de l'action, où elles prennent une coloration affective que ne permet pas d'observer avec la même acuité une approche focalisant sur des idéologies désincarnées. Cette dimension affective qui prend part à l'intériorisation des structures sociales du sens permet à Weber d'analyser notamment ces « complexes de connexion » qui tissent un lien d'affinité entre le protestantisme et le capitalisme. Cherchant à savoir comment l'apparition d'une disposition à concevoir le gain comme une finalité éthique a pu contribuer à l'éclosion du système capitaliste, Weber va observer dans ce processus de rationalisation l'influence majeure d'un affect à connotation religieuse, l'angoisse du salut.

La réforme protestante, par sa critique sévère des médiations institutionnelles du catholicisme, a placé le croyant dans une relation directe avec Dieu. Poussant à l'extrême l'individualisation du lien religieux, le protestantisme laisse le croyant seul devant la toute-puissance divine. Or, par un curieux effet de balancier, cette intensification des motivations spirituelles pointant plus loin que la vie aura conduit à un investissement actif dans le domaine temporel. Déjà Luther avait recommandé au croyant de s'attacher à sa vocation mondaine. La doctrine calviniste de la prédestination accentua cette réhabilitation du monde terrestre en faisant de Dieu une puissance si grande, si éloignée de l'entendement humain, que l'idée même de pouvoir « mériter » son salut par de bonnes œuvres fut condamnée comme « divinisation de la créature ». Placé seul face à un Dieu dont il ignore tout des desseins le concernant et seul également face à la réalité d'un monde qu'il a pour tout repère, le croyant fut amené à s'écarter du rigorisme de la doctrine pour chercher ici-bas, autant que faire se peut, les signes d'une élection. C'est ainsi que la propension à accumuler des biens matériels cessa d'être un objet de suspicion, pour devenir une manière enviable d'amenuiser l'angoisse du salut, la réussite matérielle étant vue comme l'indice d'une bénédiction divine.

Tout comme on avait aperçu chez Hobbes que la peur induisait la rationalité, Weber montre combien le rationalisme économique moderne est lui-même soutenu par des affects « irrationnels ». Le capitalisme s'est implanté par le biais d'un mouvement de sécularisation des angoisses

Aspects Sociologiques

(In)sécurités

religieuses, qui furent en quelque sorte sublimées dans la recherche du gain. Si, progressivement, ces motivations relatives à l'au-delà se sont estompées pour céder la place à une froide rationalité instrumentale, si une fois implanté, le système capitaliste en vint à imposer sa normativité à l'acteur individuel, il n'en reste pas moins que le capitalisme continue à carburer à l'affectivité, et on peut affirmer, sans trop craindre de trahir le propos wébérien, que le rapport typiquement individualiste entre propriété privée et insécurité, tel qu'il s'exprime au cœur même de la théorie politique du libéralisme, témoigne de la prévalence d'une certaine angoisse du salut mondannée.

C'est peut-être pour cette raison que des penseurs comme Hobbes ont pu reporter sur ce « dieu mortel » qu'est l'État l'attente d'une garantie salvatrice ici-bas. Car malgré la disjonction formelle de l'économie et du politique, le développement du capitalisme reste tributaire de l'État. S'il fallut, comme l'a montré Weber, une transformation profonde du rapport à soi pour que se développe un type de conduite orienté vers l'accumulation illimitée, la condition préalable en fut la sortie de l'état de nature, c'est-à-dire la pacification des rapports sociaux. Selon Norbert Elias, le processus de rationalisation dont témoigne l'avènement de l'« esprit du capitalisme » participe lui-même d'un mouvement sous-jacent qu'il appelle la « civilisation des mœurs ». L'hypothèse historique d'Elias est à l'effet que l'accroissement de l'interdépendance sociale, et notamment l'extension des rapports économiques, commande une recomposition de la vie affective individuelle dans le sens d'une intériorisation et d'une rationalisation des passions. On avait vu chez Hobbes la première expression de cette idée voulant que la condition de la sociabilité – *i.e.* d'une société de marché – soit la soumission des passions à la Loi, seule garantie d'une sûreté des possessions et principe légitimateur fondamental du pouvoir de l'État.

Elias postule qu'en dépit de sa différenciation formelle, l'économique ne sera parvenu à imposer sa logique d'intégration et d'uniformisation marchande que par la grâce de l'institution politique, qui joua par ailleurs un rôle central dans cette transformation de la vie affective nécessaire à l'extension des interdépendances fonctionnelles (Elias, 1975 : 40). Malgré certaines limites « naturelles » propres à l'esprit humain, le changement social témoignerait d'une « plasticité de l'économie psychique » (Elias, 1973 : 343). Le passage progressif du monde féodal à

Aspects Sociologiques

(In)sécurités

la société différenciée des temps modernes se remarquerait ainsi, selon Elias, à la mutation des habitus, c'est-à-dire des sensibilités incorporées, ce qui serait le corollaire d'un processus de centralisation politique et de renforcement de ces « unités de domination » que sont les États.

C'est sous ce rapport que peuvent être comparés les modes de comportement selon leur degré de « civilisation ». Ainsi l'habitus typique du monde médiéval était-il marqué par un fort degré d'impulsivité qui accompagnait la relative permanence d'un état de guerre. Politiquement morcelé, le monde médiéval s'apparente en cela au portrait hobbesien de l'état de nature, dans la mesure où son principe moteur tient d'un « mécanisme d'interdépendance de la libre compétition » (Elias, 1975 : 46). Les différentes maisons de la noblesse féodale se trouvèrent engagées, même malgré elles, dans une lutte sans fin pour l'accroissement de leurs domaines, l'expansion concurrentielle s'avérant être la seule stratégie permettant de garantir momentanément la survie. À terme, et cela en vertu d'une « loi » qu'Elias dit reprendre à Weber, la dynamique de la concurrence guerrière, englobant les domaines féodaux dans des ensembles toujours plus grands, aura conduit à l'établissement de ces « monopoles de la violence légitime » que sont les États modernes. L'avènement historique des États centralisés entraîna une pacification sociale qui permit l'extension des réseaux d'interdépendance, et notamment des marchés.

Dans un monde morcelé et enclin à la rivalité guerrière des puissances, on comprend que l'agressivité et l'impulsivité aient pu être des dispositions psychiques appropriées à la survie. Or, avec l'établissement des régimes monopolistiques, avec le déclin concomitant de l'insécurité et avec l'allongement des chaînes de l'interdépendance, une profonde transformation culturelle vint modifier l'économie psychique des individus. Elias observe ces changements à l'œuvre dans l'évolution des règles de la civilité entre les XIII^e et XIX^e siècles. Que ce soit par des restrictions croissantes dans l'usage du couteau à table ou par la sophistication de l'art de se moucher, l'importance qu'aura prise l'étiquette durant cette période témoigne d'une mutation des rapports interpersonnels, et de l'implantation d'une nouvelle manière d'habiter son corps. L'évolution des traités de bienséance montre en effet un déplacement notable du « seuil de ce qui est ressenti comme « pénible » » (Elias, 1973 : 157). Avec le dégoût croissant pour les

Aspects Sociologiques

(In)sécurités

fonctions corporelles s'accroît la distance à soi-même et aux autres. La sensibilité se transforme dans le sens d'une plus grande retenue; à la spontanéité affective changeante des chevaliers succède une attitude plus mesurée, plus calculatrice aussi. Avant l'avènement d'une société fondée sur la concurrence économique, la monopolisation politique entraîna l'établissement d'une société de cour, où la compétition sociale n'eut plus l'audace guerrière pour instrument, mais bien une capacité à plaire, à être bien vu par autrui. La manière de se présenter au regard des autres devint ainsi l'objet d'une codification poussée, obligeant l'individu à exercer sur sa personne un contrôle de tous les instants. Il ne serait pas exagéré de voir dans l'ethos proto-capitaliste décrit par Weber un prolongement critique de cette évolution et une intériorisation accrue du regard d'autrui, formant la disposition nécessaire à la survie dans ce nouveau jeu configurationnel que fut le marché et qui frappa d'obsolescence les mœurs aristocratiques.

Curieusement, cette pression croissante au respect de règles strictes, cette relative uniformisation des comportements par leur étalonnage civilisateur, en modifiant ainsi le rapport à soi-même, auront accentué de plus en plus la conscience de soi et l'individualisation. Conduit à réprimer ses réactions affectives et à réguler dans les moindres détails sa manière de se comporter, l'individu fut amené à se représenter lui-même comme un singulier objet à maîtriser. C'est ainsi que s'accroît dans la conscience de soi l'écart qui sépare l'individu du monde « extérieur ». La construction d'une sphère de l'intériorité, que consacre par exemple la forme romanesque avec l'importance qu'y prend l'introspection, témoigne de ce qu'Elias comprend comme un retranchement dans l'intimité, où s'affirme « chez l'individu la sensation qu'il y aurait quelque chose d'"intérieur" qui n'existerait que pour soi, sans relation avec les autres, et qui n'entrerait qu'"après coup" en relation avec les autres, "à l'extérieur". » (Elias, 1991 : 66).

Cette conscience accrue de soi-même, exacerbée par la pression sociale, affecterait ainsi « l'image de l'homme » qui prévalut à l'aube des temps modernes, et qui trouva une expression particulière dans le développement de la culture scientifique. C'est dire, selon Elias, que le regard que l'on porta sur l'univers à partir de Descartes, avec son insistance sur l'épreuve du raisonnement individuel comme critère de véracité, refléta la mutation anthropologique d'où émergea la figure

(In)sécurités

d'*homo clausus*, et par laquelle l'individu se sera pensé et senti sur le mode de l'isolement, trouvant son lieu propre dans une intimité garante de la vérité, non seulement des choses, mais surtout de la « vérité intérieure » du sujet que la société tendrait à nier. L'apparition d'une idée telle qu'être propriétaire de soi-même, conçue comme un droit opposable aux autres et au monde, participe aussi de cette mutation anthropologique, et il n'y a qu'un pas à franchir pour voir dans cette structure paranoïaque la signification que peut prendre le thème de l'insécurité encore aujourd'hui.

Ce processus d'inflation normative qu'est la « civilisation des mœurs » aura témoigné d'une transformation profonde de la manière dont s'exerce la contrainte sociale. Dans l'univers guerrier des chevaliers médiévaux, lieu d'une libre compétition des puissances, la contrainte était essentiellement externe. Comme dans l'état de nature hobbesien, le déploiement de la puissance n'y avait pour limite que la rencontre d'une puissance supérieure. S'étiolant au fur et à mesure que se raréfiaient les compétiteurs sous l'effet de la dynamique monopoliste, les possibilités d'expression des pulsions d'agressivité furent en quelque sorte intériorisées. On retrouve, dans cette idée d'une agressivité envers soi-même, la marque de ce que Freud appela le « surmoi ». Cette instance psychique, généralement comprise comme celle du refoulement des pulsions, aurait ainsi une épaisseur dont tout le propos d'Elias consiste à restituer la densité historique⁸.

La dynamique des quelques derniers siècles montre, selon Elias, un degré toujours croissant de maîtrise, tant des corps et des esprits que du monde « extérieur ». Encore ici, on doit remarquer combien la peur aura motivé la rationalisation du monde. Avec la pacification sociale, la violence et l'insécurité se sont estompées, ce qui entraîna une amélioration générale des conditions d'existence dans la mesure où, de plus en plus, la rationalité aura permis d'écarter les multiples dangers auxquels l'humanité faisait face. Cela étant, Elias percevait que si les craintes à l'égard des menaces extérieures se sont amenuisées, c'est que les angoisses ont aussi été intériorisées, se rattachant désormais à une « demi-conscience » inquiète de la fragilité de la civilisation : « une peur

⁸ À comparer avec Freud (1971).

Aspects Sociologiques

(In)sécurités

de la rupture des barrières que la société impose à l'homme civilisé » (Elias, 1973 : 370). Peut-être l'importance actuelle de l'insécurité tient-elle d'une semblable inquiétude? Il en irait alors d'un paradoxe « tocquevillien » : si les hommes deviennent plus allergiques aux résidus d'inégalités qui subsistent à l'effondrement des ordres, peut-être la peur de la violence s'accroît-elle également au même rythme que la société se pacifie? Ainsi, tandis que les « unités de domination » étatiques se justifient aux yeux de leurs citoyens en leur promettant assistance et protection, ils contribueraient à répandre, sous couvert d'incitations à l'autocontrainte, une angoisse généralisée, nourrie par la menace omniprésente d'un dérèglement comportemental.

Le prix à payer pour échapper à l'insécurité fut donc la répression de la vie affective, son enfouissement sous une couche épaisse de civilité, derrière les portes closes de l'univers intime. Dans cette perspective, il apparaît que la loi seule n'est pas suffisante à la pacification de la société. Pour Hobbes, l'institution du contrat social devait, d'une manière relativement mécanique, entraîner la fin des affrontements violents, car l'obéissance aux lois allait nécessairement paraître rationnellement plus avantageuse. Or, comme l'a montré Elias, au-delà de l'établissement d'une souveraineté politique, il fallut que se développe toute une série de pratiques normatives destinées à réguler les comportements, et qui diffusèrent un type de sensibilité réflexive, une forme de conscience de soi où l'individu est un objet pour lui-même. Dans la théorie libérale, la propriété de soi-même est de l'ordre du fait, mais en tant que forme culturelle, elle est bien plutôt une norme de comportement.

La perspective développée par Elias rejoint, en ce sens, les idées avancées par Michel Foucault, notamment dans son *Histoire de la sexualité*. Si le corps a pu, avec sa troublante matérialité animale, enchaînant l'esprit au jeu de ses pulsions et de ses plaisirs, faire l'objet d'un déni « victorien », si on a jeté à partir d'une certaine époque un voile pudique sur les fonctions corporelles, et au premier chef sur la sexualité, ce ne fut pas tellement sous la contrainte d'une morale répressive, cependant. Le silence apparent dont on a recouvert le corps, le geste de censure qui l'a chassé du public ne fut que l'envers de l'attention inquisitoriale dont il devint l'objet. Tous ces codes de la civilité, dont l'objet fut d'obliger le corps à se retirer loin des regards, éloignèrent moins celui-ci de la conscience qu'ils n'accrochèrent en fait

(In)sécurités

la nécessité d'en parler. Le corps, et surtout le corps sexué, fut moins frappé d'interdiction par la morale bourgeoise qu'entouré, cerné de toutes parts par un cortège d'institutions spécialisées qui se chargèrent d'y puiser une vérité du sujet.

Ces institutions ancrées sur le corps participèrent du projet « biopolitique » qui vint infléchir la pensée d'État à partir du XVIII^e siècle. Il ne s'agissait plus simplement, comme chez Hobbes, de « laisser vivre et faire mourir » les individus, quoique déjà, chez le philosophe anglais, l'art du souverain traitât des corps vivants. L'enjeu du gouvernement y prenait déjà la direction d'une gestion intensive de la vie. Mais dans l'ombre du souverain, il faut voir comment des pouvoirs multiples et décentralisés se sont emparés du corps sexué pour le constituer comme objet, avec la participation active des individus eux-mêmes, cela dans une dynamique où le pouvoir suscite bien davantage qu'il ne contraint. Pour Foucault, la conscience de soi passe par des relations de pouvoir, par la sollicitation constante d'un aveu, par une inspection du corps et de l'esprit sous toutes leurs coutures, qu'il s'agit de mesurer, de calibrer, de porter à leur point optimal pour en tirer une certaine utilité. L'aveu est pour Foucault la technique d'un pouvoir dont le caractère est d'être productif. La mise en discours de soi-même, par quoi l'intimité se révèle et s'affiche publiquement, c'est une forme d'assujettissement : le corps livre son intimité tel un objet offert aux regards, et c'est dans cette objectivation que l'individu prend conscience de lui-même, découvre en lui-même des désirs enfouis, extirpés de leur cachette par l'incitation bienveillante d'un directeur de conscience. Comme chez Hobbes, le pouvoir est intimement lié au plaisir, et il y a bien ici aussi, dans cette publicisation de l'intimité, l'effet d'une « sensualisation du pouvoir », qui épouse ainsi les plaisirs du corps, qui s'en nourrit et qui les éveille en même temps dans un jeu réciproque de « captation » et de « séduction » (Foucault, 1976 : 61, 62). La société civilisée, loin de ménager à ses membres un espace affranchi qui serait celui de l'intimité, constitue tout un dispositif destiné à pénétrer, voire à cultiver cet espace, poussant l'individu à s'inspecter lui-même, à devenir pour lui-même l'objet d'une attention inquiète dont il doit rendre compte.

Cela n'efface pas pour autant le trouble dont le corps s'est enveloppé, et l'amalgame de fascination et de répulsion qui caractérise le rapport au corps a certainement contribué à répandre un imaginaire de l'insécurité,

(In)sécurités

trouvant à s'inspirer dans les multiples figures de la perversion qu'aura compilées la « *scientia sexualis* » moderne. D'une manière, l'accroissement des exigences de maîtrise rationnelle de soi-même accentue la conscience de tout ce qui grouille sous le couvert de la « discipline » et qui souligne une certaine fragilité de la raison. C'est peut-être en ce sens qu'on peut comprendre le succès de la psychanalyse. C'est peut-être aussi pourquoi la prison n'a jamais fait cesser le crime, ainsi que le fait remarquer Foucault vers la fin de *Surveiller et punir*. (Foucault, 1975 : 317sq) Il y a bien un lien à tracer entre les manuels de civilité qu'étudie Elias et le dispositif panoptique qui modèle le fonctionnement de la prison, un lien qui se noue dans le corps à maîtriser. Pour Elias, la coordination d'une société faite d'interdépendances complexes exige la neutralisation du corps et de ses énergies toujours prompts à semer le désordre. La prison deviendra l'*ultima ratio* du pouvoir souverain dans ce projet visant à contraindre le corps à se plier aux exigences de la sociabilité. Or, s'il y a indéniablement un aspect coercitif majeur dans la « rationalité pénale moderne »⁹, il ne s'agit que d'une facette seulement du pouvoir disciplinaire.

La discipline, comme l'a bien résumée Gilles Deleuze (1990), consiste en des procédés de « moulage ». Son point d'application, c'est le corps auquel il s'agit de donner une forme, non pas simplement dans le but de le contraindre à se conformer à des injonctions normatives, mais surtout en vertu de cet objectif qui est de le rendre « utile » en maximisant le rendement de ses forces. Tel est bien le projet de l'« anatomie politique » (Foucault, 1975 : 162), qui consiste à s'emparer du corps, de sa puissance, à les dissocier pour les recombinaison sur le mode d'aptitudes s'inscrivant dans des rationalités chaque fois spécifiques. C'est en ce sens que le pouvoir apparaît moins contraignant que productif. Ainsi en va-t-il de la discipline du travail qu'exige le mode de production industriel, la chaîne de montage, par exemple. Chaque opération doit s'y dérouler selon un découpage spatio-temporel précis, enchaînant les corps et leurs gestes les uns aux autres, le tout sous la surveillance d'une hiérarchie. Consécration de l'interdépendance, chef-d'œuvre de la « composition des forces », la division du travail industriel montre bien qu'il s'agit moins de contraindre les corps que d'en normaliser l'activité à des fins de rendement. L'intériorisation de la surveillance, effet

⁹ L'expression est d'Alvaro Pires.

Aspects Sociologiques

(In)sécurités

mécanique du dispositif panoptique, participe ainsi d'un régime d'habilitation dans lequel se développe la conscience de soi.

En somme, bien qu'une telle fiction ait pu être utile pour fonder théoriquement un ordre politique libéral, il n'existe pas d'état de nature, où vivoterait tant bien que mal un individu préexistant à la société. L'enjeu du politique n'est donc pas tant de laisser l'individu à lui-même dans un espace protégé des menaces extérieures. Il est au contraire de produire activement l'individu, de développer sa capacité à être libre, de l'habilitier à se comporter comme un sujet autonome, cela afin d'en faire le rouage d'une machinerie sociale bien huilée. Pour ce faire, il faut amener l'individu non pas juste à respecter la loi. Il faut qu'il devienne son propre surveillant. Il faut qu'il relaie, jusque dans sa conscience de lui-même, jusque dans les coins secrets de son désir, le pouvoir de la norme. L'individualisme moderne, entendu non pas comme une idéologie abstraite mais comme un ethos, une manière intériorisée de penser et d'agir, est donc le résultat de procédures de normalisation.

Or, la normalisation est aussi la diffraction infinie des formes de l'anormalité. Ainsi que la mise en discours de la sexualité aura contribué à multiplier les différentes espèces de la perversion, le dispositif technique du pouvoir disciplinaire, la surveillance, a pour effet de rendre visibles toutes les déviations, tous les particularismes s'écartant de la norme. La normalisation, c'est aussi le projet de révéler la vérité intrinsèque de ce qui est anormal. La prison, en deçà d'un objectif de réforme morale des délinquants, constituera un panorama des « illégalismes » dont s'édifiera la bonne société, telle la collection d'un entomologiste passionné par son objet et pressé d'en montrer les hideuses curiosités.

Loin d'être une simple mise à l'écart des délinquants dans un lieu périphérique, la prison va cristalliser tout un imaginaire du crime. Elle occupe par conséquent un emplacement central, stratégique, dans le fonctionnement des sociétés modernes. Le régime pénitentiaire va prendre en charge le crime, sur lequel il appliquera tout son savoir gestionnaire, un savoir qui grandit lui-même en démultipliant ses objets, en raffinant sans cesse sa capacité à distinguer et à normaliser toutes les formes de déviance. Quand bien même sa mission officielle fut de contribuer à « sécuriser » la société en la débarrassant de ses ennemis

(In)sécurités

intérieurs, la prison n'aura jamais cessé de reproduire ce dont elle se nourrit. La logique du pouvoir disciplinaire n'est donc pas seulement de produire des comportements uniformes, c'est aussi de révéler, de construire la réalité de tout ce qui tend à lui échapper.

C'est pourquoi le libéralisme moderne s'est constitué, dès le départ, sur une problématisation de l'insécurité. En faisant mine de ne voir en l'insécurité qu'un trouble extérieur à l'ordre politique civilisé, qu'une menace fondamentalement étrangère à la marche normale de la société, le libéralisme instituait en fait la vulnérabilité et l'angoisse comme dimensions constitutives de son fonctionnement. Car le libéralisme est un programme pour la fabrication d'individus, armés pour le jeu compétitif de la survie économique, mais rendus vulnérables par les risques qui lui sont inhérents. L'individu libéral est donc une bien curieuse bête. Toute sa vie durant, on l'incite à développer sa maîtrise de soi, de manière à ce qu'il maximise sa puissance sociale, et par le fait même, on produit un individu vulnérable, obsédé par ses propres défaillances et démuné face au jeu auquel on le force à jouer. L'insécurité n'est pas l'envers de l'ordre politique libéral, au contraire. Comme l'a dit Michel Foucault, « la devise du libéralisme, c'est « vivre dangereusement » [...] c'est-à-dire que les individus sont mis perpétuellement en situation de danger, ou plutôt ils sont conditionnés à éprouver leur situation, leur vie, leur présent, leur avenir, comme étant porteurs de danger. [...] [C]ette stimulation de la crainte du danger [...] est en quelque sorte la condition, le corrélat psychologique et culturel interne du libéralisme. Pas de libéralisme sans culture du danger » (Foucault, 2004 : 68).

L'insécurité est en ce sens la condition permanente et le moteur de reproduction d'une société qui s'est instituée dans le but de la combattre. C'est ce qu'on a pu constater à relire la pensée de Thomas Hobbes, qui trouva dans la peur et la vulnérabilité le fondement approprié à une société se représentant comme l'association d'individus prétendument libres. L'envers de cet idéal de l'individu, maître et propriétaire de lui-même, qui informe la conscience de soi des modernes, et à partir duquel furent élaborés leurs régimes politiques, se trouve ainsi dans la « posture victimaire », cette posture qui consiste à invoquer la loi et à revendiquer la protection de l'État au nom d'une vulnérabilité ineffaçable, d'une insécurité sans cesse ravivée par la fascination qu'exerce sur la raison le spectacle de ce qui en trouble l'assurance. Il ne s'agit pas ici de conclure

(In)sécurités

à une croissance de l'insécurité ou à son contraire, mais de constater que dans un monde dont la complexité va grandissant, l'urgence avec laquelle se pose le problème de l'insécurité, l'intensité affective qui s'y rapporte, témoignent d'une aporie de la pensée politique. Les Grecs avaient su développer en leur temps un sens du tragique tirant son inspiration du chaos dont leur société se savait issue, et qui fit toute la richesse de cette culture. À nous autres, modernes, qui nous pensons sur le mode d'une insularité antagonique et qui persistons à croire que la seule manière d'être libre c'est de se détourner du chaos pour se jeter dans les bras d'un État qui pourtant s'en nourrit, ce n'est pas la sécurité qui manque, mais la sérénité.

Jean François Bissonnette

Bibliographie

DELUMEAU, Jean (1989), *Rassurer et protéger : Le sentiment de sécurité dans l'Occident d'autrefois*, Paris, Fayard.

DELEUZE, Gilles (1990), « Post-scriptum sur les sociétés de contrôle », dans : *Pourparlers*, Paris, Les éditions de minuit.

DUMONT, Louis (1983a), « Préface », dans : Karl POLANYI : *La Grande Transformation*, Paris, Gallimard.

DUMONT, Louis (1983b), *Essais sur l'individualisme*, Paris, Seuil.

DUMONT, Louis (1985), *Homo aequalis I. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Paris, Gallimard.

ELIAS, Norbert (1973), *La civilisation des mœurs*, Paris, Calmann-Lévy.

ELIAS, Norbert (1975), *La dynamique de l'Occident*, Paris, Calmann-Lévy.

Aspects Sociologiques

(In)sécurités

ELIAS, Norbert (1991), *La société des individus*, Paris, Fayard.

FOUCAULT, Michel (1975), *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard.

FOUCAULT, Michel (1976), *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*, Paris, Gallimard.

FOUCAULT, Michel (2004), *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France, 1978-1979*, Paris, Gallimard, Seuil.

FREUD, Sigmund (1971), *Malaise dans la civilisation*, Paris, PUF.

GIRARD, René (1998), *La violence et le sacré*, Paris, Hachette Littérature.

HOBBS, Thomas (2000), *Léviathan*, Paris, Gallimard.

LOCKE, John (1984), *Traité du gouvernement civil*, Paris, Flammarion.

MACPHERSON, Crawford. Brough. (2004), *La théorie politique de l'individualisme possessif*, Paris, Gallimard.

MANENT, Pierre (1987), *Histoire intellectuelle du libéralisme*, Paris, Calmann-Lévy.

POLANYI, Karl (1983), *La Grande Transformation*, Paris, Gallimard.

SKINNER, Quentin (1998), *Liberty before Liberalism*, Cambridge, Cambridge University Press.

VACHET, André (1970), *L'idéologie libérale. L'individu et sa propriété*, Paris, Anthropos.

WEBER, Max (2003), *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard.