

le présent liquide

Peurs sociales et obsessions
sécuritaires

Zigmunt
Baumann

Seuil 

le présent liquide

Peurs sociales et obsessions
sécuritaires

Zigmunt
Baumann

Seuil



Du même auteur

Le Coût humain de la mondialisation

Hachette, 1999, 2^e édition, 2002

Modernité et holocauste

La Fabrique, 2002

La Vie en miettes Expérience postmoderne et moralité

Éditions du Rouergue-J. Chambon, 2003

L'Amour liquide

De la fragilité du lien entre les hommes Éditions du Rouergue-J. Chambon, 2004

La Société assiégée

Éditions du Rouergue-J. Chambon, 2005 *Vies perdues*

La modernité et ses exclus

Payot, 2006

La Vie liquide

Éditions du Rouergue-J. Chambon, 2006

Zygmunt Bauman

Le présent liquide

peurs sociales et obsession sécuritaire

traduit de l'anglais par Laurent Buiy

Titre original : *Modus vivendi. Inferno e utopia del mondo liquido*
[Liquid Times. Living in an Age of Uncertainty]

© 2007, Gius. Laterza & Figli, tous droits réservés

© Éditions du Seuil, mars 2007, pour la traduction française

Introduction

Au cœur de l'incertitude

Un certain nombre de ruptures se sont produites ou sont en train de se produire dans le monde, dans sa zone « développée » du moins. Toutes ces ruptures étroitement liées entre elles créent un contexte neuf dans lequel les individus doivent affronter une série de défis sans précédent.

Premièrement, la modernité est en train de passer de la phase « solide » à une phase « liquide », dans laquelle les formes sociales (les structures qui limitent les choix individuels, les institutions qui veillent au maintien des traditions, les modes de comportement acceptables) ne peuvent plus – et ne sont plus censées – se maintenir durablement en l'état, parce qu'elles se décomposent en moins de temps qu'il ne leur en faut pour être forgées et se solidifier. N'ayant plus le loisir de s'implanter durablement, les formes existantes ou esquissées ne peuvent plus servir de cadre de référence aux actions humaines et aux stratégies à long terme en raison de leur faible espérance de vie : elles durent moins de temps qu'il n'en faut pour élaborer une stratégie commune et cohérente, et encore moins qu'il n'en faut pour mener à bien un « projet de vie » individuel.

Deuxièmement, pouvoir et politique se sont séparés et sont en instance de divorce. Depuis la naissance de l'État moderne, et tout récemment encore, ces deux conjoints étaient censés cohabiter à l'intérieur de l'État-nation « jusqu'à ce que la mort les sépare ». 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 ; c'est pourquoi elles retiennent de moins en moins leur attention. Ces deux conséquences du divorce incitent ou obligent les organes étatiques à abandonner, transférer ou, pour utiliser un terme à la mode, « externaliser » un volume croissant de fonctions qu'ils accomplissaient jusque-là. Délaisées par l'État, ces fonctions deviennent le terrain d'élection des forces du marché, notoirement capricieuses et intrinsèquement imprévisibles, et/ou sont confiées à l'initiative privée et aux bons soins des individus.

Troisièmement, la lente mais certaine disparition, ou érosion, des garanties communes, financées par l'État, en cas d'échec ou de malheur individuel prive l'action collective d'une bonne partie de ses attraits passés et sape les bases communautaires de la sécurité sociale ; pris au sens de « totalité de la population habitant le territoire souverain d'un État », le terme « communauté » sonne de plus en plus creux. Les liens humains tissaient jadis un filet de sécurité, digne qu'on y investisse continûment beaucoup de temps et d'efforts, digne qu'on lui sacrifie les intérêts individuels immédiats – ou ce qui pouvait passer pour l'intérêt d'un individu : ces liens deviennent de plus en plus fragiles et sont désormais considérés comme éphémères. Les risques auxquels les errances du marché du travail et de la consommation soumettent les individus favorisent la division et non l'unité ; ils encouragent les attitudes

concurrentielles, ravalent la collaboration et le travail en équipe au rang de stratagèmes temporaires auxquels il faut renoncer dès qu'on en a exploité tous les avantages. La « société » est de plus en plus envisagée et traitée comme un « réseau » plutôt que comme une « structure », et encore moins comme un « tout » solide : elle est perçue et traitée comme une matrice de connexions et de déconnexions qui sont le fruit du hasard et d'un nombre par essence infini de permutations possibles.

Quatrièmement, l'effondrement de la réflexion, de la prévision et de l'action à long terme, ainsi que la disparition ou l'affaiblissement des structures sociales dans lesquelles la réflexion, la prévision et l'action pouvaient s'inscrire, entraînent un éclatement de l'histoire politique et des parcours individuels en une quantité théoriquement infinie d'épisodes et de projets à court terme non combinables en séquences auxquelles pourraient raisonnablement s'appliquer des concepts comme « développement », « maturation », « carrière » ou « progrès ». Une vie aussi fragmentée stimule les orientations « latérales » plutôt que « verticales ». Chaque nouvelle démarche doit réagir à un ensemble différent de possibilités et à une répartition différente des chances, et nécessite donc un ensemble différent de compétences et une répartition différente des atouts. Les réussites passées n'augmentent pas nécessairement la probabilité de victoires futures, et les garantissent encore moins, tandis que les méthodes employées avec soin par le passé doivent être constamment inspectées et révisées, puisqu'elles peuvent s'avérer inutiles, voire contre-productives, dès que les circonstances changent. L'*oubli* rapide et total des informations périmées et des habitudes vite obsolètes peut davantage contribuer à un succès futur que la mémorisation des actes passés et l'élaboration de stratégies fondées sur des *connaissances acquises*.

Cinquièmement, la responsabilité de la résolution des difficultés causées par le caractère changeant et insaisissable des circonstances repose désormais sur les épaules des individus, censés exercer leur « libre choix » et en supporter entièrement les conséquences. Les risques inhérents à tout choix peuvent être le produit de forces qui dépassent l'entendement et la faculté d'action de l'individu, mais il revient à celui-ci d'en payer le prix parce qu'il n'existe aucune recette officiellement approuvée dont l'apprentissage et la mise en pratique permettent d'éviter les erreurs ou que l'on puisse accuser en cas d'échec. La vertu dont on prétend qu'elle sert au mieux les intérêts de l'individu n'est pas la *conformité* aux règles – qui, de toute façon, sont rares et souvent contradictoires –, mais la *flexibilité* : l'aptitude à changer rapidement de tactique et de style, à abandonner sans regret ses engagements et ses loyautés, et à profiter des occasions dans l'ordre où elles se présentent plutôt que dans l'ordre de ses préférences personnelles.

Il est temps de se demander comment ces phénomènes nouveaux modifient la gamme de défis qu'hommes et femmes doivent affronter et comment ils influencent indirectement la façon dont ils vivent leur vie. C'est ce que tente de faire ce livre : poser des questions, mais sans y répondre et, surtout, sans prétendre offrir des réponses définitives, puisque l'auteur est persuadé que toute réponse serait péremptoire, prématurée et source potentielle de malentendus. Après tout, les ruptures énumérées plus haut ont pour effet de nous obliger à agir, à projeter des actions, à en prévoir les pertes et profits et à en évaluer le résultat, et ce dans des conditions d'incertitude endémique. L'auteur ne s'est donc senti autorisé qu'à explorer les causes de cette incertitude et, peut-être, à mettre au jour certains des obstacles qui en gênent la compréhension, entravant donc également notre capacité, seuls et, surtout,

en tant que collectivité, à relever le défi que représente nécessairement toute tentative de les contrôler.

La modernité « liquide » et ses peurs

« Si tu veux la paix, œuvre pour la justice », disait la sagesse antique ; et, contrairement au savoir, la *sagesse* ne vieillit pas. L'absence de justice fait obstacle à la paix, aujourd'hui comme il y a deux millénaires. Cela n'a pas changé. Ce qui a changé, c'est que la « justice » est à présent une question planétaire, mesurée et évaluée par le biais de comparaisons planétaires, et ce pour deux raisons.

D'abord, sur une planète quadrillée par les « autoroutes de l'information », rien de ce qui se passe dans une partie du monde ne peut rester, en acte ou du moins en puissance, dans un « ailleurs » intellectuel. Il n'existe aucune *terra nulla*, aucun blanc sur la carte mentale, aucun pays, aucun peuple inconnaissable ou même inconnu. La misère humaine de lieux reculés et d'autres modes de vie lointains, tout comme l'extravagance humaine d'autres lieux reculés et d'autres modes de vie lointains, nous est montrée et imposée par les images électroniques de manière aussi poignante, scandaleuse ou humiliante que la détresse ou la prodigalité ostentatoire de nos voisins quand nous nous promenons dans les rues de la ville. Les injustices grâce auxquelles nous nous formons un concept de justice ne se limitent plus à notre entourage immédiat, elles ne proviennent plus de la « privation relative » ou du « différentiel des salaires » par rapport à nos voisins ou à ceux qui occupent les catégories proches de la nôtre dans la hiérarchie sociale.

Ensuite, sur une planète ouverte à la libre circulation du capital et des biens, tout ce qui se produit à un endroit donné influe sur la vie, les espoirs et les attentes des hommes dans le reste du monde. Rien ne peut être raisonnablement considéré comme appartenant à un « ailleurs » *matériel*. Rien n'est réellement ou ne peut demeurer longtemps hors d'atteinte, indifférent à tout le reste. Le bien-être d'une société n'est jamais sans lien avec la misère d'une autre. Pour reprendre la formule succincte de Milan Kundera, cette « unité de l'humanité » qu'entraîne la mondialisation signifie surtout que « personne ne peut s'échapper nulle part ^[1] ».

Comme l'a souligné Jacques Attali dans *La Voie humaine* ^[2], la moitié du commerce mondial et plus de la moitié des investissements ne profitent qu'à vingt-deux pays où résident seulement 14 % de la population planétaire, alors que les quarante-neuf pays les plus pauvres, habités par 11 % de la population mondiale, se partagent seulement 0,5 % du produit global, soit à peu près le revenu combiné des trois hommes les plus riches de la planète. Quatre-vingt-dix pour cent de la richesse totale sont concentrés dans les mains de tout juste 1 % des habitants de la planète. Et l'on ne voit pas ce qui pourrait endiguer la marée mondiale de polarisation des revenus, qui continue à monter dangereusement.

Les pressions visant à percer et à démanteler les frontières, communément appelées « mondialisation », ont accompli leur travail, avec de rares exceptions qui sont en train de disparaître très vite ; toutes les sociétés sont aujourd'hui bel et bien grandes ouvertes, matériellement et intellectuellement. Combinez ces deux formes d'« ouverture » et vous comprendrez pourquoi à tout préjudice, à toute privation relative ou négligence délibérée, où que ce soit, s'ajoute l'injustice, le sentiment qu'un tort a été commis, qui appelle réparation, mais surtout qui crie vengeance...

L'« ouverture » de la société ouverte a pris un sens que n'avait jamais imaginé Karl Popper,

l'inventeur de cette expression. Il s'agit toujours d'une société qui avoue franchement sa propre incomplétude et qui désire donc découvrir ses propres possibilités, encore mal définies et sous-exploitées ; mais c'est aussi une société incapable de choisir son orientation avec certitude et de protéger ensuite l'itinéraire retenu. Jadis résultat précieux quoique fragile d'une *affirmation de soi* courageuse mais éprouvante, la qualité d'« ouverture » est surtout associée de nos jours à un *destin* irrésistible, aux effets secondaires imprévus de la « mondialisation négative », c'est-à-dire une mondialisation sélective des échanges et des capitaux, de la surveillance et de l'information, de la violence et des armes, du crime et du terrorisme, qui bafouent unanimement le principe de souveraineté territoriale et ne respectent aucune frontière nationale. Une société « ouverte » est une société exposée aux coups du « destin ».

Si l'idée de « société ouverte » symbolisait à l'origine l'autodétermination d'une société libre qui chérit sa propre ouverture, elle évoque désormais souvent l'expérience terrifiante d'une population hétéronome, désemparée et vulnérable, confrontée à des forces qu'elle ne contrôle ni ne comprend vraiment, voire écrasée par elles ; une population horrifiée de se savoir indéfendable, obsédée par l'étanchéité de ses frontières et par la sécurité des individus qui vivent à l'intérieur de ces frontières, alors que c'est précisément cette imperméabilité, cette sécurité de vie qui lui échappent et qui semblent devoir lui échapper tant que la planète sera soumise à une mondialisation exclusivement *négative*. Sur une telle planète, la sécurité ne peut être ni atteinte ni assurée dans un seul pays ou dans un groupe de pays, par leurs seuls moyens propres ou indépendamment de ce qui se passe dans le reste du monde.

La justice, condition préliminaire d'une paix durable, ne peut pas davantage être atteinte, et encore moins garantie. L'« ouverture » pervertie des sociétés, imposée par la mondialisation négative, est en soi la principale cause d'injustice et donc, indirectement, de conflit et de violence. Comme le dit Arundhati Roy, « pendant que l'élite poursuit son voyage vers une destination imaginaire, quelque part au sommet du monde, les pauvres sont pris dans la spirale du crime et du chaos ». Selon elle, l'action du gouvernement des États-Unis, ainsi que de ses différents satellites, à peine déguisés sous le nom d'« institutions internationales » – la Banque mondiale, le Fonds monétaire international et l'Organisation internationale du travail –, a entraîné des « sous-produits dangereux tels que le nationalisme, le fanatisme religieux, le fascisme et, bien sûr, le terrorisme, qui marchent main dans la main avec le projet de mondialisation libérale^[3] ».

Les « marchés sans frontières » sont l'une des recettes de l'injustice et de ce nouveau désordre mondial où se trouve renversée la fameuse formule de Clausewitz, de sorte que c'est au tour de la politique de devenir la continuation de la guerre par d'autres moyens. La dérégulation, qui entraîne le non-respect de la loi, et la violence armée s'entretiennent et se renforcent mutuellement. Comme le signale la sagesse antique, « *inter arma silent leges* » : quand les armes parlent, la loi se tait.

Avant d'envoyer l'armée en Irak, Donald Rumsfeld a déclaré : « La guerre sera gagnée quand les Américains se sentiront de nouveau en sécurité^[4]. » Ce message a depuis lors été répété quotidiennement par George W. Bush. Mais l'envoi de troupes en Irak n'a fait qu'aggraver la crainte de l'insécurité, aux États-Unis et ailleurs.

Comme on aurait pu s'y attendre, le sentiment de sécurité ne fut pas la seule victime

collatérale de cette guerre. Les libertés personnelles et la démocratie ont vite connu le même sort. Pour citer l'avertissement prophétique d'Alexander Hamilton :

La destruction violente des vies et des biens que cause la guerre et l'inquiétude permanente qu'entraîne un état de danger permanent obligeront les nations les plus attachées à la liberté à chercher le calme et la sécurité auprès d'institutions qui tendent à détruire leurs droits civils et politiques. Pour être plus protégées, elles finissent par accepter le risque d'être moins libres^[5].

Cette prophétie s'est à présent réalisée.

Dès qu'elle descend sur le monde des humains, la peur acquiert son énergie propre, sa propre logique de croissance : elle n'exige que très peu d'attention et presque aucun investissement supplémentaire pour grandir et se répandre, irrésistiblement. Comme le note David L. Altheide, ce n'est pas la peur du danger qui est problématique, mais plutôt ce que cette peur peut devenir, l'ampleur qu'elle peut prendre^[6]. La vie sociale change quand les hommes commencent à vivre derrière des murs, à engager des gardes, à conduire des véhicules blindés, à porter des matraques et des revolvers et à suivre des cours d'arts martiaux. La difficulté est la suivante : ces activités renforcent et contribuent à produire la sensation de désordre que nos actions visaient à empêcher.

Nos craintes nous poussent à prendre des mesures défensives qui, à leur tour, confèrent un caractère immédiat et tangible à notre peur. Ce sont nos réactions qui transforment les sombres prémonitions en réalité de tous les jours, qui permettent au verbe de se faire chair. La peur s'est maintenant installée dans notre quotidien au point de le saturer ; elle n'a plus guère besoin de *stimuli* extérieurs, puisque les actions qu'elle inspire jour après jour lui fournissent toute la motivation et toute l'énergie dont elle a besoin pour se reproduire. Parmi les mécanismes qui rivalisent pour s'approcher de l'idéal du mouvement perpétuel, l'autoreproduction du mélange de craintes et d'actions suscitées par ces craintes occupe l'un des tout premiers rangs.

Il semble que nos peurs soient devenues capables de s'auto-perpétuer et de s'autorenforcer, comme si elles avaient acquis un dynamisme propre et pouvaient continuer à croître en puisant exclusivement dans leurs propres ressources. Cette autosuffisance apparente est bien sûr une illusion, de même que pour tant d'autres mécanismes qui prétendaient avoir accompli le miracle du *perpetuum mobile* autoentretenu. Évidemment, le cycle de la peur et des actions dictées par la peur ne pourrait se dérouler ainsi et prendre de la vitesse s'il ne continuait à tirer son énergie de nos frissons existentiels.

La présence de ces frissons n'a rien de bien neuf ; ces craintes existentielles accompagnent l'homme tout au long de son histoire, parce que aucun contexte social humain n'a jamais offert de garantie absolue contre les coups du « destin » – ainsi nommés pour les distinguer des incidents que les hommes *pouvaient* éviter et pour refléter moins leur nature spécifique que la conscience de notre *incapacité à les prévoir* et encore plus à les maîtriser. Par définition, le « destin » frappe sans prévenir et il est indifférent à ce que ses victimes feraient, ou s'abstiendraient de faire, pour échapper à ses coups. Le « destin » représente en réalité l'impuissance et l'ignorance humaines, et il doit sa puissance effrayante aux faiblesses mêmes de ses victimes. Comme l'ont noté les rédacteurs de la *Hedgehog Review* dans leur introduction au numéro spécial consacré à la peur, « en l'absence de réconfort existentiel », les hommes ont tendance à choisir « la sécurité, ou l'illusion de la sécurité »^[7].

Nos perspectives de vie sont censées reposer sur un fondement dont la fragilité est reconnue ; même chose pour nos emplois et les entreprises qui les fournissent, pour nos compagnons et notre réseau d'amis, pour le statut dont nous jouissons dans la société ainsi que pour l'estime de soi et l'assurance qui l'accompagnent. Le « progrès », jadis manifestation la plus extrême de l'optimisme radical et promesse d'un bonheur durable et universellement partagé, a basculé vers le pôle diamétralement opposé, celui de l'anticipation fataliste et dystopique : ce terme incarne aujourd'hui la menace d'un changement impitoyable et inévitable qui, au lieu d'augurer la paix, n'annonce que crise et tension continue et interdit tout moment de répit. Le progrès est devenu comme un interminable jeu de chaises musicales dans lequel un instant d'inattention entraîne une défaite irréversible et une exclusion irrévocable. Au lieu de grandes espérances et de rêves agréables, le « progrès » évoque une insomnie peuplée de cauchemars où nous nous imaginons « laissés pour compte » : nous manquons notre train, nous tombons par la vitre d'un véhicule en pleine accélération.

Faute de pouvoir ralentir le rythme perturbant du changement, sans parler de prédire et de maîtriser son orientation, nous nous concentrons sur ces choses que nous pouvons, croyons pouvoir ou sommes assurés de pouvoir influencer : nous tentons de calculer et de minimiser les risques que nous courons, nous ou ceux qui nous sont alors les plus proches et les plus chers, face aux dangers innombrables que le monde opaque et son avenir incertain sont soupçonnés de nous réserver. Nous cherchons à dépister « les sept signes du cancer » ou « les cinq symptômes de la dépression », nous tentons d'exorciser le spectre de la tension trop forte, du taux de cholestérol trop important, du stress ou de l'obésité. Autrement dit, nous sommes en quête de cibles *de substitution* sur lesquelles décharger le surplus de crainte existentielle qui n'a pas pu trouver ses débouchés naturels, et nous découvrons ces cibles de fortune en prenant de grandes précautions pour ne pas inhaler la fumée de cigarette des autres, pour ne pas ingérer d'aliments gras ou de « mauvaises » bactéries – tout en avalant goulûment les liquides qui se vantent de contenir « les bonnes » –, pour éviter l'exposition au soleil ou les relations sexuelles non protégées. Ceux d'entre nous qui en ont les moyens se fortifient contre tous les dangers visibles et invisibles, présents ou à venir, familiers ou encore inconnus, diffus mais omniprésents, en s'enfermant derrière des murs, en truffant de caméras les abords de leur habitation, en louant les services de gardes armés, en conduisant des véhicules blindés (comme les fameux 4x4), en portant des vêtements renforcés (comme les « chaussures à semelles épaisses ») ou en suivant des cours d'arts martiaux. Pour citer une fois de plus David L. Altheide, « le problème est que ces activités renforcent et contribuent à produire une sensation de désordre que nos actions précipitent ». Chaque verrou supplémentaire en réponse aux rumeurs successives faisant état de criminels à la mine d'étrangers et armés jusqu'aux dents, chaque modification de notre alimentation en réponse aux diverses « paniques alimentaires », tout cela fait paraître le monde *plus* redoutable et plus traître, et suscite *plus* d'actions défensives encore, lesquelles donnent, hélas, plus de vigueur encore à la faculté qu'à la peur de s'autopropager.

L'exploitation commerciale de l'insécurité et de la peur a des retombées commerciales considérables. Selon Stephen Graham, « les publicitaires exploitent délibérément la crainte très répandue du terrorisme catastrophique pour dynamiser les ventes très lucratives de 4 x 4 ». Ces monstres militaires très gourmands en carburant, que les Américains appellent SUV

(*sport utility vehicles*), représentent déjà 45 % de l'ensemble des ventes de voitures aux États-Unis et s'intègrent dans la vie urbaine de tous les jours sous le nom de « capsules défensives ». Le 4 x 4 est

un signifiant de sécurité que les publicités dépeignent, à l'instar des communautés fermées au sein desquelles on les voit souvent rouler, comme permettant d'affronter la vie urbaine, pleine de risques et d'imprévus [...]. Ces véhicules semblent apaiser les craintes que ressentent les membres de la bourgeoisie lorsqu'ils se déplacent en ville (ou sont bloqués dans les embouteillages)^[8].

Comme l'argent liquide, prêt pour n'importe quel type d'investissement, le capital-peur est susceptible de produire n'importe quel type de profit, commercial ou politique. Et il est aujourd'hui très exploité. C'est donc la *sécurité personnelle* qui est devenue l'un des principaux arguments de vente – sinon le principal – dans toutes sortes de stratégies marketing. Le « respect de l'ordre », de plus en plus réduit à la promesse de sécurité personnelle (ou, plus précisément, *corporelle*), est devenu l'un des principaux arguments de vente, sinon le principal, dans les programmes politiques et les campagnes électorales. Parallèlement, la focalisation sur tout ce qui menace la sécurité personnelle est devenue l'un des principaux atouts, sinon le principal, dans la guerre pour l'audience que se livrent les médias ; ce phénomène enrichit constamment le capital-peur et ajoute encore au succès de ses utilisations en marketing comme en politique. Comme le dit Ray Surette, la télévision nous montre un univers où « les policiers-chiens de berger » protègent « les citoyens-moutons » contre « les criminels-loups »^[9].

Parmi les avatars actuels de craintes par ailleurs bien connues dans toutes les variétés antérieures d'existence humaine, la distinction la plus féconde est peut-être celle qui sépare les actions inspirées par la peur et les frissons existentiels qui engendrent cette peur. Autrement dit le déplacement de la peur, qui quitte les fissures de la condition humaine où naît le « destin » pour s'installer dans des zones de vie généralement sans lien avec la véritable source d'angoisse. Si importants et ingénieux qu'ils soient, tous les efforts accomplis dans ces zones semblent incapables de neutraliser ou de tarir la source de peur, et donc d'apaiser l'angoisse. Voilà pourquoi l'on ne sort pas du cercle vicieux de la peur et des actions qu'elle inspire, sans pour autant se rapprocher de ses objectifs avoués.

Il est temps de formuler explicitement ce qui est resté jusqu'ici sous-entendu : ce cercle vicieux a quitté le domaine de l'assurance (c'est-à-dire la confiance en soi, ou son absence) pour gagner celui de la sécurité (c'est-à-dire le fait d'être protégé, ou victime, des menaces contre notre propre personne et ses prolongements).

Le premier domaine, peu à peu dépouillé de toute protection institutionnalisée, soutenue par l'État, a été soumis aux errances du marché ; du même coup, il est devenu le terrain de jeu de forces planétaires qui échappent au contrôle politique ainsi qu'à la faculté qu'ont les intéressés à réagir de manière appropriée, voire à résister efficacement aux coups. Les politiques de protection contre les infortunes individuelles, qui ont reçu l'appellation collective de « sécurité sociale », sont actuellement supprimées, en totalité ou en partie, ou ramenées en dessous du niveau à partir duquel elles peuvent engendrer une certaine assurance, une certaine confiance en soi chez leurs bénéficiaires. En outre, on ne peut plus avoir l'espoir – sans parler de la certitude – que ce qui subsiste de la promesse initialement incarnée par ces institutions survivra aux coupes budgétaires imminentes.

Quand les protections fournies par l'État contre les frissons existentiels sont ainsi peu à peu démantelées, quand les institutions d'autodéfense collective, comme les syndicats et les autres instruments de négociation collective, perdent de leur pouvoir sous la pression de la concurrence économique qui amenuise la solidarité des faibles, il appartient désormais aux individus de chercher, de trouver et de mettre en place des solutions individuelles aux difficultés sociales et de les expérimenter par le biais d'actions individuelles et isolées, en utilisant des outils et des ressources dont l'inadéquation au but poursuivi est flagrante.

À en croire les messages que le pouvoir politique adresse aux fortunés comme aux démunis, une « flexibilité accrue » serait le seul remède à une insécurité déjà insupportable, ce qui laisse présager une incertitude accrue, une privatisation accrue des difficultés, une solitude et une impuissance accrues. Ces messages excluent la possibilité d'une sécurité existentielle reposant sur des bases collectives et n'encouragent donc nullement les actions solidaires. Au contraire, ils invitent chacun à se concentrer sur sa survie individuelle, selon les principes du « chacun pour soi, et malheur aux vaincus », dans un monde incurablement fragmenté et atomisé, et donc de plus en plus incertain et imprévisible.

Depuis un siècle, l'État se retire de la fonction sur laquelle se fondaient ses prétentions à la légitimité, qui se trouve ainsi remise en cause. Un nouveau consensus entre citoyens (« le patriotisme constitutionnel », pour reprendre les termes de Jürgen Habermas) ne peut désormais être créé de la manière dont il l'était il n'y a pas si longtemps : en garantissant une protection constitutionnelle contre les errances du marché, qui ont souvent des conséquences tragiques pour le statut social des individus et sapent les droits à l'estime sociale et à la dignité personnelle. L'intégrité du corps politique dans sa forme aujourd'hui la plus courante (l'État-nation) étant en danger, il est urgent de trouver une forme nouvelle de légitimation.

À la lumière de ce qui vient d'être évoqué, rien d'étonnant à ce que l'on cherche dans la promesse d'une protection de la *sécurité personnelle* cette autre légitimation de l'autorité de l'État, en même temps qu'une autre formule politique d'avantages accordés aux bons citoyens. Le spectre de la dégradation sociale contre laquelle la « sécurité sociale » jurait de garantir les citoyens est remplacé, dans la formule politique de « sécurité *personnelle* », par les menaces que constituent un pédophile en cavale, un tueur en série, un mendiant gênant, un voyou, un pervers, un empoisonneur, un terroriste ou, mieux encore, par toutes ces menaces réunies en la personne de l'immigré clandestin, contre qui l'État moderne dans son plus récent avatar promet de défendre ses sujets.

En octobre 2004, la BBC a diffusé une série documentaire sous le titre *The Power of Nightmares : the Rise of the Politics of Fear* (« Le pouvoir des cauchemars : la montée de la politique de la peur »). Adam Curtis, auteur et réalisateur de cette série, l'un des documentaristes les plus acclamés en Grande-Bretagne, y montre que, si le terrorisme international est assurément un danger réel qui se reproduit continuellement dans le *no mans land* mondial, une bonne partie – sinon l'essentiel – de sa menace officielle « est un fantasme qui a été exagéré et déformé par les politiciens. Cette sombre illusion s'est propagée sans jamais être contestée à travers les gouvernements du monde entier, les services de sécurité et les médias internationaux ». Il ne serait pas difficile d'identifier les raisons du succès rapide et spectaculaire de cette illusion : « À une époque où toutes les grandes idées ont perdu leur crédibilité, la peur d'un ennemi fantôme est tout ce qu'il reste aux politiciens

pour conserver leur pouvoir^[10]. »

Les signaux annonçant que la sécurité personnelle allait devenir une notion centrale dans la légitimation du pouvoir de l'État étaient déjà présents bien avant le 11 septembre, mais il fallut apparemment que le choc des tours jumelles s'écroulant dans Manhattan soit reproduit au ralenti pendant plusieurs mois d'affilée sur des millions de téléviseurs pour que cette donnée soit absorbée et pour que les hommes politiques relient les angoisses existentielles populaires à la nouvelle formule politique. La bataille présidentielle qui opposa Jacques Chirac et Lionel Jospin prit la forme d'une surenchère, les deux hommes cherchant à manifester leur volonté d'éradiquer le crime par le biais d'une législation plus sévère et de châtiments toujours plus ingénieux pour les délinquants, juvéniles ou adultes, et pour les « étrangers parmi nous ». Quand George W. Bush déclara sa « guerre contre la terreur » afin d'écraser le candidat du parti démocrate, et quand le leader de l'opposition britannique tenta de déstabiliser le gouvernement travailliste en concentrant les vagues angoisses existentielles suscitées par la dérégulation du marché du travail sur la menace que représentent les gitans et les immigrés sans abri, ces semences de crainte tombèrent sur un sol déjà bien préparé.

Ce n'est pas un hasard si, selon Hugues Lagrange, les plus spectaculaires des « paniques sécuritaires » et les plus sonores des cris d'alarme concernant la hausse de la criminalité, associés à l'action ostensiblement musclée des gouvernements et à une rapide augmentation de la population carcérale (« la substitution d'un État carcéral à un État social »), apparaissent depuis le milieu des années 1960 dans les pays où les services sociaux sont les moins développés (Espagne, Portugal, Grèce) et dans ceux où la couverture sociale a été réduite de manière drastique (États-Unis, Grande-Bretagne). Aucune des recherches réalisées jusqu'en 2000 n'a révélé de corrélation significative entre la sévérité du système pénal et le volume de délits criminels, même si la plupart des études établissent une forte corrélation négative entre « la poussée carcérale », d'une part, et « la proportion des prestations sociales qui est indépendante du marché » et « la part de ces prestations dans le PIB », d'autre part. Somme toute, il a été prouvé de manière indubitable que l'accent mis aujourd'hui sur le crime et sur les dangers menaçant la sécurité corporelle et les biens des individus est intimement lié au « sentiment de précarité » et suit de près le rythme de la dérégulation économique et du remplacement de la solidarité sociale par la responsabilité individuelle^[11].

« Il n'existe pas de nouveaux monstres terrifiants. Ce n'est qu'une exploitation du poison de la peur », déclare Adam Curtis à propos de l'intérêt croissant pour la sécurité corporelle. La peur est là, qui sature l'existence humaine au quotidien lorsque la dérégulation en attaque les fondements, lorsque les bastions défensifs de la société civile s'écroulent. La peur est là, et beaucoup d'hommes politiques ont du mal à résister à la tentation d'en exploiter le stock apparemment inépuisable pour rebâtir leur capital politique en berne. Capitaliser sur la peur est une stratégie bien établie, une tradition qui remonte aux premières années de l'assaut néolibéral contre l'État social.

Bien avant les événements du 11 septembre, beaucoup avaient déjà succombé à cette tentation, séduits par ses redoutables avantages. Dans une étude judicieusement intitulée « Le terrorisme, ami du pouvoir de l'État », Victor Grotowicz analyse l'utilisation des attentats de la Fraction armée rouge par la République fédérale allemande à la fin des années 1970. En 1976, seuls 7 % des citoyens allemands considéraient leur sécurité personnelle

comme une question politique importante, tandis que, deux ans après, une majorité considérable d'Allemands en faisait une priorité, avant la lutte contre le chômage ou contre l'inflation. Durant ces deux années, la nation put voir à la télévision des reportages sur les exploits des forces de police et des services secrets, alors en pleine expansion, et put entendre les hommes politiques promettre des mesures toujours plus dures dans la guerre totale contre les terroristes. Selon Grotowicz, l'esprit libéral de la constitution allemande, qui mettait initialement l'accent sur les libertés individuelles, a été subrepticement remplacé par l'autoritarisme d'État, jusque-là honni – Helmut Schmidt remercia publiquement les juristes qui s'étaient abstenus de vérifier si les nouvelles résolutions du Bundestag étaient conformes au droit constitutionnel. Pendant ce temps, la nouvelle législation faisait le jeu des terroristes, en augmentant leur visibilité publique et donc, indirectement, leur prestige, bien au-delà des limites qu'ils auraient pu atteindre par leurs propres moyens. Selon les conclusions de tous les chercheurs, les réactions violentes des forces de l'ordre ont énormément accru la popularité des terroristes. On en venait à se demander si la fonction manifeste de ces nouvelles mesures, sévères et ostensiblement impitoyables, censées éradiquer la menace terroriste, ne dissimulait pas une fonction latente : déplacer le fondement de l'autorité de l'État d'un domaine qu'elle ne voulait ni ne pouvait maîtriser efficacement vers un autre domaine où son pouvoir et sa détermination pouvaient se manifester de façon spectaculaire, en remportant presque tous les suffrages. Le résultat le plus évident de la campagne antiterroriste fut une rapide hausse de la peur dans tous les rangs de la société.

Quant aux terroristes, cible officielle de cette campagne, ils se rapprochèrent plus vite qu'ils n'auraient pu l'espérer de leur objectif (saper les valeurs soutenant la démocratie et le respect des droits de l'homme). Ajoutons que la décomposition de la Fraction armée rouge, disparue de la vie publique allemande, ne tient en rien à ces actions répressives, mais au changement des conditions sociales, qui ne favorisaient plus les pratiques et la *Weltanschauung* des terroristes^[12].

Cela vaut aussi pour la triste histoire du terrorisme en Irlande du Nord, qui fut maintenu en vie et soutenu en grande partie grâce à la violente riposte militaire des Britanniques ; son effondrement final peut être attribué au miracle économique irlandais et à un phénomène similaire à la « fatigue des métaux » plutôt qu'à tout ce qu'a fait ou qu'aurait pu faire l'armée britannique.

La situation n'a guère changé depuis. Comme le montrent les événements les plus récents, selon l'analyse de Michael Meacher, on voit toujours prévaloir l'inefficacité endémique, voire la contre-productivité pure et simple de l'action militaire face aux formes modernes de terrorisme : « Malgré la "guerre à la terreur", [...] Al-Qaida semble avoir été plus efficace au cours des deux dernières années que pendant les deux années qui ont précédé le 11 septembre^[13]. » Adam Curtis, déjà cité, va encore plus loin et suggère qu'Al-Qaida existait à peine, sinon comme vague programme visant à « purifier par la violence religieuse un monde corrompu », et ne fut créé que par l'ingéniosité des juristes ; Al-Qaida ne fut ainsi baptisé que « début 2001, quand le gouvernement américain décida de poursuivre Ben Laden en son absence et dut utiliser les lois antimafia qui exigeaient l'existence d'une organisation criminelle portant un nom ».

Étant donné la nature du terrorisme contemporain, la notion même de « guerre contre le terrorisme » est une *contradictio in adjecto*. Les armes modernes, conçues et produites à une époque d'invasion et de conquête territoriale, sont particulièrement inadaptées pour localiser, frapper et détruire des cibles extraterritoriales, intrinsèquement insaisissables et éminemment mobiles, de minuscules équipes ou des individus isolés qui voyagent léger, disparaissent du lieu de l'attentat aussi vite et aussi discrètement qu'ils y sont arrivés et ne laissent que fort peu de traces, voire aucune. Compte tenu de la nature des armes modernes dont disposent les forces armées, la réaction à ces actes terroristes ressemble à l'utilisation d'un marteau-piqueur pour casser une noix : elle est lourde, maladroite, frappe une zone bien plus vaste que celle qu'affectent les attentats terroristes et cause bien plus de « victimes collatérales », de « dommages collatéraux », et donc bien plus de terreur que les terroristes ne pourraient en produire seuls avec les armes dont ils disposent. La « guerre contre le terrorisme », déclarée après la destruction du World Trade Center, a ainsi déjà fait bien plus de « victimes collatérales » parmi les innocents que l'attentat auquel elle répliquait. C'est certainement là-dessus que comptent les terroristes, c'est la principale source de leur puissance, qui dépassé de loin leur force numérique et leur stock d'armement.

Contrairement à leurs ennemis déclarés, les terroristes ne sont pas limités par l'étendue modeste de leurs ressources. Lorsqu'ils conçoivent leur stratégie et leur tactique, ils peuvent compter au nombre de leurs atouts la réaction attendue et quasi certaine de « l'ennemi », qui viendra considérablement amplifier l'impact des atrocités commises. Si le but des terroristes est de répandre la terreur au sein de la population ennemie, l'armée et la police ennemies veilleront à ce qu'ils y parviennent bien au-delà de ce qu'ils auraient pu accomplir par leurs propres moyens.

De fait, on ne peut que reprendre l'analyse de Michael Meacher : le plus souvent, et surtout depuis le 11 septembre, nous avons l'air de « jouer le jeu de Ben Laden ». Cette attitude peut avoir des conséquences tragiques. Et nous sommes d'autant moins excusables que, si cette attitude peut s'expliquer en public par l'intention d'éradiquer le fléau terroriste, elle semble suivre une logique tout autre que celle que pourrait inspirer et justifier une telle intention. Meacher accuse les gouvernements menant la « guerre contre le terrorisme » de

refus d'envisager ce que cache la haine : pourquoi des dizaines de jeunes sont prêts à se faire exploser, pourquoi dix-neuf jeunes hommes très instruits étaient prêts à se suicider et à anéantir des milliers d'autres personnes lors des attentats du 11 septembre, et pourquoi la résistance [en Irak] croît alors que les insurgés ont toutes les chances d'être tués.

Au lieu de prendre le temps de la réflexion, les gouvernements agissent ; et, selon toute probabilité, certains, notamment celui des États-Unis, sont décidés à poursuivre dans la même veine, comme l'a confirmé la nomination au poste de représentant américain aux Nations unies de John R. Bolton, connu pour avoir déclaré : « Les Nations unies n'existent pas. » Comme le souligne Maurice Druon, « le gouvernement américain, avant de déclencher la guerre en Irak, n'y avait que quatre agents [de renseignement] et qui, de surcroît, étaient des agents doubles ». Les Américains sont partis en guerre, sûrs que « l'armée des États-Unis serait accueillie en libératrice, avec bras ouverts et bouquets de fleurs »^[14]. Mais, pour citer à nouveau Meacher, « la mort de plus de 10000 civils, à quoi s'ajoutent 20000 blessés et encore plus de victimes militaires irakiennes, est exacerbée d'année en année par l'incapacité à instaurer les services publics essentiels, [...] le chômage omniprésent et une présence militaire américaine délibérément oppressive ». Une conclusion s'impose : alors qu'une

pensée non suivie d'action serait inefficace, les actions non précédées de pensée s'avèrent tout aussi vaines, sans parler de l'énorme hausse de la corruption morale et des souffrances humaines qu'elles entraînent nécessairement.

Les forces terroristes ne souffrent guère de ce genre d'attaques ; au contraire, c'est dans la maladresse et dans la prodigalité extravagante de leur adversaire qu'elles puisent une énergie renouvelée. L'excès n'est pas seulement la marque des opérations explicitement antiterroristes ; il caractérise aussi les alertes et avertissements adressés à leurs propres populations par la coalition antiterroriste. Comme le constatait Deborah Orr il y a plus de deux ans, « beaucoup de vols sont supprimés alors qu'aucune menace ne pesait réellement sur eux [...]. Des chars et des soldats se sont installés à l'extérieur de Heathrow, même s'ils ont fini par se retirer sans rien découvrir ». On peut aussi songer à la « fabrique de ricine » dont la découverte fut bruyamment publiée en 2003 et aussitôt « annoncée comme “une preuve capitale de la menace terroriste persistante”, même si finalement l'usine d'armes bactériologiques de Porton Down ne prouvait pas qu'il y ait eu de la ricine dans l'appartement présente comme une base terroriste importante »^[15]. Ayant assisté au procès des prétendus « conspirateurs de la ricine », Duncan Campbell affirme que le seul document sur lequel reposait cette affaire avait auparavant été reconnu comme « la copie exacte de pages figurant sur un site Internet de Palo Alto, en Californie » ; aucun lien ne put être établi avec Kaboul ou Al-Qaida et l'accusation fut obligée de retirer ses charges. Cela n'empêcha pas le ministre de l'intérieur britannique, David Blunkett, de proclamer deux semaines plus tard : « Il est clair, et le procès qui va se dérouler le montrera bien, qu'Al-Qaida et le réseau international sont à nos portes et menacent nos vies », tandis que Colin Powell voyait dans le prétendu « cercle londonien de la ricine » la preuve que « l'Irak et Oussama Ben Laden soutenaient et dirigeaient des cellules terroristes empoisonneuses à travers l'Europe ». Au total, bien que 500 personnes aient été mises en examen jusque début février 2004 dans le cadre des nouvelles lois sur le terrorisme, seules deux ont été inculpées^[16].

Deborah Orr souligne que de telles absurdités confèrent un minimum de crédibilité à l'hypothèse selon laquelle de puissants intérêts économiques alimentent la peur du terrorisme. De nombreuses données attestent que ce soupçon est plausible. Certains éléments indiquent que, loin de le combattre, la « guerre contre la terreur » a considérablement renforcé le commerce mondial d'armes de petit calibre (selon les auteurs d'un rapport conjoint produit par Oxfam et Amnesty International, ces armes, « les véritables armes de destruction massive », tuent chaque année un demi-million d'individus^[17]). On connaît bien les bénéfices que les producteurs et les vendeurs américains de « gadgets d'autodéfense » réalisent grâce aux peurs populaires, à leur tour renforcées et magnifiées par l'omniprésence et la grande visibilité de ces marchandises. Pourtant, il faut répéter que la peur est jusqu'à présent le principal résultat de la guerre contre ces terroristes qu'on accuse de semer la panique.

La guerre en question a un autre fruit très visible : les importantes restrictions imposées aux libertés personnelles, restrictions dont certaines avaient disparu depuis le Moyen Âge. Conor Gearty, professeur de droit des droits de l'homme à la London School of Economics, énumère les nombreuses lois limitant les libertés humaines déjà votées en Grande-Bretagne sous la rubrique « législation antiterroriste ». Il admet, avec beaucoup d'autres

commentateurs inquiets, qu'il n'est pas du tout certain que « nos libertés civiles existeront encore quand nous chercherons à les transmettre à nos enfants ». Jusqu'à présent, la justice britannique respecte la politique gouvernementale selon laquelle « il n'y a pas d'autre solution que la répression ». Conclusion : « seuls les idéalistes libéraux » et les optimistes crédules « comptent sur l'institution judiciaire pour guider la société » dans la défense des libertés civiles en cette « période de crise ^[18] ».

La presse leur ayant assuré une large couverture, il n'est pas besoin de rappeler ici les sinistres exploits perpétrés au camp de Guantanamo ou dans la prison d'Abou Ghraïb, lieux interdits de visite et coupés du droit national ou international, ou la lente et irrésistible descente vers l'inhumanité d'hommes et de femmes nommés pour commettre ou pour superviser ces crimes. Ce que l'on dit moins souvent, en revanche, c'est que les démons qui ont fait surface dans ces lieux reculés ne sont peut-être que les spécimens extrêmes, radicaux et impudents, incontrôlés et téméraires, de la vaste famille de lémures qui hantent les greniers de nos propres habitations, dans un monde où il n'y a presque plus personne pour penser que les changements que nous introduisons dans la vie des autres ont une influence sur notre vie. Autrement dit, un monde où chaque individu se retrouve laissé pour compte, tandis que chacun utilise autrui pour assurer sa propre promotion.

La vie solitaire de ces individus peut être joyeuse et bien remplie, mais elle est également risquée et pleine de craintes. Dans un tel monde, il reste fort peu de rochers solides auxquels les naufragés puissent espérer se raccrocher et se fier en cas d'échec personnel. Les liens humains se sont agréablement assouplis, mais c'est ce qui les rend terriblement peu fiables, et la solidarité est aussi difficile à pratiquer que sont difficiles à comprendre ses avantages et, plus encore, ses vertus morales.

Le nouvel individualisme, l'affaiblissement des liens humains et la décadence de la solidarité figurent sur une face de la médaille dont le revers offre les contours brumeux de la « mondialisation négative ». Sous sa forme actuelle, purement négative, la mondialisation est un processus parasite et prédateur, qui se nourrit de la force extraite du corps des États-nations et de leurs sujets. Pour citer encore Jacques Attali, les nations organisées en États « perdent leur influence sur le cours général des choses et abandonnent dans la globalisation tout moyen d'orienter le destin du monde et de résister aux multiples formes que prend la terreur ^[19] ». La société n'est plus protégée par l'État, ou, du moins, elle ne peut plus se fier à la protection offerte ; elle est désormais exposée à la rapacité de forces qu'elle ne contrôle pas et qu'elle ne compte ni n'espère reconquérir et dompter. C'est pour cette raison, en premier lieu, que les gouvernements qui se débattent pour affronter les orages actuels passent d'une série de mesures d'urgence à une autre, d'une campagne *ad hoc* de gestion de la crise à une autre, en rêvant uniquement de rester au pouvoir après les prochaines élections, mais sont par ailleurs dépourvus de toute ambition à long terme, sans parler d'envisager une solution radicale aux problèmes récurrents de la nation. « Ouvert » et de plus en plus sans défense, l'État-nation perd sa puissance, qui s'évapore dans l'espace mondial, et sa dextérité politique, de plus en plus reléguée dans la sphère des choix individuels. Ce que l'État et ses organes conservent de puissance et de politique est en train d'être ramené à un volume qui suffirait à peine à une circonscription administrative. L'État ainsi réduit ne peut plus guère assurer autre chose que la sécurité personnelle.

Disparus d'une société ouverte de force par les pressions de la mondialisation, pouvoir et politique partent à la dérive dans des directions opposées. Le problème, tâche redoutable qui constituera le principal défi du siècle en cours, consistera à réconcilier pouvoir et politique. Réunir ces conjoints séparés au sein de l'État-nation est peut-être la moins prometteuse des réponses possibles à ce défi.

Sur une planète atteinte de mondialisation négative, tous les problèmes fondamentaux (les métaproblèmes qui conditionnent la gestion de tous les autres problèmes) sont *mondiaux*, ce qui veut dire qu'ils n'ont pas de solution locale ; il ne peut y avoir de solution locale aux problèmes qui sont nés et se sont développés à l'échelle mondiale. Si la réunion du pouvoir et de la politique est envisageable, ce n'est qu'au niveau planétaire. Comme l'a dit avec beaucoup d'éloquence Benjamin R. Barber, « aucun enfant américain ne pourra se sentir en sécurité dans son lit si les enfants de Karachi ou de Bagdad ne se sentent pas en sécurité dans le leur. Les Européens ne se vanteront pas longtemps de leurs libertés si les habitants d'autres parties du monde restent démunis et humiliés ^[20] ». La démocratie et la liberté ne sont plus à l'abri dans aucun pays, ou même dans aucun groupe de pays ; leur défense dans un monde saturé d'injustice et peuplé de milliards d'humains privés de dignité humaine corrompra inévitablement les valeurs qu'ils sont censés défendre. L'avenir de la démocratie et de la liberté devra être garanti à l'échelle planétaire... ou ne pourra l'être nulle part.

On peut voir dans la peur le plus sinistre des démons qui se nichent dans les sociétés ouvertes de notre temps. Mais c'est l'insécurité du présent et l'incertitude quant à l'avenir qui engendrent les plus effrayantes et les moins supportables de nos peurs. Cette insécurité et cette incertitude naissent à leur tour d'un sentiment d'impuissance : nous avons l'impression de ne plus rien maîtriser, que ce soit individuellement, à plusieurs ou collectivement. Et pour aggraver la situation, il nous manque les outils qui permettraient à la politique de retrouver le niveau où le pouvoir s'est déjà établi, et qui nous restitueraient le contrôle des forces qui définissent notre condition partagée tout en fixant la gamme de possibilités et les limites de notre libre choix : ce contrôle nous échappe ou nous a été arraché. Le démon de la peur ne sera pas exorcisé tant que nous n'aurons pas trouvé (ou plus précisément *construit*) ces outils.

L'humanité en marche

Il y a un siècle, Rosa Luxemburg suggérait que, même s'il « a besoin pour se mouvoir de formations sociales non capitalistes », le capital « procède en assimilant la condition même qui seule peut garantir sa propre existence » ^[21]. Les organisations non capitalistes offrent au capitalisme un terrain fertile : le capital pousse sur les ruines de ces organisations et, bien que le milieu non capitaliste soit indispensable à l'accumulation, celle-ci se produit aux dépens du support dont elle se nourrit.

Tel est le paradoxe inhérent au capitalisme, qui finit aussi par causer sa perte : c'est un serpent qui se mord la queue... En utilisant des termes inconnus de Rosa Luxemburg, puisque leur invention remonte à moins de vingt ans, soit à une époque où l'estomac du serpent s'est beaucoup rapproché de sa queue et où la différence entre le « mangeur » et le « mangé » devenait de moins en moins visible, on pourrait aussi dire que le capitalisme tire son énergie vitale de la « vente des actifs ». On a beaucoup parlé récemment des « fusions hostiles », qui exigent sans cesse de nouvelles entreprises à mettre en faillite ; tôt ou tard, lorsque cette pratique sera appliquée dans le monde entier, la quantité d'actifs disponibles s'épuisera forcément, ou tombera en dessous du niveau nécessaire à l'opération. Les « actifs » ainsi « vendus » sont le fruit du travail d'autres producteurs, mais, comme ces producteurs sont privés de leurs actifs et donc impitoyablement éliminés, il viendra forcément un moment où il ne restera plus aucun actif à vendre.

Autrement dit, Rosa Luxemburg envisageait un capitalisme condamné à mourir de faim parce qu'il aurait dévoré son ultime pâturage. Mais, cent ans plus tard, le triomphe planétaire de la modernité semble devoir entraîner un résultat peut-être plus fatal encore : la crise aiguë de l'industrie du traitement du « déchet humain » – puisque chaque nouvel avant-poste conquis par les marchés capitalistes ajoute plusieurs milliers ou millions d'hommes et de femmes à la masse des individus déjà privés de leurs terres, de leurs ateliers et de leurs filets de sécurité communautaires.

Jeremy Seabrook évoque avec vigueur le sort que connaissent aujourd'hui les pauvres de la planète, chassés de leurs terres et obligés de chercher leurs moyens de survie dans les bidonvilles en pleine expansion de la mégalopole la plus proche :

La pauvreté planétaire s'envole, non parce qu'elle est chassée par la richesse, mais parce qu'elle est expulsée de l'intérieur des terres, zone épuisée et transformée [...].

La terre qu'ils cultivaient, devenue dépendante des engrais et des pesticides, ne produit plus de surplus vendable sur le marché. L'eau est contaminée, les canaux d'irrigation s'ensavent, les puits sont pollués et inutilisables [...]. La terre a été réquisitionnée par le gouvernement pour construire une station balnéaire, un terrain de golf, ou sous la pression de projets structurels visant à exporter plus de produits agricoles [...]. Les bâtiments scolaires n'ont pas été réparés. Le dispensaire a fermé. Les forêts, où la population allait chercher du combustible, des fruits et des bambous pour réparer ses maisons, sont devenues des zones interdites, gardées par des hommes arborant la livrée de quelque entreprise semi-militaire privée ^[22].

Le nombre d'individus rendus superflus par le triomphe mondial du capitalisme augmente irrésistiblement et en vient à dépasser les capacités de la planète ; il paraît plausible que la modernité capitaliste (ou le capitalisme moderne) *sera étouffée par ses propres déchets*, qu'elle ne peut ni assimiler, ni anéantir, ni détoxifier (de nombreux signaux indiquent une hausse rapide de la toxicité des déchets qui s'accumulent).

Alors que l'on se préoccupe depuis quelque temps déjà (mais sans prendre les mesures

nécessaires) des conséquences sinistres des déchets industriels et domestiques en matière d'équilibre écologique et de la capacité autoreproductrice de la vie sur la planète, nous n'avons pas encore pris conscience des effets à long terme de la masse croissante du *déchet humain* sur l'équilibre politique et social de la coexistence humaine planétaire. Il en serait néanmoins grand temps. Dans une situation aussi neuve que la nôtre, ni l'examen de la liste des suspects habituels ni le recours aux méthodes traditionnelles ne permettra de comprendre ce qui se passe et qui affecte également, mais de différentes manières, tous les habitants de la planète.

Les marchés du travail, des biens et des capitaux, la modernisation gérée par le capital, le mode de vie moderne couvrent désormais le monde entier : la planète est pleine, et ce phénomène nouveau a deux conséquences directes.

La première est le blocage de ces issues qui, par le passé, permettaient de drainer et de purifier en temps et en heure les – relativement rares – enclaves modernisées et modernisatrices de la planète en éliminant le « surplus humain » que le mode de vie moderne est voué à produire en quantité toujours croissante : la population superflue, surnuméraire, « de trop », ceux dont le marché du travail n'a que faire, ceux que l'économie de marché laisse de côté, ceux qui échappent au recyclage. Une fois que le mode de vie moderne se propage (ou est imposé) à l'ensemble du globe et abolit donc le privilège d'un nombre limité de pays choisis, les terres « vides » n'appartenant « à personne » – ou plutôt qui, grâce au différentiel de pouvoir, peuvent être considérées comme vides et/ou sans propriétaire par le secteur déjà « moderne » – qui ont longtemps servi de principal dépotoir pour le déchet humain se raréfient ou disparaissent complètement. Quant aux « humains superflus » que produisent en masse les pays qui viennent de sauter sur – ou d'être écrasés par – le char de la modernité, ils n'ont jamais eu accès à cette solution du « terrain vide », car le besoin ne s'en était pas fait sentir dans les sociétés dites « prémodernes », qui ignoraient le problème des déchets, humains ou pas.

Dans ce double processus (la suppression des solutions anciennes et l'inexistence de solutions modernes pour les déchets humains), les « vieux modernes » comme les nouveaux adeptes de la modernité ont de plus en plus tendance à retourner contre eux-mêmes l'arme des pratiques d'exclusion. Aucune autre solution ne semble possible, à cause du retour durable de cette « différence » rencontrée/produite au cours de l'expansion planétaire du mode de vie moderne, et qui a pu pendant plusieurs siècles être traitée comme un mal temporaire et curable et gérée avec plus ou moins d'efficacité grâce à des stratégies « anthropophages » ou « anthropoémiques » (pour reprendre les termes de Claude Lévi-Strauss). Mais les stratagèmes ordinaires expérimentés dans des pays lointains ne sont pas réalistes chez nous, et toutes les tentatives visant à les appliquer entraînent des risques inconnus, imprévisibles et donc effrayants.

Comme le fait observer Clifford Geertz dans sa critique mordante du choix actuel entre « l'usage de la force pour garantir la conformité aux valeurs de ceux qui possèdent la force » et « une tolérance vide qui, ne mettant rien en jeu, ne change rien », le pouvoir d'imposer la conformité n'est plus accessible, tandis que la « tolérance » a cessé d'être un geste noble par lequel les puissants peuvent apaiser simultanément leur propre gêne et l'indignation de ceux qui se sentent insultés par cette bienveillance condescendante. À notre époque, « les questions morales liées à la diversité culturelle [...] qui naissaient jadis [...] surtout entre

sociétés [...] se posent de plus en plus au sein de ces sociétés. Les limites sociales et culturelles sont de moins en moins superposables ».

Nous ne sommes plus au temps où la ville américaine était le principal modèle de fragmentation culturelle et de pêle-mêle ethnique ; le Paris de « nos ancêtres les Gaulois » est en train de devenir aussi polyglotte et aussi polychrome que Manhattan, et Paris pourrait un jour avoir un maire d'origine nord-africaine (c'est en tout cas ce que redoutent de nombreux Gaulois) avant que New York n'ait un maire hispanique [...].

Dans chacun de ses points locaux, le monde ressemble aujourd'hui plus à un bazar koweïtien qu'à un club anglais. [...] Les milieux sont tous mixtes. Ils ne créent plus d'*Umwelte* comme autrefois ^[23].

Si l'excédent de population – les individus qui ne peuvent être réinsérés dans un modèle de vie « normal » et redirigés vers la catégorie des membres « utiles » de la société – peut être transporté au-delà des frontières à l'intérieur desquelles on cherche à obtenir un équilibre économique et social, ceux qui échappent à cette déportation et restent sur le territoire, même s'ils sont momentanément superflus, sont destinés au « recyclage » ou à la « réhabilitation ». Ils ne sont « hors-jeu » que pour un temps, leur état d'exclusion est une anomalie qui peut être soignée et guérie ; ils ont besoin d'être « réintégrés » au plus vite. Ils forment « l'armée de réserve de la main-d'œuvre » et doivent être maintenus en bonne forme afin de reprendre du service actif à la première occasion.

Tout cela change, cependant, dès que les voies de drainage des surplus humains sont bloquées. Plus la population « superflue » demeure à l'intérieur des frontières et côtoie les « utiles » et les « légitimes », moins paraît claire la distinction entre « normalité » et « anormalité », entre incapacité temporaire et mise au rebut définitive. Au lieu de rester une forme de détresse ne touchant qu'une part relativement réduite de la population, ainsi qu'on la concevait autrefois, la mise au rebut devient une perspective plausible pour tous, l'un des deux pôles entre lesquels oscillent le statut social présent de chacun et son statut social futur. Les outils et stratagèmes habituels d'intervention, élaborés pour traiter une anomalie considérée comme temporaire et n'affectant qu'une minorité, ne suffisent pas à affronter le « problème des déchets » sous cette forme nouvelle ; ils ne sont pas adaptés.

Ces difficultés, déjà inquiétantes, ont tendance à devenir encore plus aiguës dans les parties du monde où est récemment apparu le phénomène, jusque-là ignoré, du « surplus de population », donc aussi le problème de son évacuation. En l'occurrence, « récemment » signifie *tardivement*, à une époque où la planète est déjà pleine, où il ne reste plus de « terres vides » pouvant servir de dépotoirs et où toutes les asymétries de part et d'autre des frontières sont utilisées pour éviter que de nouveaux venus rejoignent la famille des modernes. Aucun pays n'invitera chez lui les surplus des autres, aucun pays ne peut plus être obligé de les accueillir. Les producteurs de déchets cherchaient jadis des solutions *globales* à leurs problèmes *locaux*, mais les « retardataires de la modernité » sont contraints de chercher des solutions *locales* à des problèmes *globaux*, avec des chances de succès très faibles et, le plus souvent, inexistantes.

Leur soumission aux pressions globales – volontaires ou imposées –, et l'ouverture de leur territoire à la libre circulation des capitaux et des biens mettent en danger la plupart des entreprises familiales et communautaires jadis aptes et disposées à absorber, employer et nourrir tous les nouveau-nés et qui assuraient la plupart du temps leur survie. C'est seulement aujourd'hui que les nouveaux venus dans le monde des « modernes » découvrent cette « séparation entre entreprise et foyer », avec sa cohorte de troubles sociaux et de misère

humaine, processus que les pionniers de la modernité ont vécu plusieurs siècles auparavant et sous une forme mitigée par l'existence de solutions globales à leurs problèmes : l'abondance de terres « vides » ou « à personne » où envoyer le surplus de population qui ne pouvait plus être absorbé par une économie émancipée des contraintes familiales et communautaires. C'est un luxe auquel les nouveaux venus n'ont absolument pas accès.

Les guerres tribales et les massacres, la prolifération des « armées de guérilla » ou de gangs criminels et de trafiquants de drogue déguisés en combattants de la liberté, qui absorbent et anéantissent le « surplus de population » (surtout les jeunes, inemployables dans leur pays et privés de toute perspective d'avenir) : voilà l'une de ces perverses « quasi-solutions locales à un problème global » auxquelles les retardataires de la modernité sont obligés de recourir. Des centaines de milliers – parfois des millions – d'individus sont chassés de leur foyer, assassinés ou forcés de fuir hors de leur pays. La seule industrie qui prospère dans ces pays retardataires (que l'on gratifie de l'appellation souvent trompeuse de « pays en voie de développement ») est peut-être la *production massive de réfugiés*.

Les produits de cette industrie toujours plus prolifique sont ceux que le Premier ministre britannique proposait de balayer sous le tapis des autres en les déchargeant « près de leur pays natal », dans des camps durablement temporaires (que l'on gratifie de l'appellation souvent trompeuse de « havres de sécurité »), afin que leurs problèmes locaux restent locaux, et pour étouffer chez les retardataires toute velléité de suivre l'exemple des pionniers de la modernité en cherchant une solution globale (la seule efficace) à des problèmes locaux. Ce qu'il proposait en fait (mais pas explicitement), c'était de préserver le bien-être de son pays en exacerbant le problème déjà ingérable du « surplus de population » des voisins immédiats des retardataires, chez qui il existe, bon gré mal gré, une production aussi massive de réfugiés...

Notons que, tout en refusant de participer à l'effort d'évacuation et de recyclage des déchets, l'Occident fortuné fait beaucoup pour encourager la *production* de déchets ; indirectement, en démantelant un par un et en éliminant parce que « improductifs » ou « économiquement non viables » tous les antidéchets prophylactiques précédemment utilisés, mais aussi directement, en menant des guerres planétaires et en déstabilisant un nombre toujours plus grand de sociétés. À la veille de l'invasion de l'Irak, on demanda à l'OTAN de mobiliser ses forces armées pour aider la Turquie à fermer sa frontière avec ce pays. De nombreux hommes d'État des pays de l'OTAN protestèrent, formulant de nombreuses réserves imaginaires, mais aucun ne déclara publiquement que le danger contre lequel la Turquie avait (croyait-on) besoin d'être protégée était l'afflux de réfugiés irakiens délogés par l'invasion américaine, et non l'invasion de la Turquie par une armée irakienne que l'attaque américaine allait nécessairement réduire à néant ^[24].

En 2001, dans un entretien bref mais virulent au sujet de la guerre en Afghanistan, le Britannique Gary Younge se penchait sur l'état de la planète un jour *avant* le 11 septembre. Il évoquait « un bateau chargé de réfugiés afghans flottant au large de l'Australie » (avec l'approbation de 90 % des Australiens), qui finit par échouer sur une île déserte au milieu du Pacifique :

Rétrospectivement, il est intéressant qu'il se soit agi d'Afghans, étant donné que l'Australie participe aujourd'hui activement à la coalition, prête à envoyer ses bombes pour libérer l'Afghanistan puisqu'il n'y a rien de mieux qu'un Afghanistan libéré [...]. Il est aussi intéressant que notre ministre des Affaires étrangères compare l'Afghanistan aux nazis alors que, le jour où un

groupe d'Afghans atterrit à Stansted lorsqu'il était ministre de l'intérieur, il déclara qu'il n'existait aucun risque de persécution et les renvoya dans leur pays.

Younge concluait que, le 10 septembre, le monde était « une zone de non-droit » où riches et pauvres savaient que « la raison du plus fort est toujours la meilleure », que les puissants peuvent ignorer et bafouer le droit international (quoi que l'on désigne sous ce nom) chaque fois que ce droit les gêne, et que la richesse et la puissance guident non seulement l'économie mais aussi la morale et la politique de l'espace planétaire, donc tout ce qui concerne les conditions de vie sur la planète^[25].

Un peu plus tard, un juge de la Haute Cour de Londres eut à se prononcer sur la légalité du traitement accordé par les autorités britanniques à six demandeurs d'asile qui fuyaient des régimes officiellement reconnus comme « malfaisants », ou du moins comme violant régulièrement les droits de l'homme (l'Irak, l'Angola, le Rwanda, l'Éthiopie et l'Iran)^[26]. Leur avocat, Keir Starmer, déclara au juge Collins que les nouvelles règles introduites en Grande-Bretagne rendaient des centaines de demandeurs d'asile « tellement misérables qu'ils n'avaient pas les moyens de demander justice ». Ils dormaient dans les rues, ils avaient froid et faim, ils avaient peur, ils étaient malades ; certains étaient « réduits à vivre dans des cabines téléphoniques et dans des parkings ». On ne leur accordait « ni argent, ni logement, ni nourriture », il leur était interdit de chercher un emploi rémunéré et ils n'avaient pas accès à la sécurité sociale. Et ils n'avaient absolument aucun moyen de savoir quand et où (et si) leur demande d'asile serait prise en compte. Une femme qui avait fui le Rwanda après avoir été violée et battue à plusieurs reprises dut passer la nuit sur une chaise au commissariat de Croydon, où elle put rester à condition de ne pas s'endormir. Un homme originaire d'Angola, qui avait retrouvé son père abattu et sa mère et sa sœur nues dans la rue après un viol collectif, s'était vu refuser tout soutien et vivait comme un SDF. Lors du procès, le juge déclara illégal ce refus d'assistance sociale. Mais le ministre de l'intérieur fut exaspéré par ce verdict : « Franchement, j'en ai personnellement ras le bol de devoir affronter une situation où le Parlement étudie les problèmes et où les juges renversent les décisions des députés [...]. Nous n'acceptons pas la décision du juge Collins et nous chercherons à la casser^[27]. » Deux cents procès similaires étaient alors en cours.

La situation des six réfugiés défendus par Keir Starmer était probablement un effet secondaire de la surpopulation des camps, préexistants ou improvisés, où les demandeurs d'asile sont généralement envoyés dès leur arrivée en Grande-Bretagne. Le nombre des victimes de la mondialisation augmente trop vite pour que la construction de camps puisse suivre.

L'un des effets les plus sinistres de la mondialisation est la dérégulation des guerres. La majeure partie des actes guerriers, et notamment les plus sanglants, sont aujourd'hui le fait d'entités qui ne sont pas des États et ne sont donc pas soumises au droit des États et aux conventions internationales. C'est à la fois le résultat et la cause secondaire, mais puissante, de l'érosion continue de la souveraineté des États et des conditions d'anarchie régnant dans l'espace mondial. L'affaiblissement du bras de l'État permet aux antagonismes tribaux d'éclater au grand jour ; dans les « nouveaux États », ce bras n'a jamais eu le temps (ou le droit) de se muscler. Les hostilités rendent nulle et non avenue une législation balbutiante ou déjà attaquée.

Les habitants de ces États se retrouvent alors dans une zone de non-droit ; ceux qui décident de fuir le champ de bataille et réussissent à émigrer aboutissent dans une autre zone de non-droit, celle de l'anarchie planétaire. Une fois franchies les frontières de leur pays natal, les fugitifs sont en outre privés de l'appui d'une autorité reconnue qui peut les prendre sous sa protection, défendre leurs droits et intercéder en leur faveur auprès des puissances étrangères. Les réfugiés sont sans État, mais cette condition prend une dimension entièrement neuve à cause de l'inexistence ou de la présence fantomatique de l'autorité étatique. Comme le dit Michel Agier dans son étude sur les réfugiés à l'heure de la mondialisation, ils sont hors du *nomos*, hors du droit, et non pas seulement du droit de tel ou tel pays, mais du droit *en soi*. Ce sont des exclus, des hors-la-loi d'un nouveau genre, les fruits de la mondialisation, l'incarnation de son anarchie. Ils se retrouvent dans une situation de « flottement liminaire » sans pouvoir savoir si cette situation est transitoire ou permanente. Même s'ils font halte un moment, leur voyage ne prendra jamais fin : sa destination est vouée à rester mystérieuse et le lieu qu'ils pourraient appeler « définitif » reste à jamais inaccessible. Ils seront toujours confrontés au caractère éphémère, vague et transitoire de toute installation ^[28].

On connaît bien la situation des réfugiés palestiniens, dont beaucoup n'ont jamais vécu en dehors des camps improvisés à la hâte il y a plus de cinquante ans. Alors que la mondialisation fait des ravages, de nouveaux camps (moins connus et généralement ignorés ou oubliés) surgissent cependant autour des lieux de conflagration, préfigurant le modèle dont Tony Blair espérait que le Haut Commissariat des Nations unies pour les réfugiés le rendrait obligatoire. Par exemple, les trois camps de Dabaab, qui abritent autant de réfugiés que le reste de la province kényane de Garissa, où ils furent ouverts en 1991-1992, ne semblent pas destinés à une fermeture imminente, mais, plus de dix ans après, ils ne figuraient toujours sur aucune carte du pays : ils étaient encore considérés comme temporaires malgré leur évidente permanence. Cela vaut aussi pour les camps d'Ifo (ouvert en septembre 1991), de Dagahaley (ouvert en mars 1992) et de Hagadera (ouvert en juin 1992) ^[29].

Quand on est réfugié, c'est pour la vie. Les routes menant au paradis natal perdu, ou plutôt anéanti, sont pratiquement coupées, et toutes les sorties du purgatoire des camps mènent en enfer... La succession désespérante des jours passés à l'intérieur du camp est pénible, mais souhaitons que les plénipotentiaires de l'humanité, désignés ou volontaires, censés maintenir les réfugiés dans les camps pour leur bien s'abstiennent d'en ouvrir les portes. Ils le font pourtant de temps en temps, quand les pouvoirs en place décident que les exilés ne sont plus des réfugiés puisqu'il est officiellement « sans danger » de retourner dans ce pays natal qui a depuis longtemps cessé d'être leur patrie et qui n'a plus rien à leur offrir.

Il existe par exemple près de 900 000 réfugiés des massacres tribaux et des guerres menées depuis plusieurs décennies en Éthiopie et en Érythrée, dispersés dans les régions septentrionales du Soudan (dont le tristement célèbre Darfour), pays appauvri, dévasté par la guerre. Dans ces camps, ils côtoient d'autres réfugiés qui se rappellent avec horreur les carnages du Soudan méridional ^[30]. Selon une décision des Nations unies approuvée par les ONG, ce ne sont plus des réfugiés et ils n'ont donc plus droit à l'aide humanitaire. Ils ont cependant refusé de partir ; apparemment, ils ne croient pas qu'il existe une « patrie » où ils

puissent « retourner », puisque leurs maisons ont été pillées ou détruites. La nouvelle tâche de leurs protecteurs devient donc de les *obliger* à partir... Dans un camp de Kassala, on a d'abord coupé l'eau, puis les réfugiés ont été transportés à l'extérieur du périmètre du camp et, tout comme leurs maisons en Éthiopie, le camp a été rasé pour rendre impossible tout retour. Même chose pour les camps d'Um Galsa, de Laffa et de Newshagarab. Selon le témoignage des villageois, près de 8 000 réfugiés sont morts lorsqu'on a fermé les hôpitaux des camps, démantelé les puits et supprimé la distribution de nourriture. Il est certes difficile de vérifier cette histoire, mais l'on peut être certain que des centaines de milliers de réfugiés ont déjà disparu et continuent à disparaître des registres et des statistiques, même s'ils n'ont pu fuir le nulle part de la non-humanité.

Sur le chemin qui les emmène vers les camps, les réfugiés sont dépouillés de tout ce qui constituait leur identité et deviennent des « sans-papiers », sans État, sans logis, sans fonction. Derrière les clôtures du camp, ils sont réduits à une masse sans visage, privés des ressources élémentaires d'où ils tiraient leur identité. En devenant des « réfugiés », ils perdent

les médiations qui fondaient leur existence sociale, c'est-à-dire une série ordinaire de choses et de personnes qui avaient un sens – terre, maison, village, ville, parents, biens, emploi et autres repères quotidiens – [...] ces êtres en errance et en attente ne possèdent plus que leur « vie nue » dont le maintien dépend du secours humanitaire ^[31].

Sur ce dernier point, les appréhensions sont nombreuses. Le travailleur humanitaire, qu'il soit enrôlé ou volontaire, n'est-il pas l'un des principaux maillons de la chaîne de l'exclusion ? Les ONG, tout en faisant de leur mieux pour mettre les populations hors de danger, ne contribuent-elles pas malgré elles à la « purification ethnique » ? Michel Agier se demande si le travailleur humanitaire n'est pas un « gestionnaire de l'exclusion au moindre coût » et, plus important encore, un instrument conçu pour disculper et soulager le reste du monde, pour absoudre les coupables, apaiser les scrupules des témoins et pour réduire la sensation d'urgence et la peur de l'avenir. Confier les réfugiés aux « travailleurs humanitaires » (en fermant les yeux sur la présence de gardes armés à l'arrière-plan) semble être la méthode idéale pour concilier l'inconciliable : se débarrasser du déchet humain importun tout en satisfaisant le désir de bonne conscience.

Il est bien possible que, dans le même temps, on perde toute mauvaise conscience à l'égard de la part maudite de l'humanité : il suffirait pour cela de laisser se développer le mouvement de bioségrégation déjà en cours, celui qui crée et fige des identités souillées par les guerres, les violences, les exodes, mais aussi par la maladie, la misère, l'illégalité. Les « porteurs » de ces stigmates pourraient être maintenus définitivement à distance au nom de leur moindre humanité, voire de leur déshumanisation, autant physique que morale ^[32].

Les réfugiés sont l'incarnation même du « déchet humain » qui n'a aucune fonction utile à remplir dans son pays d'arrivée et de séjour temporaire et qui n'a ni l'intention ni la perspective réaliste d'être assimilé et incorporé à un nouveau corps social. De leur dépotoir, aucune route ne ramène en arrière ni ne mène en avant (à part celle qui conduit vers des pays plus lointains encore, comme dans le cas des réfugiés afghans escortés par des cuirassés australiens vers une île à l'écart de tous les sentiers battus – ou même non battus). Une distance suffisante pour que les effluves nocifs de décomposition sociale ne puissent atteindre les zones habitées par les autochtones : tel est le critère décisif du choix de l'emplacement des camps définitivement temporaires. Ailleurs, les réfugiés apparaîtraient comme un obstacle, une nuisance ; dans cet endroit, on les oublie. En les parquant ainsi et en évitant tout débordement, en rendant la séparation finale et irréversible, « la compassion des

uns, la peur ou la haine des autres » coopèrent pour le même résultat : prendre ses distances et rester à distance^[33].

Les murs, les barbelés, les portes surveillées et les gardes armés : voilà ce qui définit l'identité des réfugiés, ou plutôt ce qui anéantit leur droit à l'autodéfinition et à l'auto-affirmation. Tous les déchets, y compris le déchet humain, ont tendance à s'entasser indifféremment sur le même site. La mise au rebut supprime les différences, les individualités, les idiosyncrasies. Le déchet n'a pas besoin de ces distinctions et nuances subtiles, à moins d'être destiné au recyclage ; mais les réfugiés n'ont qu'un infime espoir d'être recyclés en membres légitimes et reconnus de la société humaine. Toutes les mesures ont été prises pour garantir la permanence de leur exclusion. Les êtres sans qualités sont abandonnés dans un territoire sans nom, alors qu'ont été définitivement barrées toutes les routes menant vers les lieux significatifs, vers ceux où pourrait être forgée une signification socialement lisible.

Partout où ils vont, les réfugiés sont indésirables et on le leur fait clairement comprendre. Les « migrants économiques » (ceux qui suivent le précepte du « choix rationnel » tant vanté par les néolibéraux et qui essayent donc de gagner leur pain là où c'est possible au lieu de rester là où c'est impossible) sont ouvertement condamnés par ces mêmes gouvernements qui s'efforcent de faire de la « flexibilité de la main-d'œuvre » la vertu essentielle de leur électorat et qui exhortent les chômeurs vivant sur place à « monter sur leur vélo » pour aller où le travail se trouve. Mais le soupçon de motivation économique contamine aussi ces nouveaux venus qui, il n'y a pas si longtemps, étaient considérés comme exerçant un droit fondamental en demandant l'asile parce qu'ils fuyaient la discrimination et la persécution. Par association, le terme « demandeur d'asile » a pris une saveur péjorative. Les hommes d'État de l'Union européenne consacrent le plus clair de leur temps et de leurs capacités cérébrales à concevoir des moyens toujours plus sophistiqués de consolider les frontières et les procédures les plus expéditives pour se débarrasser des individus venus chercher un abri et du pain qui ont malgré tout réussi à franchir ces frontières.

Afin de n'être pas en reste, le ministre britannique de l'Intérieur, David Blunkett, a proposé de soumettre à un chantage les pays d'origine des réfugiés pour les contraindre à reprendre les « demandeurs d'asile déboutés » en supprimant toute aide financière aux pays qui font la sourde oreille^[34]. Ce n'est pas sa seule idée nouvelle ; Blunkett voulait « accélérer le rythme du changement », se plaignant du fait que, à cause du manque de zèle des autres leaders européens, « le progrès a été trop lent ». Il demandait la création d'une « force conjointe d'opération rapide » européenne et d'un « groupe d'experts nationaux » pour « évaluer les risques communs en identifiant les points faibles de l'UE [...] les frontières extérieures, étudier le problème de l'immigration maritime clandestine et gérer le trafic humain ».

Avec la coopération active des gouvernements et d'autres personnalités publiques, qui préfèrent soutenir les préjugés populaires plutôt que d'affronter les véritables sources de l'incertitude existentielle qui hante leurs électeurs, les « demandeurs d'asile » ont désormais remplacé les sorcières et autres créatures malfaisantes, les esprits et le mauvais œil des vieilles légendes. Le nouveau folklore urbain en pleine expansion attribue aux victimes de l'exclusion planétaire le rôle de principal « méchant de l'histoire », tout en recueillant, rassemblant et recyclant ces contes terrifiants dont les insécurités de la vie en ville ont

toujours engendré le besoin. Comme l'a suggéré Martin Bright, les émeutes anti-immigrés survenues à Wrexham « n'étaient pas un événement isolé. Les attaques contre les demandeurs d'asile deviennent la norme au Royaume-Uni ». À Plymouth, par exemple, c'est la routine. « Sonam, 23 ans, agriculteur originaire du Népal, est arrivé à Plymouth il y a huit mois. Son sourire prudent montre qu'il a perdu deux dents, non pas lors des violents conflits de son propre pays, mais en revenant d'une épicerie à Davenport^[35]. »

L'hostilité des nationaux, le refus d'accorder l'aide de l'État aux nouveaux venus qui n'ont pas demandé le droit d'asile dès leur arrivée, la réduction du budget consacré à la « protection humanitaire », la politique stricte de déportation visant les réfugiés « indésirables » (10740 déportés en 2002, 1300 personnes détenues en attendant leur déportation en juin 2003), tous ces facteurs ont entraîné une chute brutale du nombre de demandes d'asile, de 8900 en octobre 2002 à 3600 en juin 2003. Ces données ont été triomphalement interprétées par David Blunkett comme une preuve du succès louable de la politique du gouvernement : les mesures « musclées » portaient leur fruit. Le Conseil pour les réfugiés a pourtant signalé que « le fait d'empêcher les individus d'entrer au Royaume-Uni » ne peut être considéré comme une réussite, dans la mesure où « certaines de ces personnes ont peut-être désespérément besoin de notre aide »^[36].

Ces migrants qui n'ont pu être rapidement déportés malgré les plus ingénieux stratagèmes, le gouvernement proposait de les enfermer dans des camps à bâtir en des lieux reculés du pays (manière de transformer en prophétie autoréalisée l'opinion répandue selon laquelle « les immigrés ne veulent ni ne peuvent être assimilés à la vie économique nationale »). Comme l'a remarqué Gary Younge, le gouvernement s'est employé à « créer des bantoustans dans la campagne britannique, parquant les réfugiés de manière à les isoler et à les rendre vulnérables ». Les demandeurs d'asile « risquent davantage d'être des victimes que des auteurs de crimes^[37] »

83,2 % des réfugiés répertoriés en Afrique par le Haut Commissariat des Nations unies vivent dans des camps, 95,9 % pour l'Asie, mais seulement 14,3 % des réfugiés signalés en Europe ont été enfermés dans des camps. Cette différence en faveur de l'Europe risque pourtant de ne pas durer bien longtemps.

Les réfugiés sont exposés à des tirs croisés ou, plus exactement, ils sont soumis à une double contrainte.

Ils sont chassés de leur pays natal, par la force ou par la terreur, mais on leur refuse l'accès à tout autre pays. Ils ne *changent* pas de lieu : ils *perdent* leur place sur terre et sont catapultés dans l'un des « non-lieux » dont parle Marc Augé, l'un des « nulle part » de Joël Garreau, ou déchargés dans l'une de ces « neufs des fous » qu'évoque Michel Foucault, « un lieu sans lieu, qui vit par lui-même, qui est fermé sur soi et qui est livré en même temps à l'infini de la mer »^[38], ou encore, comme le suggère Michel Agier, dans un désert, lieu *inhabité* par définition, terre inhospitalière que les humains évitent.

Les camps de réfugiés ou de demandeurs d'asile sont des installations temporaires rendues permanentes par le blocage des issues. Je le répète : les habitants de ces camps ne peuvent retourner « là d'où ils viennent », puisque les pays qu'ils ont quittés ne veulent plus d'eux, leur gagne-pain ayant été détruit, leur maison pillée, rasée ou usurpée, mais il n'y a pas non

plus de route permettant d'aller de l'avant, puisque aucun gouvernement n'est prêt à accueillir des millions de sans-logis et que tout gouvernement fera de son mieux pour empêcher les nouveaux venus de se fixer.

Quant à leur nouvel emplacement « durablement temporaire », les réfugiés *y* sont, ils n'en sont pas. Ils n'appartiennent pas vraiment au pays sur le territoire duquel ils ont construit leurs cabanes ou dressé leurs tentes. Ils sont séparés du reste de leur pays d'accueil par un voile de soupçon et de haine, invisible mais impénétrable. Ils sont suspendus dans un vide spatial où le temps s'est arrêté. Ils ne sont ni installés ni en mouvement, ni sédentaires ni nomades.

Selon les termes habituellement employés pour évoquer les identités humaines, ils sont *ineffables*. Ce sont les « indécidables » de Jacques Derrida. Au milieu des gens comme vous et moi, dont les autres font l'éloge et qui s'enorgueillissent de leurs facultés de réflexion, ils ne sont pas seulement *intouchables* mais aussi *impensables*. Dans un monde rempli à ras bord de communautés imaginaires, ils sont *inimaginables*. Et c'est en leur refusant le droit d'être imaginés que les autres, réunis en communautés authentiques ou aspirant à l'authenticité, cherchent une crédibilité pour l'œuvre de leur propre imagination.

Les camps de réfugiés possèdent une qualité nouvelle : l'« éphémère figé », un caractère définitivement temporaire, une durée composée d'instantanés dont aucun n'est vécu comme un élément de l'éternité. Pour les habitants des camps de réfugiés, la perspective de séquelles à long terme et de leurs conséquences ne fait pas partie de leur expérience. Ils vivent littéralement au jour le jour, et leur vie quotidienne n'est pas affectée par l'idée que les jours s'assemblent en mois et en années. Comme dans les prisons et les « hyperghettos » étudiés et décrits avec brio par Loïc Wacquant, les réfugiés enfermés dans un camp « apprennent à (sur) vivre au jour le jour dans l'immédiateté du moment, baignés dans le [...] désespoir qui fermente entre ses murs ^[39] ».

En reprenant les termes des analyses de Loïc Wacquant ^[40], on pourrait dire que les camps de réfugiés associent et font fusionner les traits caractéristiques du « ghetto communautaire » de l'époque Ford-Keynes et de l'« hyperghetto » de notre ère post-fordiste et post-keynésienne. Si les « ghettos communautaires » étaient de mini-sociétés relativement autosuffisantes et autoreproductrices, avec leurs répliques miniatures de la stratification, des divisions fonctionnelles et des institutions nécessaires pour satisfaire tous les besoins de la vie en commun, les « hyperghettos » sont tout sauf des communautés autosuffisantes. Ce sont des tas de « bouts de ficelle », des assemblages artificiels et incomplets d'individus rejetés ; des agrégats, pas des communautés ; des condensations topographiques incapables de survivre par leurs propres moyens. Dès que les élites des « ghettos communautaires » parviennent à les quitter et cessent d'alimenter le réseau d'entreprises économiques qui soutenait, même de façon précaire, le reste de la population du ghetto, les organismes étatiques d'aide et de contrôle (deux fonctions en général étroitement liées) prennent leur place. Les habitants des « hyperghettos » sont suspendus à des fils qui partent de bien au-delà de leurs frontières et qui échappent certainement à leur contrôle.

Michel Agier retrouve dans les camps de réfugiés certains éléments des « ghettos communautaires », mais associés aux attributs de l'« hyperghetto » ^[41]. On peut supposer qu'une telle combinaison rend encore plus solide le lien unissant les habitants du camp. On

voit ici se chevaucher, se superposer et s'entretenir mutuellement la force qui retient ensemble les membres du « ghetto communautaire » et celle qui pousse les exclus vers un « hyperghetto ». Mêlés à l'hostilité effervescente de l'environnement extérieur, ces deux forces produisent une puissante force centripète à laquelle il est difficile de résister et qui rend presque superflues les abjectes techniques d'enfermement et d'isolement conçues par les maîtres d'Auschwitz et des goulags. Plus que tout autre microcosme social artificiel, les camps de réfugiés s'approchent de l'idéal d'« institution totale » défini par Erving Goffman : par action ou par omission, ils offrent une « vie totale » sans issue et interdisent donc l'accès à toute autre forme de vie.

La permanence du transitoire, la durabilité de l'éphémère, la détermination objective que ne reflète nullement la cohérence subjective des actes, un rôle social perpétuellement sous-défini ou, plus exactement, une insertion dans le flux de la vie sans l'ancrage d'un rôle social : toutes ces caractéristiques de la modernité liquide sont présentées dans les écrits de Michel Agier.

On se demande pourtant jusqu'à quel point les camps de réfugiés peuvent être considérés comme des laboratoires où, inconsciemment peut-être, le nouveau mode de vie « définitivement provisoire » de la modernité liquide est expérimenté et mis à l'épreuve...

Les réfugiés et les immigrés, venus de « loin » mais désireux de s'installer dans notre voisinage, sont exceptionnellement adaptés au rôle d'effigie grâce à laquelle on peut brûler le spectre des « forces mondiales », craintes et haïes parce qu'elles agissent sans consulter ceux qu'elles affectent forcément. Après tout, les demandeurs d'asile et les « migrants économiques » sont les répliques collectives (*alter ego* ? compagnons de voyages ? images en miroir ? caricatures ?) de cette nouvelle élite au pouvoir à l'heure de la mondialisation, généralement (et à juste titre) soupçonnée d'être le vrai méchant de l'histoire. Comme cette élite, ils n'ont de lien avec aucun endroit, ils sont mouvants et imprévisibles. Comme cette élite, ils incarnent l'insondable « espace des flux » où s'enracine la précarité actuelle de la condition humaine. Faute de trouver d'autres exutoires plus adéquats, les craintes et les angoisses abandonnent leurs cibles proches et resurgissent sous la forme populaire de la peur et de la haine des « étrangers parmi nous ». L'incertitude ne peut ni s'estomper ni se disperser par une confrontation directe avec l'autre incarnation de l'extraterritorialité : l'élite planétaire à la dérive qui échappe à tout contrôle. Cette élite est bien trop puissante pour être affrontée et défiée frontalement, même si l'on savait exactement où la trouver. Les réfugiés, en revanche, démunis et sans ressources, sont parfaitement visibles ; c'est une cible facile pour décharger le surplus de colère, même s'ils n'ont absolument aucun rapport avec les souffrances et la crainte de nouvelles souffrances qui causent cette colère.

Ajoutons que, face à un afflux de « marginaux », les « établis » (pour reprendre la terminologie de Norbert Elias) ont toutes les raisons de se sentir menacés. Outre qu'ils représentent le « grand inconnu » qu'incarnent tous les « étrangers parmi nous », ces marginaux particuliers, les réfugiés, nous apportent les bruits lointains de la guerre et la puanteur des maisons dévastées, des villages incendiés, qui ne peuvent que rappeler aux établis la fragilité et le caractère très illusoire de leur cocon de sécurité familiale, sécurisant parce que familial. Comme Bertolt Brecht le disait dans « Le paysage de l'exil », le réfugié est « messenger du malheur ».

Les années 1970 marquèrent la fin des « Trente Glorieuses », caractérisées par la

reconstruction de l'après-guerre, l'union sociale et l'optimisme accompagnant le démantèlement du système colonial et l'émergence de « nouvelles nations ». On vit s'ouvrir le nouveau monde des frontières effacées ou trouées, du déluge d'informations, de la mondialisation violente, de la débauche de consommation dans le riche hémisphère Nord et d'un « sentiment croissant de désespoir et d'exclusion dans une vaste partie du reste du monde », sentiment né du « spectacle de la richesse d'une part et de la misère de l'autre » ^[42]. Rétrospectivement, nous y voyons un véritable tournant dans l'histoire moderne. À la fin de cette décennie, le cadre à l'intérieur duquel hommes et femmes affrontaient les défis de la vie avait été discrètement mais radicalement transformé, invalidant les leçons de l'expérience passée et appelant à repenser entièrement les stratégies de vie.

Le blocage des « solutions mondiales aux problèmes locaux », ou, plus exactement, la crise actuelle de l'« industrie d'évacuation du déchet humain », influe sur le traitement des réfugiés et des demandeurs d'asile par les pays vers lesquels se tournent les migrants en quête de sécurité, de pain et d'eau potable ; c'est aussi le sort des « exclus internes » de ces pays qui s'en trouve radicalement changé.

L'un des plus funestes changements survenus dans le traitement accordé aux « exclus internes » (le *Lumpenprolétariat*) a été révélé relativement tôt et a été amplement étudié : c'est le passage de l'« État social », avec son modèle de communauté inclusive, à un État « exclusionnaire », de « contrôle du crime », de « justice criminelle », un État « pénal ». David Garland note que

l'on est passé très nettement du social au pénal [...]. Le mode pénal, en devenant dominant, est devenu plus punitif plus expressif, plus axé sur la sécurité [...]. Le mode social, en perdant de sa force, est devenu plus conditionnel, plus centré sur les délits, plus conscient des risques [...].

Les délinquants [...] sont désormais moins souvent représentés dans le discours officiel comme des citoyens socialement démunis qui ont besoin de soutien. On préfère les dépeindre comme des individus coupables, sans mérite et un peu dangereux ^[43].

Loïc Wacquant note une « redéfinition des missions de l'État » ; l'État « se retire de l'arène économique et affirme la nécessité de réduire son rôle social et celle d'élargir, en la durcissant, son intervention pénale » ^[44].

Ulf Hedetoft décrit la même caractéristique de ces trente années de transformation, mais sous un angle différent (quoique intimement relié) : celui des « exclus externes », les immigrés potentiels. Il note que « les frontières entre Nous et Eux sont redessinées de façon plus rigide » que jamais ^[45]. À la suite d'Andreas et de Snyder ^[46], Hedetoft suggère que, devenues plus sélectives et de formes plus diverses, les frontières se sont transformées en ce que l'on pourrait appeler des « membranes asymétriques » : elles permettent de sortir, mais « protègent contre l'entrée indésirable d'unités venant de l'autre côté ». Dans ce but, des avant-postes éloignés, comme les contrôles dans les ports, ou les aéroports, d'autres pays de départ, ont été ajoutés aux *checkpoints* classiques le long des limites territoriales :

[...] le renforcement des mesures de contrôle aux frontières externes, mais également un régime plus strict de délivrance des visas dans les pays d'émigration du « Sud » [...]. Les frontières se sont diversifiées, tout comme le contrôle aux frontières, qui ne se borne plus aux emplacements conventionnels [...] mais gagne les aéroports, les ambassades et les consulats, les centres d'asile et l'espace virtuel sous la forme d'une collaboration accrue entre les autorités et la police de l'immigration dans différents pays.

Comme pour donner aussitôt raison à la thèse de Hedetoft, le Premier ministre britannique a rencontré Ruud Lubbers, haut commissaire des Nations unies pour les réfugiés, afin de lui suggérer de créer pour les futurs demandeurs d'asile des « havres de sécurité » *près de chez eux*, c'est-à-dire à bonne distance de la Grande-Bretagne et des autres pays riches qui étaient tout récemment encore leur destination naturelle. Dans la novlangue typique de l'ère postérieure à la Grande Transformation, le ministre de l'intérieur David Blunkett a déclaré que l'entretien avait porté sur « les nouveaux défis que posent aux pays développés ceux qui utilisent le système du droit d'asile comme voie d'accès à l'Occident » (en usant de la même novlangue, on pourrait se plaindre du défi que lancent aux gens établis les marins naufragés qui ont utilisé le système de sauvetage comme voie d'accès à la terre ferme).

Pour le moment, l'Europe et ses avant-postes outre-mer, comme les États-Unis ou l'Australie, semblent chercher une réponse à leurs problèmes habituels par le biais de mesures inhabituelles qui n'ont presque jamais été prises dans l'histoire européenne : des mesures tournées vers l'intérieur plutôt que vers l'extérieur, centripètes plutôt que centrifuges, implosives plutôt qu'explosives, comme le retranchement, le repli sur soi, la construction de clôtures surmontées d'un réseau d'appareils à infrarouges et de caméras de télévision en circuit fermé, le renforcement des gardes-frontières et des équipes affectées au contrôle de l'immigration, le resserrement des lois sur l'immigration et la naturalisation, le maintien des réfugiés dans des camps surveillés et isolés joint au refoulement de leurs émules bien avant qu'ils atteignent les frontières et puissent solliciter le statut de réfugié ou de demandeur d'asile. Bref, rendre le domaine hermétique aux foules qui frappent à la porte, sans rien faire pour réduire cette pression en en supprimant les causes.

Naomi Klein a remarqué une tendance toujours plus forte et de plus en plus répandue (inaugurée par l'Union européenne mais rapidement adoptée par les États-Unis) : la « place forte régionale à plusieurs niveaux ».

Un continent forteresse est un bloc de nations qui unissent leurs forces pour obtenir des autres pays des conditions commerciales favorables, tout en patrouillant leurs frontières extérieures communes pour empêcher les ressortissants de ces pays de pénétrer. Mais, si un continent veut réellement devenir une forteresse, il doit aussi inviter un ou deux pays pauvres à l'intérieur de ses murailles, parce qu'il faut que quelqu'un fasse les travaux salissants et pénibles ^[47].

L'ALENA, le marché interne des États-Unis élargi pour inclure le Canada et le Mexique (« après le pétrole, souligne Naomi Klein, la main-d'œuvre immigrée est le carburant qui fait marcher l'économie du Sud-Ouest » des États-Unis), a été complété en juillet 2001 par le « plan Sur », selon lequel le gouvernement mexicain prenait la responsabilité de surveiller sa frontière sud et de mettre un terme à l'afflux de déchets humains appauvris qui déferlent sur les États-Unis en provenance d'Amérique latine. Depuis, des centaines de milliers de migrants ont été arrêtés, incarcérés et déportés par la police mexicaine avant d'atteindre les frontières des États-Unis. Quant à la forteresse Europe, Naomi Klein suggère que « la Pologne, la Bulgarie, la Hongrie et la République tchèque sont les serfs postmodernes, qui fournissent les usines à bas salaires où l'on fabrique des vêtements, de l'électronique et des voitures pour 20 à 25 % du coût auquel on les fabrique en Europe occidentale ». À l'intérieur des continents forteresses, une « nouvelle hiérarchie sociale » a été mise en place pour tenter de parvenir à la quadrature du cercle, pour trouver un équilibre entre des postulats contradictoires mais essentiels : des frontières imperméables, mais faciles d'accès pour la

main-d'œuvre peu chère, docile et prête à accepter tout ce qu'on lui propose ; libre-échange, mais incitation à l'hostilité envers les immigrés, cette paille à laquelle les gouvernements chargés de la souveraineté des États-nations s'accrochent pour tâcher de sauver leur légitimité en pleine déroute. « Comment rester ouverts aux entreprises et fermés aux individus ? », demande Klein. « Facile. D'abord, on élargit le périmètre. Ensuite, on verrouille les portes. »

Les fonds que l'Union européenne a bien volontiers accordés aux pays du centre et de l'est de l'Europe avant même qu'ils ne deviennent membres de l'Union devaient financer une technologie de pointe visant à rendre imperméables leurs frontières orientales, qui deviendraient bientôt les frontières orientales de la « forteresse Europe »...

Les deux tendances signalées ici ne sont peut-être que deux manifestations de la même obsession sécuritaire ; peut-être peuvent-elles toutes deux s'expliquer par le nouvel équilibre entre les tendances inclusives et exclusives toujours présentes ; ou peut-être s'agit-il de phénomènes sans lien entre eux, chacun soumis à sa propre logique. On peut cependant prouver que, indépendamment de leurs causes immédiates, ces deux tendances ont la même racine : *la propagation mondiale du mode de vie moderne, qui a désormais atteint les ultimes confins de la planète*, supprimant la division entre « centre » et « périphérie » ou, plus exactement, entre des formes de vie « modernes » (« développées ») et « prémodernes » (« sous-développées » ou « arriérées »), division qui a accompagné l'essentiel de l'histoire moderne, alors que la révision des modèles admis se bornait à une partie du monde relativement étroite mais en constante expansion. Tant que ce secteur est resté relativement limité, il a pu exploiter le différentiel de pouvoir comme valve de sécurité pour se protéger de la surchauffe et le reste de la planète comme dépotoir pour les déchets toxiques de sa propre modernisation continue.

Pourtant, la planète est aujourd'hui pleine ; cela signifie notamment que des processus typiquement modernes, comme l'instauration de l'ordre et du progrès économique, se déroulent partout, et donc que le « déchet humain » est produit partout en quantité toujours croissante. Cette fois, néanmoins, les sites « naturels » adaptés au stockage et au recyclage potentiel sont absents. Le processus pressenti il y a un siècle par Rosa Luxemburg (bien qu'elle l'ait décrit termes économiques plus qu'explicitement sociaux) atteint sa dernière limite.

L'État, la démocratie et la gestion des peurs

C'est surtout en Europe et dans ses anciens territoires –ramifications d'outre-mer, branches et sédimentations, ainsi que dans quelques autres « pays développés » dotés d'une connexion européenne de type « affinité élective » –, que les craintes ambiantes et les obsessions sécuritaires ont connu l'évolution la plus spectaculaire ces dernières années.

Quand on l'étudie indépendamment d'autres ruptures cruciales qui se sont produites au cours de ces mêmes « dernières années », ce phénomène paraît mystérieux. Après tout, comme le signale à juste titre Robert Castel dans son analyse incisive des angoisses actuelles alimentées par l'insécurité, « nous vivons sans doute – du moins dans les pays développés – dans des sociétés parmi les plus sûres qui aient jamais existé^[48] ». Pourtant, contrairement aux « preuves objectives », c'est précisément « nous », les plus gâtés, les plus dorlotés de tous les peuples, qui nous sentons menacés, craintifs et tremblants, plus enclins à la panique et plus soucieux de tout ce qui a rapport à la sécurité et à l'assurance que la plupart des autres sociétés connues.

Sigmund Freud s'est penché sur l'énigme des craintes apparemment infondées et a suggéré que la clef se trouvait dans l'aplomb avec lequel la psyché humaine brave l'austère « logique des faits ». La souffrance humaine (et donc la peur de souffrir, qui est peut-être l'une des plus fâcheuses formes de souffrance) a pour origine « la surpuissance de la nature, la caducité de notre propre corps et la déficience des dispositifs qui règlent les relations des hommes entre eux dans la famille, l'État et la société ».

En ce qui concerne les deux premières causes citées par Freud, nous arrivons d'une manière ou d'une autre à accepter les limites de notre action : nous savons que nous ne maîtriserons jamais totalement la nature et que nous ne rendrons pas notre corps immortel ou insensible à l'impitoyable passage du temps ; dans ce domaine, du moins, nous sommes donc prêts à nous contenter du « second choix ». La conscience de nos limites peut s'avérer déprimante et handicapante, mais aussi stimulante et dynamisante : à défaut de pouvoir supprimer *toute* la souffrance, si nous pouvons en supprimer *une partie* et en atténuer *une autre partie*, cela vaut la peine d'essayer et de réessayer. Nous essayons donc autant que possible et nos essais successifs consomment une bonne part de notre énergie et de notre attention, ne laissant que peu de place à la méditation morose et à la crainte que certaines améliorations souhaitables restent à jamais inaccessibles, ce qui signifierait que nos tentatives nous font perdre un temps précieux.

Il en va bien différemment du troisième type de souffrance : la misère dont l'origine est authentiquement ou hypothétiquement *sociale*. *Tout* ce qui est fait par des humains peut être refait *par des humains*. En conséquence, nous n'acceptons aucune limite à la recreation de la réalité; nous rejetons l'idée qu'une limite à notre inventivité puisse être prédéfinie et fixée une fois pour toutes, limite infranchissable malgré toute notre volonté : « Nous ne pouvons discerner pourquoi les dispositifs créés par nous-mêmes ne devraient pas être [...] une protection et un bienfait pour nous tous^[49]. » Chaque exemple de malheur socialement déterminé est donc un défi, un sujet d'indignation et un appel aux armes. Si la « protection réellement disponible » et les avantages dont nous jouissons n'atteignent pas l'idéal, si les relations ne sont toujours pas à notre goût, si les règles ne sont pas ce qu'elles devraient – et,

croyons-nous, pourraient – être, nous avons tendance à supposer un manque répréhensible de bonne volonté, mais nous supposons le plus souvent l'existence de machinations hostiles, de complots, de conspirations, d'intentions criminelles, d'un ennemi à nos portes ou sous notre lit, d'un coupable dont le nom et l'adresse restent à révéler et qu'il faudra livrer à la justice. Une préméditation malfaisante, en somme.

Robert Castel aboutit à une conclusion semblable, après avoir démontré que l'insécurité moderne ne dérive pas d'une *pénurie* de protection, mais plutôt de son envers, de son « ombre portée » dans un univers social qui « s'est organisé autour d'une quête sans fin de protections ou d'une recherche éperdue de sécurité »^[50]. L'expérience poignante et incurable de l'insécurité est un effet annexe de la conviction selon laquelle, en mobilisant les bonnes compétences et en produisant l'effort adéquat, *on peut parvenir à la sécurité totale* (« c'est possible », « nous pouvons le faire »). S'il apparaît donc que cela n'a pas été fait, l'échec ne peut s'expliquer que par un acte malveillant. Il doit y avoir un méchant dans l'histoire.

On peut dire que la version moderne de l'insécurité est caractérisée par la peur de la malveillance *humaine*. Elle repose sur la méfiance envers les autres hommes, envers leurs intentions, sur un refus de croire en la constance et en la solidité des rapports humains et dérive en dernière analyse de notre incapacité et / ou de notre réticence à rendre ces rapports durables et fiables.

Castel rend l'individualisation moderne responsable de cette situation ; il suggère que, en remplaçant les communautés et les corporations étroitement soudées qui définissaient jadis les règles de protection et veillaient à leur application, la société moderne s'est enfoncée dans les sables mouvants de la contingence. Dans une telle société, les sentiments d'insécurité existentielle et les peurs diffuses sont inévitablement endémiques.

Comme dans beaucoup d'autres transformations modernes, l'Europe a joué un rôle pionnier. Elle fut aussi la première à rencontrer le phénomène des conséquences imprévues, et généralement malsaines, du changement. Le sentiment d'insécurité ne serait pas né sans l'apparition simultanée de deux ruptures en Europe, qui ne gagnèrent le reste de la planète que plus tard et à des vitesses variables. D'abord, pour reprendre la terminologie de Castel, la « survalorisation »^[51] des individus libérés des contraintes imposées par un réseau dense de liens sociaux. Une seconde rupture suivit toutefois de près : la fragilité, la vulnérabilité sans précédent de ces individus dépouillés de la protection jadis offerte de façon très naturelle.

Avec la première rupture, les individus virent s'ouvrir à eux la perspective séduisante de vastes étendues où les arts, récemment découverts, de l'autoconstitution et de l'auto-amélioration pouvaient être expérimentés et pratiqués. Mais la seconde rupture empêcha la plupart d'entre eux de pénétrer sur ce territoire attirant. Être un individu *de jure*, en vertu de la loi ou grâce au sel de la culpabilité frotté dans la plaie laissée par l'impuissance d'origine sociale, ne garantissait nullement l'individualité *de facto*, et beaucoup n'avaient pas les moyens de déployer les droits sous-entendus par l'un dans leur lutte pour conquérir l'autre^[52]. *La peur de l'inadéquation* est le nom du malaise qui en résulte. Pour beaucoup d'« individus par décret », sinon pour tous, l'inadéquation était la sombre réalité, et non un sinistre présage, mais la *peur* de l'inadéquation devint un mal universel, ou quasi universel. Que la réalité de l'inadéquation ait été déjà vécue ou heureusement tenue à distance, le *spectre* de l'inadéquation devait hanter l'ensemble de la société à toute heure.

D'emblée, l'État moderne fut donc confronté à la tâche intimidante de *gérer la peur*. Il fallait tisser un réseau de protection à partir de rien pour remplacer celui qu'avait déchiré la révolution moderne, et continuer à le réparer à mesure que la modernisation continue promue par cet État l'usait en l'étirant au-delà de sa capacité. Contrairement à une opinion répandue, c'est la *protection* (l'assurance collective contre le malheur individuel) plutôt que la *redistribution des richesses* qui se trouvait au cœur de cet « État social » auquel menait inébranlablement le développement de l'État moderne. Pour les personnes dépourvues de capital économique, culturel ou social (dépourvues de tout sauf de leur capacité à travailler, que chacune ne pouvait déployer individuellement), « les protections sont collectives ou elles ne sont pas ^[53] ».

Contrairement aux réseaux protecteurs du passé prémoderne, les réseaux conçus et administrés par l'État furent soit le résultat d'une élaboration délibérée, soit le fruit de l'évolution d'autres tentatives à grande échelle, typiques de la modernité dans sa phase « solide ». Dans la première catégorie figurent les institutions de l'État-providence et ses revenus de redistribution, les services médicaux dirigés ou soutenus par l'État, l'enseignement et le logement, ainsi que la législation sur le travail en usine, qui énonçaient les droits et devoirs mutuels des partenaires liés par contrat, et protégeaient le bien-être des employés. Dans la seconde catégorie se range la solidarité syndicale et professionnelle qui prit racine et s'épanouit « naturellement » dans l'environnement relativement stable de l'usine « fordiste », parfait exemple de ce cadre moderne solide dans lequel se fixèrent la plupart des individus « dépourvus de tout autre capital ».

Les rapports entre capital et travail dans l'usine « fordiste » étaient caractérisés par des obligations réciproques à long terme qui rendaient les deux camps adverses dépendants l'un de l'autre, mais leur permettaient en même temps de préparer l'avenir, de le maîtriser et d'y investir. C'était pour cette raison un lieu de tensions aiguës, qui explosaient parfois en hostilité déclarée (quand la perspective de cette dépendance mutuelle sur le long terme faisait apparaître l'affrontement direct comme un investissement raisonnable, comme un sacrifice judicieux) ; cependant, même lorsque cette violence restait cachée, les rancœurs s'envenimaient. L'usine « fordiste » était pourtant aussi un abri sûr, favorisant la confiance en l'avenir et donc la négociation, le compromis et la recherche d'un mode consensuel de cohabitation. Avec ses carrières clairement définies, sa routine lassante mais rassurante, la lenteur du changement dans la composition des équipes, l'utilité durable des talents acquis, qui conférait une grande valeur à l'expérience professionnelle accumulée, il était possible de tenir à distance les errances du marché du travail, l'incertitude pouvait être estompée, sinon éliminée, et les craintes reléguées dans le domaine marginal des « coups du destin » et des « accidents fatals », au lieu de saturer le quotidien. Surtout, les nombreux individus dépourvus de tout capital (à part leur capacité à travailler pour d'autres) pouvaient compter sur la collectivité. La solidarité faisait de leur capacité à travailler un capital de substitution, dont on espérait, non sans raison, qu'il contrebalancerait le pouvoir combiné de l'ensemble des types de capital.

Peu après que « l'État-providence » eut été instauré par une nouvelle législation votée au Parlement dans la Grande-Bretagne d'après-guerre, T. H. Marshall tenta de reconstituer la logique qui avait guidé le long cheminement des droits individuels ^[54]. Selon lui, ce processus

avait commencé par un rêve de sécurité personnelle, suivi d'un long combat contre l'autorité arbitraire des princes et des rois. Les monarques avaient le droit divin de promulguer et de révoquer les lois comme bon leur semblait, et donc de suivre leurs propres caprices, ce qui signifiait que leurs sujets vivaient à la merci d'une bienveillance royale assez semblable aux hasards du destin, une existence d'incertitude continue et incurable, liée aux fluctuations mystérieuses des faveurs du souverain. Il était difficile de s'insinuer dans les bonnes grâces du roi ou de la reine, et plus difficile encore de se les conserver définitivement. Cette incertitude entraînait chez les individus une conscience humiliante de leur propre impuissance, insurmontable tant que l'on ne rendrait pas la conduite des souverains prévisible en les soumettant à des lois qu'ils n'auraient pas eux-mêmes le droit de modifier ou de suspendre sans le consentement des sujets concernés. Autrement dit, la sécurité personnelle ne pouvait être atteinte que par l'introduction de règles liant *tous* les joueurs. L'universalité des règles ne rendrait pas tout le monde gagnant ; de même qu'auparavant, il y aurait des joueurs chanceux et malchanceux, des gagnants et des perdants. Mais, au moins, les règles du jeu seraient explicites, il serait possible de les apprendre et elles ne seraient pas modifiées au cours de la partie. Et les gagnants n'auraient pas à craindre l'ire du roi, parce que les fruits de leur victoire leur appartiendraient pour toujours, comme leur propriété inaliénable.

On peut dire que la lutte pour les droits personnels fut animée par le désir de ceux qui étaient déjà chanceux ou qui espéraient gagner la fois suivante afin de conserver les dons de leur bonne fortune sans avoir besoin d'efforts coûteux, pénibles et jamais définitifs pour se concilier les bonnes grâces du souverain.

D'après Marshall, l'exigence de droits *politiques*, qui permettraient de jouer un rôle substantiel dans l'élaboration des lois, forma logiquement la deuxième étape visant à défendre les droits *personnels* enfin concédés ; mais, de ce qui vient d'être exposé, on peut conclure que ces deux séries de droits, personnels et politiques, ne pouvaient être revendiqués, obtenus et garantis *qu'ensemble* ; ils n'auraient guère pu être exercés séparément. Il semble y avoir entre eux une dépendance circulaire, du type « l'œuf et la poule ». La sécurité des personnes et de leurs biens est une condition indispensable afin de pouvoir lutter efficacement pour le droit à la participation politique, mais elle n'est pas envisageable tant que l'élaboration des lois nécessaires n'a pas été confiée à leurs bénéficiaires.

Nul ne peut être sûr de ses droits politiques à moins d'être en mesure de les exercer en participant au processus législatif, mais cette participation reste compromise tant que les atouts individuels, économiques et sociaux, protégés par les droits personnels ne sont pas assez substantiels pour que les pouvoirs en place les prennent en considération. Il était déjà évident chez T. H. Marshall – mais Paolo Flores d'Arcais devait le réaffirmer à la lumière des dernières tendances politiques – que « la pauvreté (ancienne et nouvelle) engendre désespoir et soumission, conduit à consacrer toute son énergie à la lutte pour la survie, et met la volonté à la merci des promesses vides et de la tromperie insidieuse^[55] ».

L'entrelacement des droits personnels et politiques est réservé aux puissants, aux riches et non aux pauvres, à « ceux qui *jouissent déjà de la sécurité* pourvu qu'on les laisse en paix » et non à « ceux qui ont besoin d'assistance externe pour *accéder à la sécurité* ». Le droit de vote – et donc indirectement, au moins en théorie, le droit d'influencer la composition du

gouvernement et les lois qui lient les gouvernés – ne peut réellement être exercé que par ceux « qui possèdent des ressources économiques et culturelles suffisantes » pour être « à l'abri de la servitude volontaire ou involontaire qui coupe à la racine toute possibilité de faire un choix autonome (et/ou de déléguer ce choix à autrui) ».

Rien d'étonnant à ce que les partisans de la solution électorale comme seul moyen de garantir les droits personnels par l'exercice des droits politiques aient longtemps « voulu limiter le suffrage en fonction de la fortune et de l'instruction ». Il semblait à l'époque évident que la « pleine liberté » (c'est-à-dire le droit de participer au processus législatif) était l'apanage de ceux qui possédaient la pleine « liberté de leur personne^[56] », ceux dont la liberté personnelle n'était pas tronquée par les seigneurs du château ou par les employeurs dont ils dépendaient pour leur subsistance. Après l'invention et l'acceptation enthousiaste ou résignée du projet de représentation politique, l'extension du suffrage à d'autres que les « possédants » rencontra encore pendant plus d'un siècle une opposition farouche. La perspective d'une telle extension était considérée, non sans raison, comme une attaque contre la démocratie plutôt que comme son triomphe (cette résistance reposait sans doute sur le présupposé tacite que les « démunis » n'utiliseraient pas la participation politique pour défendre la sécurité des biens et du statut social, droits personnels qui ne les préoccupaient guère).

En suivant la séquence historico-logique de Marshall, on peut dire que, jusqu'à l'étape des droits politiques incluse, la démocratie reste une aventure sélective et strictement limitée ; que le *demos* (peuple) censé détenir le *kratos* (pouvoir) de créer et de modifier les lois se réduit alors à quelques privilégiés et exclut, non seulement dans la pratique mais aussi dans la lettre de la loi, une large majorité d'individus que les lois du pays devaient lier.

Comme John R. Searle nous l'a récemment rappelé, la liste des droits « reçus de Dieu », c'est-à-dire inaliénables, dressée par les Pères fondateurs de la démocratie américaine « n'incluait pas l'égalité des droits pour les femmes, pas même le droit de voter ou de posséder des biens, ni l'abolition de l'esclavage^[57] ». Et Searle ne considère pas cet aspect de la démocratie – le fait qu'elle soit un privilège à accorder avec prudence et parcimonie – comme temporaire, transitoire et depuis longtemps abandonné. Par exemple, « il y aura toujours des opinions jugées révoltantes par beaucoup de gens, et même par la majorité ». Il y a donc peu de chances de voir accorder la pleine et universelle liberté d'expression que les droits politiques sont censés garantir à tous les citoyens. Mais l'on pourrait ajouter une nuance encore plus fondamentale : si les droits politiques peuvent servir à consolider les libertés personnelles reposant sur le pouvoir économique, ils ne garantiront guère de libertés personnelles aux *dépossédés*, qui n'ont aucun accès aux ressources sans lesquelles la liberté personnelle ne peut être ni conquise ni exercée.

On trouve ici une sorte de cercle vicieux : beaucoup de gens n'ont que peu de biens dignes d'être défendus vaillamment et aux yeux des nantis, il n'est donc pas nécessaire de leur accorder les droits politiques permettant de défendre la propriété. Mais, puisque ces individus ne sont pas admis au sein de l'électorat (tout au long de l'histoire de la démocratie moderne, des forces puissantes ont lutté pour rendre cette exclusion définitive), ils n'auront guère de chances d'acquérir les ressources matérielles et culturelles qui les rendraient dignes de droits politiques. Laissée à sa propre logique de développement, la « démocratie » pourrait rester

très élitiste, non seulement en pratique mais aussi de façon officielle et explicite. Comme Paolo Flores d'Arcais le remarque justement, il existait pourtant deux manières de résoudre ce problème, et non une seule : « soit en limitant le suffrage à ceux qui possédaient déjà ces ressources, soit en “révolutionnant” peu à peu la société afin de transformer ces privilèges (richesse et culture) en droits garantis pour tous ».

C'est la seconde solution qui inspira le projet d'État-providence de Beveridge, incarnation la plus complète de l'idée de droits *sociaux* formulée par T. H. Marshall, troisième série de droits sans lesquels le projet démocratique ne saurait parvenir à son terme. Plus d'un demi-siècle après Beveridge, Flores d'Arcais résume ainsi : « Un vigoureux programme d'assistance devrait être partie intégrante, jouissant d'une protection *constitutionnelle*, de tout projet démocratique. » Sans droits politiques, les hommes ne peuvent être sûrs de leurs droits personnels, mais, sans droits *sociaux*, les droits *politiques* resteront un rêve inaccessible, une fiction inutile ou une plaisanterie cruelle pour beaucoup de ceux à qui ils sont accordés par la lettre de la loi. Si les droits sociaux ne sont pas assurés, les pauvres et les inactifs ne peuvent plus exercer leurs droits politiques. Les pauvres se verront accorder uniquement ce que le gouvernement juge nécessaire de concéder et ce qui paraît acceptable à ceux qui peuvent conquérir le pouvoir grâce à leurs muscles politiques. Tant qu'ils restent sans ressources, les pauvres peuvent, au mieux, espérer être les dépositaires de transferts, et non des sujets titulaires de droits.

Beveridge avait raison de croire que sa conception d'une assurance pour tous, soutenue par la collectivité, était la conséquence inévitable de l'idée libérale et la condition indispensable d'une démocratie adulte. C'est sur le fondement d'une hypothèse semblable que Franklin Delano Roosevelt déclara la guerre à la peur.

La liberté de choix s'accompagne d'innombrables risques d'échec ; beaucoup de gens jugent ces risques insupportables, au-delà de ce qu'ils sont capables d'affronter. Pour la plupart des individus, la liberté de choix reste un fantôme insaisissable, un vain rêve, à moins que la peur de la défaite ne soit atténuée par une politique d'assurance créée au nom de la communauté, une politique sur laquelle compter en cas de malheur. Tant qu'il s'agira d'un fantôme, l'humiliation de l'impuissance s'ajoutera à la douleur du désespoir ; la faculté d'affronter les défis de la vie, mise chaque jour à l'épreuve, est, après tout, l'atelier où se forge la confiance en soi.

Sans assurance soutenue par la collectivité, les pauvres et les inactifs (et, plus généralement, les faibles qui vivent au bord de l'exclusion) ne sont pas encouragés à s'intéresser à la politique, et encore moins à participer au jeu démocratique des élections. Aucun salut n'est à attendre de la part d'un État politique qui n'est pas, et refuse de devenir, aussi un État social. Sans droits sociaux pour tous, bon nombre d'individus (toujours davantage) trouveront leurs droits politiques inutiles et indignes de leur attention. Si les droits politiques sont nécessaires pour mettre en place les droits sociaux, les droits *sociaux* sont indispensables pour maintenir les droits *politiques* en action. Ces deux types de droits ont besoin l'un de l'autre pour survivre ; cette survie ne peut être que leur réussite *conjointe*.

L'histoire montre que, à chaque extension du suffrage, les sociétés ont fait un pas en avant dans le sens d'un État social « complet », même si l'on ne se représentait pas *a priori* cette destination finale, même s'il fallut beaucoup d'années et plusieurs lois parlementaires très contestées et toujours plus ambitieuses pour que ses contours deviennent visibles. À mesure

que de nouvelles catégories de population ont reçu le droit de vote, l'« électeur moyen » que les partis politiques doivent chercher à satisfaire s'est peu à peu retrouvé situé dans les parties les plus démunies du spectre social. Un tournant décisif finit par se produire, inévitable mais plutôt inattendu, lorsque fut franchie la ligne séparant ceux qui exigeaient des droits politiques pour s'assurer que les droits personnels dont ils *jouissaient déjà* ne seraient ni retirés ni réduits et ceux qui avaient besoin de droits politiques afin de *conquérir* des droits personnels et pour qui les droits *personnels* (ou même *politiques*) n'auraient servi à rien sans droits *sociaux*.

C'est à ce moment-là que le jeu politique connut un changement radical. Alors qu'elle tâchait auparavant d'*ajuster* les institutions et les procédures à une réalité sociale préexistante, la démocratie moderne se mit à employer les institutions et les procédures pour *réformer* la réalité sociale. Il s'agissait non plus de *préserver* l'équilibre des forces sociales, mais de le *modifier*. Paradoxalement, il fallut renverser l'ordre suivi jusque-là : cette mission nouvelle, et jamais abordée, consistait à utiliser les droits politiques pour *créer* et garantir les droits personnels au lieu de simplement les *confirmer* et les raffermir. Au lieu de se former dans une « société civile » déjà constituée qui cherchait un bouclier politique, le corps politique sous sa nouvelle forme d'« État social » avait à poser les fondations de la société civile, ou à les étendre pour accueillir des pans de la société encore manquants.

Les peurs spécifiquement modernes naquirent au cours de la première fournée de dérégulation / individualisation, lorsque furent relâchés ou brisés les liens humains de parenté et de voisinage resserrés par les nœuds de la communauté ou de la corporation, apparemment éternels ou du moins survivant depuis des temps immémoriaux. Sous l'effet du mode de gestion de la peur par la modernité solide, aux liens « naturels », irréparablement endommagés, eurent tendance à se substituer leurs équivalents artificiels sous la forme d'associations, de syndicats et de collectivités à temps partiel mais quasi permanentes, unifiées par des intérêts partagés et par une routine quotidienne ; la *solidarité* allait succéder à l'*appartenance* comme principal bouclier opposé à un destin de plus en plus hasardeux.

L'érosion de la solidarité mit un terme à ce mode de gestion de la peur. Il était temps d'assouplir, de démanteler ou d'anéantir les protections modernes, artificielles, administratives. L'Europe, la première à subir les bouleversements de la modernité, la première à parcourir toute la gamme de ses séquelles, traverse aujourd'hui, comme les États-Unis, la seconde phase de la dérégulation / individualisation. Cette fois, pourtant, ce n'est pas par choix, mais sous la pression de forces planétaires qu'elle ne contrôle plus ni ne peut espérer maîtriser.

Cette seconde dérégulation n'a cependant pas débouché sur de nouvelles formes sociétales de gestion de la peur ; la tâche consistant à affronter les craintes émanant de nouvelles incertitudes a été, comme les craintes elles-mêmes, dérégulée et « externalisée », c'est-à-dire confiée aux initiatives et aux efforts locaux, et en grande partie privatisée, transférée dans la sphère de la « politique de la vie », c'est-à-dire abandonnée aux bons soins, à l'ingéniosité et à la ruse des individus, ainsi qu'aux marchés, qui résistent violemment à toute forme d'intervention commune (politique) et surtout à toute tentative de contrôle.

Lorsque la concurrence remplace la solidarité, les individus ne peuvent plus compter que sur leurs propres ressources, tragiquement insuffisantes et évidemment inadaptées. L'usure et la décomposition des liens collectifs a fait d'eux, sans solliciter leur consentement, des

individus *de jure*, même si la vie leur apprend que pratiquement tout, dans la situation actuelle, milite contre leur passage au statut supposé d'individus *de facto*. Entre la totalité des matériaux, outils et compétences que la majorité des individus peut raisonnablement espérer se procurer, d'une part, et la quantité et la qualité des ressources dont chacun aurait besoin pour se libérer de la peur, pour parvenir à une sécurité artisanale mais fiable, d'autre part, s'étend un gouffre – toujours plus – béant.

Robert Castel signale le retour des *classes dangereuses*^[58]. Commençons par noter que la ressemblance n'est au mieux que partielle entre leur première et leur seconde apparition.

À l'origine, les « classes dangereuses » se composaient du surplus de population, temporairement exclu et pas encore réintégré, que le progrès économique accéléré avait privé de « fonction utile », tandis que la pulvérisation accélérée des réseaux de liens l'avait dépouillé de toute protection ; on espérait cependant qu'avec le temps ces individus seraient réintégrés, que leur animosité se dissiperait et qu'ils retrouveraient leur intérêt pour l'« ordre social ». Les nouvelles « classes dangereuses », en revanche, sont reconnues comme *inaptes* à la réintégration et déclarées inassimilables, puisqu'on ne peut imaginer pour elles aucune fonction utile à accomplir après la « réhabilitation ». Ces individus sont de trop, ils sont *superflus*. Ce sont des exclus *permanents*, offrant l'un des rares exemples de permanence que la modernité liquide non seulement autorise, mais favorise activement. Au lieu d'être perçue comme le résultat d'une malchance momentanée et surmontable, l'exclusion paraît aujourd'hui définitive. De plus en plus souvent, elle tend à ressembler à une rue à sens unique et à être perçue comme telle. Une fois brûlés, les ponts ont peu de chances d'être reconstruits. C'est l'irrévocabilité de leur éviction et le faible espoir de faire appel du verdict qui transforment les exclus d'aujourd'hui en « classes dangereuses ».

L'irrévocabilité de l'exclusion est une conséquence directe quoique imprévue de la décomposition de l'État social en tant que réseau d'institutions établies, mais peut-être surtout en tant qu'idéal et projet à l'aune duquel les réalités sont jugées et les actions impulsées. La dégradation de cet idéal et le déclin de ce projet laissent présager la disparition des occasions de rédemption, le retrait du droit d'appel et, donc, un amenuisement de l'espoir et de la volonté de résister. Au lieu de constituer un mal temporaire susceptible de guérison, être « sans emploi » (expression qui suppose un écart par rapport à la norme qui consiste à « avoir un emploi ») revient de plus en plus à être « superflu », rejeté, condamné comme inutile, inemployable et voué à rester « économiquement *inactif* ». Être sans emploi, c'est être jetable, peut-être déjà jeté une fois pour toutes, mis au rebut de ce « progrès économique » qui, en dernière analyse, se réduit à faire le même travail et à obtenir les mêmes résultats économiques, mais avec une main-d'œuvre et des frais moindres qu'auparavant.

Seule une ligne très mince sépare aujourd'hui les chômeurs, et surtout les chômeurs de longue durée, de la chute dans le trou noir de la « sous-classe » : des hommes et des femmes qui n'ont leur place dans aucune catégorie sociale reconnue, des individus laissés en dehors des classes et n'accomplissant aucune des fonctions approuvées, utiles et indispensables qu'accomplissent les membres « normaux » de la société ; des gens qui n'ajoutent rien à la vie de la société, sauf ce dont la société pourrait bien se passer et dont elle gagnerait à se débarrasser.

Tout aussi ténue est la ligne séparant les « superflus » des criminels : la « sous-classe » et les « criminels » ne sont que deux sous-groupes au sein de la catégorie des éléments exclus, « socialement inadaptés » ou même « antisociaux », sous-groupes qui diffèrent plus par la classification officielle et le traitement qu'ils reçoivent que par leur propre conduite. Comme les chômeurs, les criminels (c'est-à-dire ceux qui sont emprisonnés, inculpés et en attente de procès, sous surveillance policière, ou simplement inscrits sur les registres de la police) ne sont plus considérés comme temporairement évincés de la vie sociale normale et destinés à être « rééduqués », « réhabilités » et « rendus à la communauté » à la première occasion, mais comme durablement marginalisés, incapables de « recyclage social » et voués à l'enfermement loin de la communauté des honnêtes gens afin d'être mis dans l'incapacité de nuire.

Si proches, si distants

Les zones habitées sont décrites comme « urbaines » et baptisées du nom de « villes » lorsqu'elles se caractérisent par une densité de population, d'interaction et de communication relativement élevée. Aujourd'hui, c'est aussi là que l'on rencontre, sous une forme hautement condensée et donc particulièrement tangible, les insécurités conçues en société. C'est aussi dans les zones dites « urbaines » que la forte densité d'interaction humaine coïncide avec une tendance de la crainte née de l'insécurité à trouver des objets sur lesquels se décharger, même si cette tendance n'a pas toujours été propre à ces zones.

Comme le souligne Nan Ellin, l'un des plus remarquables analystes des tendances urbaines contemporaines, la protection contre le danger fut l'« une des principales incitations à construire des villes dont les limites étaient souvent définies par de vastes murailles ou clôtures, depuis les villages de la Mésopotamie antique jusqu'aux camps des Indiens d'Amérique en passant par les cités médiévales^[59] ». Les remparts, douves et palissades marquaient la limite entre « nous » et « eux », entre l'ordre et la sauvagerie, entre la paix et la guerre :

les ennemis étaient ceux qui, laissés de l'autre côté de la clôture, n'avaient pas le droit d'y pénétrer. « Après avoir d'abord été un lieu relativement sûr », la ville est devenue associée, au cours du dernier siècle, « plus au danger qu'à la sécurité ».

Par un curieux renversement de leur rôle historique et au mépris des intentions initiales des bâtisseurs et des planificateurs, nos villes sont aujourd'hui en train de perdre leur rôle de protection contre le danger pour devenir la principale source de danger. Diken et Laustsen vont jusqu'à suggérer que l'antique « lien entre civilisation et barbarie est renversé. La vie en ville se transforme en un état de nature caractérisé par le règne de la terreur, accompagné par la crainte omniprésente^[60] ».

On peut dire que presque toutes les sources de danger se sont désormais installées dans les zones urbaines. Les amis, mais aussi les ennemis, et surtout les *inconnus* mystérieux et insaisissables qui oscillent entre ces deux extrêmes, se côtoient à présent dans les rues des villes. La guerre contre l'insécurité, en particulier contre les dangers qui menacent la sécurité personnelle, se déroule maintenant à *l'intérieur* de la ville ; c'est dans la ville que sont définis les champs de bataille, que sont dessinées les lignes de front. Les tranchées fortifiées (abords infranchissables) et les bunkers (bâtiments massifs étroitement gardés) qui visaient à tenir les inconnus à l'écart et à leur barrer le passage sont en train de devenir l'un des aspects les plus visibles des villes contemporaines, même s'ils prennent des formes multiples, même si leurs concepteurs font de leur mieux pour que ces constructions se fondent dans le paysage urbain, « normalisant » ainsi l'état d'urgence dans lequel vivent au quotidien les habitants des villes, obsédés par la sécurité sans jamais être sûrs d'y parvenir.

« Plus nous nous détachons de notre environnement immédiat, plus nous nous fions à la surveillance de cet environnement [...]. Dans de nombreuses zones urbaines du monde entier, les maisons existent désormais pour protéger leurs habitants, non pour intégrer les gens à leur communauté^[61]. » Séparer et tenir à distance, telle est aujourd'hui la stratégie urbaine la plus courante dans la lutte pour la survie. Aux extrémités de ce cadre se situent les

ghettos urbains, volontaires et involontaires. Les habitants sans ressources, en qui les autres habitants voient une menace potentielle pour leur sécurité, sont forcés de s'éloigner des quartiers plus agréables pour aller s'amasser dans des zones isolées semblables à des ghettos. Les habitants aisés achètent dans un quartier isolé de leur choix, une sorte de ghetto, et interdisent aux autres de s'y installer ; en outre, ils font tout ce qui est en leur pouvoir pour déconnecter leur propre univers de celui du reste des habitants de la ville. Ces ghettos volontaires ont tendance à devenir les avant-postes ou les garnisons de l'extraterritorialité.

« Tout en étendant leur espace de communication à la sphère internationale, leurs résidents détournent souvent leur foyer de la vie publique par le biais d'infrastructures de sécurité de plus en plus perfectionnées », notent Graham et Marvin^[62].

Presque toutes les villes du monde commencent à présenter des espaces et des zones puissamment connectés à d'autres espaces « valorisés » au sein du paysage urbain ou à travers des distances nationales et même internationales. En même temps, cependant, il y a souvent dans ces lieux un sentiment palpable et croissant de déconnexion locale par rapport aux lieux et aux individus physiquement proches mais socialement et économiquement lointains^[63].

Les déchets produits par la nouvelle extraterritorialité physique des espaces urbains privilégiés habités et utilisés par l'élite mondiale (« l'exil interne » que l'élite atteint, manifeste et entretient par la « connexion virtuelle ») sont les espaces déconnectés et abandonnés ; les « espaces fantômes », comme les appelle Michael Schwarzer, des lieux « où les cauchemars ont remplacé les rêves, où le danger et la violence sont plus courants qu'ailleurs^[64] ». Si les distances doivent rester infranchissables pour écarter tout danger de fuite et toute contamination de la pureté locale, une politique de tolérance zéro s'impose ; les sans-abri doivent être bannis des espaces où ils peuvent gagner leur vie, mais où ils se rendent désagréablement visibles, et transférés vers des zones hors limites où ils ne pourront faire ni l'un ni l'autre. « Vagabonds », « rôdeurs », « mendiants gênants » et autres intrus sont devenus les personnages les plus sinistres qui hantent les cauchemars de l'élite.

Manuel Castells fut le premier à le suggérer : on observe une polarisation croissante et une rupture toujours plus complète de la communication entre les univers des deux catégories entre lesquelles se partagent les habitants de la ville.

L'espace de la tranche supérieure est généralement connecté aux communications planétaires et à un vaste réseau d'échanges, ouvert aux messages et aux expériences du monde entier. À l'autre bout du spectre, des réseaux locaux segmentés, souvent ethniques, comptent sur leur identité comme ressource la plus précieuse pour défendre leurs intérêts et leur existence^[65].

Le tableau qui se dégage de cette description est celui de deux univers coupés l'un de l'autre. Seul le second est territorialement circonscrit et peut être pris dans un filet tissé de notions topographiques classiques. Ceux qui habitent le premier de ces deux univers distincts peuvent, comme les autres, « y être » physiquement mais ils ne veulent pas « en être », ni spirituellement, ni même physiquement.

Les individus de la « tranche supérieure » ne se sentent pas rattachés au lieu qu'ils habitent, puisque leurs préoccupations se trouvent ailleurs. Ils souhaitent rester seuls, donc libres de se consacrer pleinement à leurs propres passe-temps, et être assurés des services indispensables à leur confort quotidien (quelle qu'en soit la définition), mais, pour le reste, ils ne s'intéressent nullement à la ville où se situe leur habitation. La population urbaine n'est plus la source de leur richesse, elle n'est plus placée sous leur responsabilité comme c'était autrefois le cas pour l'élite urbaine, les propriétaires d'usines ou les marchands de

biens et d'idées. Les élites d'aujourd'hui sont généralement *indifférentes* aux affaires de « leur » ville, qui n'est qu'une localité parmi tant d'autres, toutes ces localités paraissant petites et insignifiantes par rapport au cyberspace qui est leur véritable demeure (bien que virtuelle). Ils n'ont pas besoin de s'intéresser à la ville, et apparemment rien ne peut les obliger à s'y intéresser s'ils décident d'être indifférents.

L'univers de la tranche « inférieure » en est l'exact contraire. Il est coupé du réseau mondial de communication auquel sont connectés les individus de la tranche « supérieure ». Ses habitants sont « condamnés à rester locaux » et l'on s'attendrait donc à ce que leur attention et leurs préoccupations, ainsi que leurs griefs et leurs aspirations, se concentrent sur les « affaires locales ». C'est à *l'intérieur* de la ville qu'ils habitent que se déroule la lutte pour la survie et pour une place convenable dans le monde, c'est là qu'ils la gagnent parfois et qu'ils la perdent le plus souvent.

Voici ce qu'écrit Teresa Caldeira au sujet de São Paulo, deuxième ville du Brésil, en pleine expansion :

São Paulo est aujourd'hui une ville de murs. Des barrières physiques ont été construites partout, autour des maisons, des immeubles, des parcs, des places, des bureaux et des écoles [...]. Une nouvelle esthétique sécuritaire gouverne tous les types de constructions et impose une nouvelle logique de surveillance et de distance [...]^[66].

Quiconque en a les moyens s'achète un logis dans une « résidence », conçue comme un ermitage situé physiquement à l'intérieur de la ville mais socialement et spirituellement à l'extérieur. « Les communautés fermées sont censées être des mondes à part. Les publicités proposent un “mode de vie total” qui constituerait une autre solution que la qualité de vie offerte par la ville et son espace public détérioré. » La caractéristique la plus saillante de la résidence est « l'isolement et l'éloignement par rapport à la ville [...]. L'isolement signifie la séparation par rapport à ceux qui sont considérés comme socialement inférieurs », et, comme l'affirment les promoteurs et les agents immobiliers, « le facteur clef pour y parvenir est la sécurité. Cela signifie des clôtures et des murs entourant la résidence, des gardes en faction vingt-quatre heures sur vingt-quatre pour contrôler les entrées, et toute une gamme de services », « pour maintenir les autres à l'extérieur ».

Comme nous le savons tous, les clôtures doivent avoir deux côtés... Les clôtures divisent un espace uniforme en un « intérieur » et un « extérieur », mais l'« intérieur » des uns est l'« extérieur » des autres. Les habitants de ces résidences se barricadent pour tenir à l'extérieur la vie tumultueuse, déconcertante et vaguement menaçante de la ville, et ils s'enferment dans une oasis de calme et de sécurité. Du même coup, ils privent les autres de tout accès aux lieux convenables et sûrs qu'ils sont prêts à défendre bec et ongles et les enferment dans ces mêmes rues sordides et sales qu'ils tentent à tout prix d'éviter. La clôture sépare le « ghetto volontaire » des puissants et les nombreux ghettos imposés aux démunis. Pour les habitants du ghetto volontaire, les autres ghettos sont des espaces où « nous ne voulons pas aller ». Pour les habitants des ghettos involontaires, la zone où ils se trouvent confinés (parce que exclus ailleurs) est l'espace dont « on ne nous permet pas de sortir ».

Je voudrais ici rappeler le point de départ de notre analyse : initialement construites pour offrir la sécurité à tous leurs habitants, les villes sont aujourd'hui plus souvent associées au danger qu'à la sécurité. Pour citer une fois de plus Nan Ellin, « le facteur peur [dans la construction et la reconstruction des villes] s'est certainement accru, comme l'indiquent la fermeture des portières de voitures et des portes de domiciles, le développement des

systèmes de sécurité, la popularité des communautés “fermées” pour tous les groupes d’âges et de revenus et la surveillance renforcée des lieux publics, sans parler des innombrables reportages sur le danger diffusés par les médias^[67] ».

Les menaces, authentiques ou présumées, contre le corps et les biens des individus se transforment rapidement en éléments décisifs chaque fois que l’on prend en compte les avantages et les inconvénients d’un lieu de vie. Ce sont également des priorités pour le marketing de l’immobilier. L’incertitude quant à l’avenir, la fragilité de la position sociale et l’insécurité existentielle, qui accompagnent constamment la vie à l’heure de la « modernité liquide » mais s’enracinent dans les lieux éloignés et échappent au contrôle individuel, tendent à se concentrer sur les cibles les plus proches et à se canaliser sous forme d’inquiétudes pour la sécurité personnelle, à leur tour condensées en élans ségrégationnistes / exclusionnistes qui mènent inexorablement aux guerres de l’espace urbain.

Comme nous l’apprend la pénétrante étude effectuée par Steven Flusty, le principal souci des urbanistes et des architectes américains est aujourd’hui de favoriser ces guerres en concevant de nouveaux moyens d’interdire l’accès des espaces sécurisés aux malfaiteurs en acte ou en puissance et de les tenir à bonne distance.^[68] Les nouveaux produits de l’urbanisme, ceux qui attirent le plus d’attention et sont les plus imités, sont des « espaces interdictionnels », « conçus pour intercepter, repousser ou filtrer les usagers éventuels ». De manière explicite, l’objectif des « espaces interdictionnels » est de diviser, de ségréguer et d’exclure, et non de créer des passerelles, des passages et des lieux de rencontre, de faciliter la communication ou de réunir les habitants de la ville.

Les inventions architecturales et urbanistiques recensées par Flusty sont les équivalents techniquement mis à jour des douves, tourelles et embrasures des remparts prémodernes ; mais, au lieu de défendre la ville et tous ses habitants contre l’ennemi extérieur, elles servent à séparer différents types de citadins – et à empêcher toute agression –, ainsi qu’à en protéger certains contre d’autres, dès lors que l’acte même d’isolement spatial leur attribue le statut d’adversaires. Parmi les divers « espaces interdictionnels » cités par Flusty figurent « l’espace glissant », « inaccessible parce que les chemins qui y mènent sont tortueux, interminables ou inexistants » ; « l’espace piquant », « difficile à occuper, protégé par des détails tels que les arroseurs fixés sur des murs et activés pour chasser les rôdeurs, ou les rebords en pente pour qu’on ne puisse s’y asseoir » ; « l’espace nerveux », « où l’on est constamment observé à cause de la surveillance active de patrouilles ou d’appareils reliés à des postes de sécurité ». Ces « espaces interdictionnels » ont un objectif unique, bien que composite : couper les enclaves extraterritoriales du territoire urbain, ériger de petites forteresses à l’intérieur desquelles les membres de l’élite mondiale supraterritoriale peuvent cultiver et goûter leur indépendance physique et spirituelle, leur isolement par rapport à la localité. Dans le paysage de la ville, les « espaces interdictionnels » sont devenus les signes de la *désintégration* de la vie locale partagée.

La nouvelle élite, dont l’orientation mondiale contredit l’implantation locale et qui n’est que faiblement attachée à son lieu d’habitation, a rompu toute relation avec la population locale ; un fossé s’est creusé entre les espaces de vie des deux groupes ainsi définis, tant du point de vue spirituel que du point de vue de la communication. Ces deux phénomènes sont probablement les deux ruptures sociales, culturelles et politiques les plus importantes qui

soient apparues lors du passage d'une modernité « solide » à une modernité « liquide ».

Il y a beaucoup de vrai, il n'y a que du vrai dans la séparation mutuelle évoquée ci-dessus. Mais ce n'est pas toute la vérité.

Parmi les éléments manquants ou sous-estimés, le principal explique (mieux que les aspects les plus connus) ce qui est peut-être la caractéristique centrale de la vie urbaine contemporaine, et la plus importante à long terme : l'étroite interaction des forces de la mondialisation avec la manière dont l'identité des sites urbains est négociée, formée et reformée.

Contrairement à ce qu'implique la sécession de la « tranche supérieure », on aurait tort de considérer que les aspects « mondial » et « local » des conditions de vie contemporaines résident dans deux espaces distincts et hermétiquement clos qui ne communiqueraient que de façon marginale et occasionnelle. Dans une étude récemment publiée, Michael Peter Smith critique la conception (formulée notamment par David Harvey et John Friedman) qui oppose « une logique dynamique des flux économiques mondiaux » à « une image statique de la culture locale », aujourd'hui « valorisée » comme « lieu de vie » de « l'être-au-monde »^[69]. Selon Smith, « loin de refléter une ontologie statique de "l'être" ou de "la communauté", les localités sont des constructions dynamiques "en train de se faire" ».

De fait, c'est seulement dans le monde éthéré de la théorie que peut être facilement tracée la ligne séparant l'espace abstrait, « quelque part dans le nulle-part », des opérateurs mondiaux et l'espace charnel, tangible, suprêmement « ici et maintenant », des locaux. Les réalités de la vie urbaine ne tolèrent pas ce genre de divisions trop nettes. Dessiner des frontières dans l'espace vécu est un sujet de contentieux, un enjeu dans la guerre menée sur divers fronts ; tout tracé d'une ligne est provisoire, menacé d'être redessiné ou effacé, et offre donc une issue naturelle à la large gamme des angoisses nées d'une vie sans sécurité. Le seul effet durable des efforts continus mais vains visant à renforcer et à stabiliser les frontières instables est le recyclage de craintes diffuses sous forme de préjugés ciblés, d'antagonismes entre groupes, de confrontations occasionnelles et d'hostilités constamment en effervescence. Par ailleurs, sur notre planète en cours de mondialisation rapide, personne ne peut affirmer être un « opérateur mondial » pur et simple. Le mieux auquel puissent prétendre les membres de l'élite influente et voyageuse, c'est une mobilité planétaire élargie.

Quand la menace devient trop présente, quand l'espace entourant son lieu de résidence devient trop risqué et trop difficile à contrôler, l'élite peut déménager, option dont ne disposent pas ses voisins (physiquement) proches. La possibilité de fuir les inconforts locaux confère à l'élite une certaine indépendance dont les autres citoyens ne peuvent que rêver, une indifférence hautaine qu'ils n'ont pas les moyens de manifester. Contrairement à ceux qui ne sont pas libres de briser leurs liens locaux, l'élite n'a guère de raisons solides de vouloir « mettre en ordre les affaires de la ville ».

Tout cela ne signifie pourtant pas que, dans sa quête « de sens et d'identité », aussi intense que celle de tout un chacun, l'élite connectée mondialement peut négliger le lieu où elle vit et travaille (même si c'est provisoirement et « jusqu'à nouvel ordre »). Comme tous les autres individus, les membres de l'élite ne peuvent s'empêcher d'appartenir au paysage urbain et leurs activités s'inscrivent, bon gré mal gré, dans la localité. En tant qu'opérateurs mondiaux, ils parcourent le cyberspace, mais, en tant qu'agents humains, ils sont confinés chaque jour

dans l'espace physique où ils opèrent, dans l'environnement fixé et continuellement redéfini à l'intérieur du cadre de la lutte des hommes pour le sens, l'identité et la reconnaissance. C'est autour des *lieux* que l'expérience humaine tend à se former, que l'on tente de gérer la cohabitation, que l'on conçoit, absorbe et négocie la signification de la vie. Et c'est *dans* les lieux que se déroulent la gestation et l'incubation des besoins et désirs humains, c'est là qu'ils se développent dans l'espoir d'être satisfaits, qu'ils courent le risque de la frustration et, de fait, c'est là qu'ils sont le plus souvent étouffés.

Pour cette raison, les villes contemporaines sont la scène ou le champ de bataille où se rencontrent et s'affrontent les puissances planétaires et les identités obstinément locales ; c'est là qu'elles cherchent un accord satisfaisant, ou du moins supportable, un mode de cohabitation dont on espère qu'il sera une paix durable, mais qui s'avère en général n'être qu'un armistice, une courte trêve permettant de réparer les défenses brisées et de redéployer les unités combattantes. C'est cette confrontation, et non un facteur isolé, qui met en branle et guide la dynamique des villes de la « modernité liquide ».

Entendons-nous bien : il peut s'agir de *n'importe quelle* ville, à des degrés divers. Au cours d'un récent séjour à Copenhague, Michael Peter Smith raconte qu'il a croisé en moins d'une heure « de petits groupes d'immigrés venus de Turquie, d'Afrique et du Moyen-Orient », vu « plusieurs femmes arabes, voilées ou non », lu « des panneaux dans différentes langues non européennes » et eu « une intéressante conversation avec un barman irlandais, dans un pub anglais, en face des jardins de Tivoli » ^[70]. Cet exemple devait lui servir pour la conférence sur les connexions transnationales qu'il prononça une semaine plus tard à Copenhague, « lorsqu'un membre de l'auditoire affirma que le transnationalisme était un phénomène qui s'appliquait à des “villes planétaires” comme New York ou Londres, mais qui ne valait guère pour des lieux plus insulaires comme Copenhague ». Les forces qui influent réellement sur nos conditions de vie circulent aujourd'hui dans un espace *mondial*, alors que nos institutions sont encore attachées au sol et restent donc *locales*.

Parce qu'ils garderont encore longtemps ce caractère local, les organismes politiques intervenant dans l'espace urbain souffrent généralement d'une carence de pouvoir et manquent surtout de ce pouvoir qui leur permettrait d'agir efficacement et de manière souveraine. À ce relatif manque de pouvoir au niveau politique local correspond la pénurie de politique dans le cyberspace extraterritorial, terrain de jeu du vrai pouvoir.

L'un des plus stupéfiants paradoxes de notre temps, c'est que, sur notre planète en cours de *mondialisation* rapide, la politique a tendance à rester passionnément *locale*. Ayant été chassée du cyberspace, ou plutôt n'ayant jamais été admise dans cet espace auquel on continue de lui barrer l'accès, elle se rabat sur les affaires « à sa portée » : les questions locales et les relations de voisinage. La plupart du temps, pour la majorité d'entre nous, les questions locales semblent être *les seules* à propos desquelles nous pouvons « faire quelque chose » : influencer, réparer, améliorer, rediriger. C'est à l'échelle locale que notre action ou notre inaction peut « faire la différence », puisque, en ce qui concerne les affaires d'État et autres questions « supralocales », il n'y a « pas d'autre solution » (comme nous le répètent nos hommes politiques et tous « ceux qui sont au courant »). Étant donné l'inadéquation pitoyable des moyens à notre disposition, nous en venons à soupçonner que les « affaires mondiales » suivront leur cours quoi que nous fassions, quoi que nous envisagions raisonnablement de faire.

Mais, même si leurs causes obscures sont indubitablement *mondiales* et lointaines, certaines questions ne pénètrent l'arène des problèmes politiques que par leurs répercussions *locales*. La pollution planétaire de l'air ou des réserves d'eau (tout comme la production mondiale d'individus « superflus » et d'exilés) devient une question *politique* lorsqu'un dépotoir pour déchets toxiques ou un camp pour réfugiés et demandeurs d'asile est créé tout près de chez nous, de notre foyer, proximité effrayante mais également encourageante dans la mesure où elle nous met le problème « à portée de la main ». La commercialisation progressive des questions de santé, effet évident de la concurrence sans merci entre les géants supranationaux de l'industrie pharmaceutique, prend un tour *politique* lorsqu'un hôpital de quartier réduit ses services, lorsqu'une maison de repos ou un asile psychiatrique doit fermer. Ce sont les habitants d'une ville, New York (ou même simplement de Manhattan), qui ont dû affronter les ravages causés par le terrorisme de conception planétaire ; ce sont les maires et les conseils municipaux d'autres villes qui doivent maintenant endosser la responsabilité de protéger la sécurité individuelle, désormais vulnérable, soumise à des forces inaccessibles qui frappent depuis la sécurité de leurs abris lointains. Alors que la dévastation mondiale des moyens de subsistance et le déracinement de populations établies de longue date rejoignent le domaine de l'action politique en nous imposant d'intégrer les « migrants économiques », ces individus colorés qui se pressent dans des rues d'aspect jadis uniforme...

Bref, *les villes sont devenues les dépotoirs de problèmes conçus à l'échelle planétaire*. Les citadins et leurs représentants élus se retrouvent confrontés à une tâche qu'ils seraient bien en peine d'accomplir : trouver des solutions *locales* aux difficultés *mondiales*.

C'est là, je le répète, la source du paradoxe : la politique est de plus en plus locale dans un monde de plus en plus modelé par des processus planétaires. Comme l'a noté Manuel Castells, la caractéristique toujours plus nette de notre époque est une intense, voire compulsive ou obsessionnelle, « production de sens et d'identité : mon quartier, ma communauté, ma ville, mon école, mon arbre, ma rivière, ma plage, ma chapelle, ma paix, mon environnement. [...] Soudain livrés sans défense à un typhon planétaire, les gens se sont agrippés à eux-mêmes^[71] ». J'ajouterais personnellement que plus ils restent « agrippés à eux-mêmes », plus ils sont « livrés sans défense à un typhon planétaire » et deviennent incapables de décider et d'affirmer ces identités locales qui leur appartiennent, à la grande joie des opérateurs mondiaux, qui n'ont aucune raison de craindre des êtres sans défense.

Comme le sous-entend ailleurs Castells, la création de « l'espace des flux » a pour corollaire une nouvelle hiérarchie (planétaire) de domination par la menace du désengagement. L'« espace des flux » peut « échapper au contrôle de n'importe quel lieu », alors que – et parce que ! – « l'espace des lieux est fragmenté, localisé, donc de plus en plus impuissant face à la versatilité de l'espace des flux, la seule résistance possible pour les localités consistant à refuser le droit de se poser aux flux écrasants, qui iront alors se poser dans un lieu voisin, entraînant l'évitement et la marginalisation des communautés rebelles^[72] ».

Par conséquent, *la politique locale, surtout urbaine, est devenue désespérément surchargée*, bien au-delà de ses capacités. On compte désormais sur elle pour atténuer les effets d'une mondialisation incontrôlable avec des ressources que cette même mondialisation

à rendues dérisoires. D'où l'incertitude perpétuelle dans laquelle doivent agir tous les agents politiques, incertitude que les hommes politiques admettent parfois, mais qu'ils tentent généralement de dissimuler par des discours bravaches, d'autant plus vociférants que leurs auteurs se retrouvent démunis et impuissants.

Quoi qu'il soit arrivé aux villes au cours de leur histoire, si spectaculaires qu'aient pu être au cours des siècles les changements qu'ont traversés leur structure, leur aspect et leur mode de vie, un élément demeure constant : les villes sont des espaces où des *inconnus* séjournent et se déplacent à proximité les uns des autres.

L'omniprésence perpétuelle des inconnus est une composante permanente de la vie en ville, et leur visibilité ajoute une bonne dose d'incertitude à la vie de tous les citoyens. Cette présence impossible à éviter longtemps est une source intarissable d'angoisse ; c'est l'origine d'une agressivité généralement assoupie et qui éclate de temps à autre.

La peur de l'inconnu, subliminale mais ambiante, cherche désespérément des exutoires crédibles. Souvent, les angoisses accumulées se déchargent contre une certaine catégorie d'« intrus », choisis comme incarnation de « l'inconnu » : opacité du cadre de vie, flou des risques et méconnaissance des menaces. Chasser une catégorie d'intrus de leurs foyers et de leurs magasins permet d'exorciser momentanément le fantôme terrifiant de l'incertitude : le monstre horrible de l'insécurité est brûlé en effigie. La fonction latente des barrières installées à la frontière, ostensiblement dressées contre les « faux demandeurs d'asile » et contre les migrants « purement économiques », est de consolider l'existence vacillante, erratique et imprévisible de ceux qui vivent à l'intérieur. Mais la modernité liquide est vouée à rester capricieuse quel que soit le traitement accordé aux « intrus indésirables » ; le soulagement est donc de courte durée et les espoirs investis dans les « mesures strictes et fermes » sont étouffés dès leur naissance.

L'inconnu est, par définition, un agent mû par des intentions que l'on peut au mieux deviner, sans jamais être sûr de les avoir pleinement comprises. C'est la variable inconnue de toutes les équations, chaque fois que les citoyens réfléchissent à ce qu'ils doivent faire et comment agir. Même si les inconnus ne deviennent pas l'objet d'une agressivité déclarée, même s'ils ne sont pas ouvertement et activement détestés, leur présence dans le champ d'action reste troublante, rendant difficile de prévoir l'effet des actions et leurs chances de réussite.

Partager l'espace avec des inconnus, côtoyer des inconnus indésirables, c'est là ce que les citoyens trouvent difficile à éviter, voire impossible. Cette proximité est leur destin, un *modus vivendi* qu'il faut réexaminer chaque jour, mettre à l'épreuve dans l'espoir de lui donner une configuration qui rendra la cohabitation tolérable et la présence des inconnus vivable. C'est une donnée non négociable, mais la manière dont les citoyens affrontent ses exigences est une question de choix. Ces choix sont faits au quotidien, par action ou par omission, à dessein ou par défaut, par décision consciente ou en respectant aveuglément et mécaniquement la coutume, par discussion et délibération collectives ou en suivant individuellement les méthodes approuvées (parce qu'elles sont en vogue et n'ont pas encore été discréditées).

Les évolutions décrites par Steven Flusty et citées ci-dessus sont les manifestations sophistiquées d'une *mixophobie* urbaine omniprésente.

La « mixophobie » est une réaction prévisible et répandue à la diversité déconcertante et éprouvante des types humains et des modes de vie qui se côtoient dans les rues des villes contemporaines, non seulement dans les « quartiers sordides » officiellement reconnus comme tels (et donc évités), mais aussi dans les zones « ordinaires » (autrement dit non protégées par des « espaces interdictionnels »). Quand s'installeront la polyvocalité et la bigarrure culturelle de l'environnement urbain à l'heure de la mondialisation, qui iront en s'intensifiant plutôt qu'en diminuant, les tensions suscitées par la nouveauté déplaisante, déconcertante ou exaspérante de ce cadre inspireront sans doute des élans ségrégationnistes.

L'expression brutale de ces élans peut, de manière temporaire mais répétée, soulager les tensions croissantes. Chaque défoulement successif renouvelle l'espoir frustré par le précédent : même si les différences troublantes s'avèrent inattaquables et intraitables, peut-être, du moins, pourra-t-on extraire le venin de leur dard en assignant à chaque forme de vie son espace physique séparé, inclusif et exclusif, clairement libellé et bien gardé... Entre-temps, à défaut de cette solution radicale, peut-être pouvons-nous au moins nous assurer, ainsi qu'à nos proches et aux « gens comme nous », un territoire exempt de ce pêle-mêle chaotique qui affecte irrémédiablement les autres quartiers de la ville. La mixophobie se manifeste dans la tendance à créer des îlots de similitude au milieu d'une mer de différence.

Les racines de la mixophobie sont banales, simples à localiser, faciles à comprendre, mais pas pour autant faciles à pardonner. Comme le suggère Richard Sennett, « le sentiment de “nous”, qui exprime un désir d'être semblable, est un moyen pour les hommes » et les femmes « de contourner la nécessité de s'étudier plus profondément les uns les autres »^[73]. C'est une promesse de confort spirituel, la perspective de rendre la proximité plus supportable sans devoir accomplir l'effort de comprendre, de négocier, de trouver des compromis, effort qu'exige la vie dans la différence.

« Inhérent à la formation d'une image cohérente de la communauté est le désir d'éviter la participation réelle. Quand on sent des liens communs sans expérience commune, c'est d'abord par crainte de la participation, de ses dangers et de ses défis, de sa souffrance. »

L'élan vers une « communauté de semblables » est le signe d'une fuite loin de l'altérité *externe*, mais aussi de tout engagement envers l'interaction *interne*, vive mais tumultueuse, revigorante mais gênante. L'attrait d'une « communauté d'identiques » est celui d'une police d'assurance contre les risques de la vie quotidienne dans un monde polyvocal. L'immersion dans l'« identique » ne réduit ni n'élimine ces risques. À l'instar de tous les palliatifs, elle promet au mieux de nous protéger de certains de leurs effets les plus immédiats et les plus redoutés.

Choisir la fuite comme remède à la mixophobie a une conséquence insidieuse et délétère : une fois adopté, ce prétendu régime thérapeutique devient d'autant plus solide qu'il est inefficace. Sennett explique pourquoi il en est – nécessairement – ainsi : « Depuis vingt ans, les villes américaines se développent de telle manière que les zones ethniques deviennent relativement homogènes ; ce n'est pas un hasard si la peur de l'intrus s'est également développée au point que ces communautés ethniques sont coupées les unes des autres^[74]. » Plus les individus restent dans un environnement uniforme, en compagnie d'autres « comme eux », qu'ils peuvent côtoyer sans courir le risque de malentendus et sans devoir assurer la traduction entre des univers de signification distincts, plus ils risquent de « désapprendre »

l'art de négocier les significations partagées et un agréable *modus covivendi*. Puisqu'ils ont oublié, ou n'ont pas pris la peine d'acquérir, les compétences nécessaires pour mener une vie satisfaisante au milieu de la différence, rien d'étonnant à ce que les adeptes de la thérapie par la fuite considèrent avec une horreur croissante la perspective d'un face-à-face avec des inconnus. Les inconnus apparaissent toujours plus effrayants à mesure qu'ils deviennent « autres », méconnus et incompréhensibles, lorsque s'amenuisent (ou ne naissent même pas) le dialogue et l'interaction qui auraient fini par assimiler leur « altérité ». Le désir d'un environnement homogène et territorialement isolé peut être provoqué par la mixophobie, mais la *pratique* de la séparation territoriale est la ceinture de sécurité et la source d'alimentation de cette mixophobie. Elle devient peu à peu son principal renfort.

La mixophobie n'est pourtant pas le seul combattant présent sur le champ de bataille urbain. La vie en ville est une expérience notoirement ambiguë. Elle fascine *et* repousse. Pour rendre la vie du citadin plus pénible encore, ce sont *les mêmes* aspects de la vie urbaine qui, de façon intermittente ou simultanée, attirent et repoussent... La diversité déconcertante de l'environnement urbain est une source de peur (surtout pour ceux d'entre nous qui sont déjà « perdus loin des sentiers battus », plongés dans un état d'incertitude aiguë par une mondialisation déstabilisante). C'est *ce même* scintillement kaléidoscopique du paysage urbain, malgré toutes les nouveautés et les surprises qu'il renferme, qui constitue son pouvoir de séduction et son charme, auxquels il est difficile de résister.

L'affrontement avec le spectacle incessant et constamment éblouissant de la ville n'est donc pas vécu de manière univoque comme un fléau et une malédiction ; l'éviter n'est pas ressenti comme une pure bénédiction. La ville suscite la *mixophilie* autant qu'elle sème et alimente la mixophobie. La vie urbaine est intrinsèquement et irréparablement *ambivalente*.

Plus une ville est grande et hétérogène, plus elle offre d'attraits. La condensation massive d'inconnus est à la fois un répulsif et un aimant très puissant, qui attire toujours plus d'individus las de la monotonie de la vie dans les campagnes ou les petites bourgades, de son caractère répétitif, et désespérés par le manque d'occasions et de perspectives. La diversité est une promesse de possibilités nombreuses et toutes différentes, adaptées à tous les talents et à tous les goûts. Donc, plus la ville est grande, plus elle a de chances d'attirer un nombre croissant d'individus qui rejettent ou se voient refuser les possibilités d'aventure dans des lieux plus petits, moins tolérants face aux idiosyncrasies, plus pingres dans les libertés qu'ils offrent ou tolèrent. Il semble que la mixophilie, tout comme la mixophobie, soit une tendance qui s'autopropulse, s'autopropage et s'auto-entretient. Ni l'une ni l'autre ne risque de s'épuiser ou de perdre de sa vigueur durant le renouvellement de la ville ou la remise à neuf de l'espace urbain.

La mixophobie et la mixophilie coexistent dans chaque ville, mais elles coexistent également en chacun des habitants de la ville. C'est évidemment une coexistence malaisée, pleine de bruit et de fureur, mais aussi riche de sens pour ceux qui bénéficient de l'ambivalence propre à la modernité liquide.

Puisque les inconnus sont destinés à vivre encore longtemps ensemble, quel que soit le cours à venir de l'histoire urbaine, l'art de vivre paisiblement et heureusement avec la différence et de profiter de la gamme de *stimuli* et de possibilités offerte par la ville prend une importance primordiale, parmi les compétences qu'un citadin a besoin – et ferait mieux – de maîtriser.

Étant donné la mobilité humaine croissante et les changements accélérés dans la distribution des rôles, l'intrigue et les décors de la scène urbaine, l'éradication totale de la mixophobie paraît peu vraisemblable. Peut-être est-il néanmoins possible d'influer sur les proportions dans lesquelles mixophilie et mixophobie se mêlent et de réduire l'impact troublant de la mixophobie ainsi que l'angoisse qu'elle engendre. De fait, les architectes et les responsables du planning urbain pourraient apparemment beaucoup contribuer à l'essor de la mixophilie, au détriment des occasions de réaction mixophobique aux défis de la vie en ville. Et, apparemment, ils peuvent œuvrer – et œuvrent abondamment – en sens inverse.

Ainsi que nous l'avons vu plus haut, même si elle séduit les promoteurs comme moyen rapide de réaliser des bénéfices, même si elle séduit leurs clients comme remède rapide aux inquiétudes liées à la mixophobie, la ségrégation des zones résidentielles et des espaces publics est en fait la première cause de mixophobie. Les solutions proposées créent ou même aggravent les problèmes qu'elles prétendent résoudre. Les constructeurs de communautés fermées et de résidences étroitement surveillées et les architectes des « espaces interdictionnels » créent, reproduisent et intensifient la demande qu'ils affirment combler et le besoin qu'ils promettent de satisfaire.

La paranoïa mixophobique puise en elle-même sa propre nourriture et fonctionne comme une prophétie qui s'auto-vérifie. Si la ségrégation est proposée et choisie comme remède radical aux dangers qu'incarnent les inconnus, la cohabitation avec des inconnus devient chaque jour plus difficile. Homogénéiser les quartiers d'habitation puis limiter au strict minimum toute communication entre eux est une excellente recette pour intensifier la volonté d'exclure et de ségréguer. Une telle mesure peut momentanément aider à réduire les souffrances des individus atteints de mixophobie, mais le remède est lui-même pathogène et rend le mal plus profond et moins curable, si bien que la drogue doit être administrée à doses toujours plus fortes pour rendre la douleur supportable. L'homogénéité sociale de l'espace, soulignée et renforcée par la ségrégation spatiale, fait baisser la tolérance face à la différence et multiplie donc les occasions de réactions mixophobiques, ce qui rend la vie urbaine encore plus « pleine de risques » et donc plus redoutable, au lieu de la rendre plus sûre, plus facile et plus agréable.

Pour favoriser des sentiments mixophiles, il vaudrait mieux adopter la stratégie architecturale et urbanistique opposée : la propagation des espaces publics ouverts, attirants et accueillants, où toutes les catégories de citoyens auraient envie de se rendre régulièrement pour les partager délibérément. Comme l'a notamment signalé Hans-Georg Gadamer dans *Vérité et méthode*, la compréhension mutuelle repose sur une « fusion des horizons » : les horizons cognitifs, les horizons conçus et élargis à mesure que s'accumule l'expérience vécue. La « fusion » requise par la compréhension mutuelle ne peut résulter que de l'expérience *partagée*, et le partage de l'expérience est inconcevable sans partage de l'espace.

Les plus pénibles des craintes contemporaines naissent de l'incertitude existentielle. Leurs racines s'enfoncent bien au-delà des conditions de vie en ville, et il ne suffit pas d'agir à l'échelle de l'espace urbain et avec les ressources d'une municipalité pour couper ces racines. La mixophobie qui hante la cohabitation des citoyens n'est pas la source de leur angoisse, mais le produit d'une interprétation perverse et trompeuse de ses sources ; la manifestation de tentatives désespérées et vaines pour atténuer la souffrance que cause l'angoisse, qui croient guérir la maladie en faisant disparaître l'éruption superficielle. C'est la mixophilie,

aussi inscrite dans la vie urbaine que son inverse mixophobe, qui porte un germe d'espoir : non seulement l'espoir de rendre moins pénible la vie urbaine (qui implique la cohabitation et l'interaction avec une immense diversité d'inconnus), mais aussi l'espoir d'atténuer les tensions qui naissent de causes similaires à l'échelle planétaire.

Comme on l'a dit précédemment, les villes d'aujourd'hui sont les dépotoirs des difficultés mondiales ; on peut cependant aussi y voir des laboratoires où sont chaque jour inventées, expérimentées, mémorisées et assimilées des méthodes pour vivre avec la différence, méthodes que doivent encore apprendre les habitants d'une planète de plus en plus surpeuplée. L'œuvre de la « fusion des horizons » d'après Gadamer, condition nécessaire de ce que Kant appelle *allgemeine Vereinigung der Menschheit* [union universelle de l'humanité], commence peut-être sur la scène urbaine. Sur cette scène, la vision apocalyptique du conflit inévitable, du « choc des civilisations » selon Huntington^[75], peut se traduire en rencontres quotidiennes, bienveillantes et souvent très gratifiantes avec l'humanité qui se cache derrière le masque terrifiant des races, des nationalités, des divinités et des liturgies différentes et méconnues les unes des autres. Pour reprendre les termes de Mark Jürgensmeyer, c'est dans les rues partagées de la ville que l'on découvre le mieux que, même si « les expressions idéologiques laïques de la rébellion » sont désormais « remplacées par des formulations religieuses », « les griefs, le sentiment d'aliénation, de marginalisation et de frustration sociale sont souvent les mêmes » de part et d'autre de toutes les frontières qui séparent et opposent les différents groupes^[76].

L'utopie à l'âge de l'incertitude

La vie des plus heureux d'entre nous – ou des plus chanceux, selon une opinion légèrement teintée de jalousie, répandue chez les malheureux – est loin d'être exempte de soucis. Rares sont ceux qui affirmeraient que tout fonctionne dans leur vie exactement comme ils le désirent, et même ceux-là connaissent des moments de doute.

Nous avons tous vécu ces occasions déplaisantes et inconfortables, quand les êtres ou les choses nous causent des tracasseries auxquels nous ne nous attendions pas de leur part. Ce qui rend si pénibles ces soucis (ces « coups du destin », comme nous les appelons parfois), c'est qu'ils arrivent sans prévenir : nous ne sommes pas préparés à les voir surgir et nous refusons souvent de croire qu'ils sont tout proches. Ils nous frappent à l'improviste, de sorte que nous ne pouvons prendre aucune précaution pour éviter la catastrophe, puisque personne ne s'attend à voir un éclair déchirer un ciel sans nuages...

La soudaineté des coups, leur irrégularité, leur capacité à jaillir de n'importe où : tout cela les rend imprévisibles et nous rend nous-mêmes sans défense. Tant que les dangers restent flottants et frivoles, nous sommes leurs cibles immobiles : nous ne pouvons presque rien faire pour les éviter. Cette situation sans espoir a quelque chose de terrifiant.

L'incertitude est synonyme de peur. Rien d'étonnant à ce que nous rêvions si souvent d'un monde dénué de hasard. D'un monde régulier. D'un monde prévisible. Pas d'un monde immuable. Bien que certains philosophes, comme Leibniz, aient raison d'affirmer que même un « monde parfait » ne serait pas parfait s'il ne contenait pas une dose de mal, ce mal devrait du moins être confiné dans des zones connues, clôturées et bien gardées, afin que l'on sache à quoi s'en tenir et à quel moment s'attendre à un événement. En deux mots, nous rêvons d'un monde fiable, sur lequel on puisse compter. D'un monde sûr.

« Utopie » est le nom que, grâce à Thomas More, on donne à ces rêves depuis le XVI^e siècle, c'est-à-dire depuis l'époque où les vieilles habitudes sans âge se sont mises à s'effondrer, où les coutumes séculaires ont commencé à donner des signes de faiblesse, où la violence a éclaté (du moins est-ce ainsi que les hommes expliquaient la profusion de sollicitations et d'actes inédits auxquels ils n'étaient pas habitués et que les pouvoirs qu'ils avaient jusque-là crus tout-puissants jugeaient trop anarchiques pour les maîtriser selon les vieilles méthodes apparemment éprouvées). À l'époque où Thomas More rédigea son plan d'un monde libre de menaces imprévisibles, l'improvisation et l'expérimentation pleines de risques et d'erreurs étaient mises à l'ordre du jour.

Comme Thomas More ne le savait que trop bien, dans la mesure où il s'agissait d'imaginer le cadre d'une bonne vie, son idée d'un monde débarrassé de l'insécurité et des craintes infondées n'était qu'un rêve : il l'avait baptisé *utopia*, renvoyant en même temps à deux mots grecs – *eutopia*, le « bon lieu », et *outopia*, qui signifie « nulle part ». Ses nombreux disciples et imitateurs se montrèrent plus décidés ou moins prudents. Ils habitaient un monde déjà sûr, à tort ou à juste titre, pour le meilleur et pour le pire, de posséder la sagesse nécessaire à la conception d'un univers préférable, libre de peur, et la finesse que requiert la transformation d'un déraisonnable « cela est » en un « cela devrait être » dicté par la raison. Cette assurance leur donnait le courage et la hardiesse de risquer les deux.

Pendant quelques siècles, le monde moderne fut un monde optimiste, un monde tourné vers l'utopie. Ce fut aussi un monde qui pensait qu'une société sans utopie est invivable et qu'une vie sans utopie ne mérite donc pas d'être vécue. En cas de doute, l'on pouvait toujours se fier à l'autorité des esprits les plus brillants et les plus appréciés. À Oscar Wilde, par exemple :

Une carte du monde qui n'inclut pas l'Utopie ne mérite pas même un coup d'œil, car elle omet l'unique pays vers lequel l'humanité se dirige toujours. Et, quand l'humanité y parvient, elle porte ailleurs ses regards et, apercevant un pays meilleur, appareille à nouveau. Le progrès, c'est l'utopie réalisée.

Rétrospectivement, on voudrait pourtant corriger la dernière phrase sur deux points. Premièrement, le progrès fut la *quête de l'utopie* plutôt que sa *réalisation*. Les utopies jouaient le rôle du lapin métallique dans les courses de lévriers, féroce­ment poursuivi mais jamais rattrapé. Et, deuxièmement, le mouvement appelé « progrès » était la plupart du temps une tentative visant à fuir les utopies ratées plutôt qu'un effort pour rattraper les utopies pas encore mises à l'épreuve. Une fuite loin du « moins bien que prévu » plutôt qu'une course du « bien » vers le « mieux ». Un effort inspiré par les frustrations passées plutôt que par la félicité future. Les réalités qualifiées de « réalisations » d'une utopie n'étaient souvent que l'affreuse caricature d'un rêve et non le paradis rêvé. La principale raison d'« appareiller » à nouveau était une aversion pour ce qui *avait été* accompli plutôt que l'attrait de ce qui *pourrait encore* l'être...

De l'autre côté de la Manche, l'opinion d'un autre sage, Anatole France, fait écho à celle d'Oscar Wilde :

Sans les utopistes d'autrefois les hommes vivraient misérables et nus dans des cavernes. Ce sont les utopistes qui ont tracé les lignes de la première cité [...]. Il faut plaindre le parti politique qui n'a pas ses utopistes. Des rêves généreux sortent les réalités bienfaisantes. L'utopie est le principe de tout progrès et l'esquisse d'un avenir meilleur.

Évidemment, quand naquit Anatole France, les utopies s'étaient déjà établies si fermement dans la conscience publique et la vie quotidienne qu'une existence humaine *sans* utopie lui semblait non seulement inférieure et déficiente, mais absolument unimaginable. Pour Anatole France, comme pour beaucoup de ses contemporains, il allait de soi que même les troglodytes avaient dû rêver leurs utopies, puisque nous ne vivons plus dans des grottes... Sinon, comment les Parisiens auraient-ils pu se promener sur les boulevards voulus par le baron Haussmann ? Il n'y aurait pas eu de « première cité » si l'« utopie d'une cité » n'en avait précédé la construction. À chaque époque, nous avons tendance à projeter notre propre mode de vie sur les autres formes de vie quand nous voulons les comprendre. Pour les générations attirées par des utopies encore à expé­rimer et repoussées par les utopies déjà discréditées, cette question aurait paru purement rhétorique, et sa vente n'aurait été qu'un pléonasma.

Pourtant, contrairement à l'opinion exprimée par Anatole France et ancrée dans le bon sens de ses contemporains, les utopies sont nées avec la modernité et ne peuvent vivre que dans l'atmosphère moderne.

Tout d'abord, une utopie est une image d'un autre univers, différent de celui que nous connaissons. En outre, elle anticipe un univers entièrement créé par la sagesse et l'effort humains. Mais l'idée que les hommes peuvent remplacer le monde-tel-qu'il-est par un autre, entièrement différent, un monde dont ils seraient les seuls créateurs, cette idée-là est restée presque entièrement absente de la pensée humaine jusqu'à l'avènement des temps modernes.

L'autoreproduction routinière des formes prémodernes de vie humaine, dont les rares changements étaient trop paresseux pour qu'on les remarque, n'inspirait ni n'encourageait guère la conception d'autres formes de vie humaine sur terre, sauf sous la forme de l'Apocalypse ou du Jugement dernier, tous deux d'origine divine. Pour que l'imagination humaine se penche sur la table de travail où les premières utopies furent esquissées, il fallait d'abord que s'écroule cette capacité autoreproductrice du monde des hommes, le genre d'effondrement qui est entré dans l'histoire comme marquant la naissance de l'époque moderne.

Deux conditions devaient être remplies pour que naisse le rêve utopique. Premièrement, le sentiment puissant (même s'il restait diffus et implicite) d'un mauvais fonctionnement du monde, que seul un bouleversement radical pourrait corriger. Deuxièmement, la certitude que l'homme était à la hauteur de cette tâche, l'idée que « nous pouvions y arriver », armés de notre raison qui peut identifier le problème et les matériaux à employer pour remplacer les parties déficientes, armes de notre faculté de construire les outils et les armes nécessaires pour greffer ce projet sur la réalité humaine. Bref, il fallait que l'homme soit convaincu de pouvoir gérer le monde de manière à le rendre plus adapté à la satisfaction des besoins humains, quelle qu'ait été la nature présente ou à venir de ces besoins.

On peut dire que, si la position prémoderne par rapport au monde était un peu celle du garde-chasse, c'est la métaphore du jardinier qui s'applique à la vision et à l'expérience modernes.

La principale tâche d'un garde-chasse est de défendre la terre confiée à sa surveillance contre toute intervention humaine, afin de préserver son « équilibre naturel », incarnation de l'infinie sagesse de Dieu ou de la Nature. Le garde-chasse doit découvrir et détruire les pièges posés par les braconniers et empêcher l'intrusion des chasseurs inconnus et en infraction, de peur que la perpétuation de cet « équilibre naturel » ne soit compromise. Ses services reposent sur l'idée qu'il vaut mieux ne rien modifier dans un monde conçu comme une chaîne d'êtres d'origine divine dans laquelle chaque créature a sa place et son utilité, même si nos facultés mentales sont trop limitées pour appréhender la sagesse, l'harmonie et l'ordre du dessein de Dieu.

Le jardinier estime au contraire que, sans son attention et ses efforts constants, l'ordre n'existerait pas dans le monde (ou du moins dans cette petite partie du monde qui lui est confiée). Il sait quel type de plante faire pousser ou non dans le terrain sur lequel il veille. Après avoir élaboré dans sa tête l'organisation souhaitable, il fait en sorte que l'image en soit reproduite dans le sol. Il impose à la parcelle son dessein préconçu en encourageant la croissance des plantes adéquates (celles qu'il a lui-même semées ou plantées) et en déracinant toutes les autres, rebaptisées « mauvaise herbe », dont la présence non désirée et indésirable – indésirable *parce que* non désirée – ne peut s'accorder avec l'harmonie générale du projet.

C'est parmi les jardiniers que l'on rencontre les utopistes les plus ardents, les plus experts – les plus professionnels, serait-on tenté de dire. C'est vers cette image d'harmonie idéale qu'ils imaginent que « les jardins se dirigent toujours », pour reprendre l'image d'Oscar Wilde selon laquelle l'humanité a pour destination constante le pays nommé Utopie. Si des expressions comme « fin des utopies », « mort des utopies », « épuisement de l'imagination utopiste » se multiplient dans les débats contemporains au point de s'enraciner dans le sens

commun et d'être considérées comme allant de soi, c'est parce que l'attitude du jardinier cède désormais la place à celle du *chasseur*.

Contrairement aux deux personnages qui ont prévalu avant son entrée en scène, le chasseur se moque éperdument de l'« équilibre global », qu'il soit « naturel » ou artificiel. Sa seule tâche est de tuer, de remplir le plus possible sa gibecière. Assurément, il n'envisage pas un instant que son devoir est de veiller à ce que le gibier parcourant la forêt se renouvelle après (et malgré) ses ravages. Si les bois ont été vidés à cause d'une chasse particulièrement réussie, le chasseur se rendra dans une autre zone relativement intacte, encore grouillante de trophées de chasse en puissance. Il peut lui venir à l'esprit que, dans un avenir lointain et encore indéfini, la planète risque d'être à court de forêts giboyeuses ; même s'il y songe, cela ne lui semble pas être un problème, et certainement pas *son* problème. Une perspective aussi reculée ne compromet pas le résultat de la chasse en cours, ni de la prochaine. Rien ne m'oblige, moi qui ne suis qu'un chasseur parmi tant d'autres, ou nous qui ne formons qu'une partie de chasse parmi tant d'autres, à réfléchir à la question, et encore moins à prendre des mesures.

Nous sommes aujourd'hui tous chasseurs, ou du moins on nous ordonne de devenir chasseurs, d'agir en chasseurs, sous peine d'être exclus de la chasse, voire d'être relégués au rang de gibier ! Et, partout, nous ne voyons pour ainsi dire que d'autres chasseurs solitaires, comme nous, ou des chasseurs en bande comme nous essayons parfois de le devenir. Nous serions bien en peine de repérer un seul jardinier qui contemple une harmonie préconçue par-delà la clôture de son jardin privé et qui en sort pour la réaliser (la relative rareté des jardiniers et la prolifération des chasseurs sont ce que les sociologues baptisent du nom savant d'« individualisation »). Nous ne rencontrerons que peu de gardes-chasse, ni même de chasseurs qui connaissent le point de vue des gardes-chasse. C'est bien ce qui inquiète les individus dotés d'une « conscience écologique », qui s'efforcent d'alerter les autres (cette extinction inexorable de la philosophie des gardes-chasse, combinée à la raréfaction de la philosophie des jardiniers, est ce que les hommes politiques portent aux nues sous le nom de « dérégulation »).

Il est clair que, dans un monde essentiellement peuplé de chasseurs, il n'y a guère de place pour les méditations utopiques et que fort peu de gens prendraient au sérieux les projets d'utopie, si d'aventure on en soumettait certains à leur considération. Même si quelqu'un savait comment rendre le monde meilleur et se chargeait de cette mission, la vraie question serait donc : qui a des ressources et une volonté suffisantes pour accomplir ce qu'il faut accomplir ?

On attendait autrefois de l'autorité souveraine des États-nations ces ressources et cette volonté, mais, comme Jacques Attali le remarquait récemment dans *La Voie humaine*, « les nations, si longtemps aux commandes, perdent leur influence sur le cours général des choses et abandonnent dans la globalisation tout moyen d'orienter le destin du monde et de résister aux multiples formes que prend la terre^[77] ». Et ces forces de la mondialisation qui ont confisqué la plupart des anciens pouvoirs de l'État-nation ne brillent guère par leur instinct, leur philosophie ou leur stratégie de « garde-chasse » ou de « jardinier ». Elles préfèrent la chasse et les chasseurs.

Livre de référence pour les chasseurs, le *Thésaurus* de Roget, acclamé pour la fidélité avec

laquelle il suit les changements successifs subis par l'usage des mots, semble avoir à présent toute latitude pour ranger le concept d'« utopique » dans le voisinage de « fantasque », « fantastique », « fictif », « chimérique », « irréaliste », « déraisonnable » et « irrationnel ». Assisterions-nous à la fin de l'utopie ?

Je suppose que si l'utopie avait une langue et jouissait en outre d'un esprit comparable à celui de Mark Twain, elle affirmerait que la rumeur de sa mort est très exagérée... Et elle aurait de bonnes raisons de le dire. Il y a quelque temps, j'ai tapé le mot « utopie » sur mon ordinateur, et le moteur de recherche Google a identifié 4 400 000 sites – il s'en est sans doute créé bien davantage depuis ; c'est un chiffre impressionnant, même en tenant compte de l'excès propre à Internet, et on ne saurait y voir le symptôme propre à un corps en putréfaction ou même en proie aux affres de l'agonie.

Regardons cependant de plus près les sites web en question. Le premier qui apparaît, sans doute le plus impressionnant, informe les surfeurs que « Utopia est l'un des principaux jeux interactifs en ligne et gratuits au monde, avec plus de 80 000 joueurs ». Viennent ensuite, dispersées ici et là, quelques références à l'histoire des idées utopiques et aux centres proposant des cours sur cette histoire, principalement destinés aux amateurs d'antiquités et aux collectionneurs de curiosités. Les références les plus courantes remontent à Thomas More en personne, l'ancêtre de toute l'affaire. Pourtant, ces sites ne représentent qu'une minorité d'entrées.

Je ne prétendrai pas avoir lu les 4 400 000 entrées – l'intention de les lire toutes figurerait peut-être parmi les plus utopiques des projets utopiques –, mais l'impression que m'a laissée un échantillonnage raisonnable est que le terme « utopie » a été accaparé par les agences de voyages, les firmes de cosmétiques et de décoration, ainsi que par les maisons de mode. Ces sites web ont quelque chose en commun : ils proposent tous des services *individuels* aux individus en quête de satisfaction *individuelle* et désireux de fuir *individuellement* les inconforts dont ils souffrent *individuellement*.

Une autre impression : dans les rares occasions où le mot « progrès » apparaît dans la page d'accueil de ces sites commerciaux, il ne désigne plus un *mouvement vers l'avant*. Plutôt que de la poursuite d'un objectif tournoyant, il s'agit d'une menace qui impose la fuite. Il faut prendre ses jambes à son cou pour échapper au désastre imminent...

« Utopie » renvoyait jadis à un but lointain, convoité, rêvé, auquel le progrès devait, pouvait finalement mener les hommes en quête d'un monde qui satisferait mieux les besoins humains. Dans les rêves contemporains, en revanche, l'image du « progrès » semble être passée du discours de l'*amélioration partagée* à celui de la *survie individuelle*. Le progrès n'est plus conçu dans le contexte d'un élan vers l'avant, mais en relation avec un effort désespéré pour rester dans la course. Prendre conscience du progrès, c'est devenir méfiant, vigilant : en entendant parler de la « marche du temps », nous craignons d'être laissés à la traîne, de tomber par la portière de ce véhicule qui fonce à toute allure, de ne pas trouver de place dans la prochaine séance de « chaises musicales ». Lorsqu'on lit, par exemple, que le Brésil sera « la seule destination ensoleillée cet hiver », cela signifie qu'il faudra éviter cet hiver d'être vu là où les gens dotés d'aspirations semblables aux vôtres ont été vus l'hiver dernier. On peut aussi lire qu'il faut « renoncer aux ponchos » qui étaient très en vogue l'an dernier, puisque la marche du temps fait désormais qu'on a « l'air d'un chameau » quand on porte un poncho. Ou bien on apprend que la veste à rayures par-dessus un tee-shirt,

tellement tendance la saison dernière, n'est plus mettable parce qu'à présent « n'importe qui » en porte. Et ainsi de suite. Le temps passe et il faut suivre les vagues. Si vous ne voulez pas couler, continuez à surfer, changez de garde-robe, de meubles, de papier peint, d'allure, d'habitude, en bref, changez de personnalité aussi souvent que vous le pouvez.

Inutile de préciser – car cela devrait être évident – que cette nouvelle insistance sur la nécessité de jeter les choses, de les abandonner, de s'en débarrasser (et non sur leur appropriation) s'harmonise parfaitement avec la logique de notre économie consumériste. Les gens qui conservent les vêtements, les ordinateurs, les téléphones ou les cosmétiques d'hier sonneraient le glas d'une économie dont le principal souci, et la condition *sine qua non* de survie, est la mise au rebut de plus en plus rapide des produits vendus et achetés. Dans cette économie, le secteur de pointe est l'élimination des déchets.

Évasion : tel est le nom du jeu qui marche le mieux en ville à l'heure actuelle. Sémantiquement, le terme est l'exact contraire de « utopie », mais psychologiquement, c'est le seul substitut disponible en ce moment : on pourrait dire que c'en est la version dernier cri, à la mesure de notre société de consommation dérégulée et individualisée. On ne peut plus réellement espérer faire du monde un meilleur endroit où vivre ; on ne peut même pas s'assurer une meilleure *place* dans le monde que l'on a réussi à se créer. L'insécurité n'est pas près de disparaître, quoi qu'il arrive. La « chance » consiste surtout à tenir à l'écart la « malchance ».

Ce qui doit désormais mobiliser notre attention et nos facultés, ce qui doit être une cause d'inquiétude et d'efforts, c'est le combat pour *ne pas perdre*, pour essayer de rester parmi les *chasseurs*, puisque la seule autre possibilité est de se retrouver parmi les *chassés*. Avoir une chance de réussir suppose d'être vigilant vingt-quatre heures sur vingt-quatre, sept jours sur sept, et surtout de ne pas cesser d'avancer, aussi vite que possible...

Le poète et philosophe russo-américain Joseph Brodsky a décrit avec brio le genre de vie qu'engendre ce besoin d'évasion. Le sort des perdants, des malheureux éliminés du jeu consumériste, est une vie de rébellion sporadique mais plus souvent une vie d'addiction à la drogue : « En général, un homme qui s'injecte de l'héroïne dans les veines le fait à peu près pour la même raison que celle pour laquelle vous achetez une cassette vidéo », déclara Brodsky aux étudiants de Dartmouth College en juillet 1989. Quant aux nantis en puissance qu'espèrent devenir ces étudiants,

vous serez las de votre travail, de votre conjoint, de vos amants ou maîtresses, de la vue qu'offre votre fenêtre, du mobilier ou du papier peint de votre chambre, las de vos pensées, las de vous-même. Vous tenterez donc de trouver des moyens de vous évader. En dehors des gadgets gratifiants évoqués précédemment, vous pourrez changer d'emploi, de logement, d'entreprise, de pays, de climat, vous pourrez essayer le sexe, l'alcool, les voyages, les cours de cuisine, la drogue, la psychanalyse...

En fait, vous pourrez essayer tout à la fois, et cela marchera peut-être pendant un certain temps. Jusqu'au jour où, bien entendu, vous vous réveillerez dans votre chambre au milieu d'une nouvelle famille, avec un papier peint différent, dans un pays et un climat différents, avec un tas de factures envoyées par votre agence de voyages et par votre psy, mais avec le même sentiment de lassitude face à la lumière du jour qui pénétrera par votre fenêtre...

Andrzej Stasiuk, brillant romancier polonais, analyste subtil de la condition humaine contemporaine, suggère que « la possibilité de devenir quelqu'un d'autre » s'est aujourd'hui substituée aux notions généralement rejetées de salut ou de rédemption.

Grâce à diverses techniques, nous pouvons transformer notre corps et le recréer selon différents modèles [...]. En feuilletant les magazines sur papier glacé, on a l'impression de lire toujours le même article : comment remodeler sa personnalité, en commençant par le régime alimentaire, l'entourage, la maison, jusqu'à la reconstruction de notre structure psychique, proposition présentée sous le nom de code « soyez vous-même ».

L'hypothèse de Stasiuk est confirmée par Slawomir Mrozek, écrivain polonais mondialement célèbre, qui connaît bien de nombreux pays et de nombreuses cultures : « Autrefois, quand nous étions malheureux, nous accusions Dieu, alors gestionnaire du monde ; nous supposions qu'il dirigeait mal l'entreprise. Donc nous L'avons renvoyé et nous nous sommes autoproclamés directeurs à Sa place. » Libre-penseur profondément anticlérical, Mrozek constate néanmoins que ce changement de direction n'a pas amélioré les résultats de l'entreprise. Quand le rêve d'une vie meilleure se focalise totalement sur notre ego et se limite à refaçonner notre corps ou notre âme,

il n'y a pas de limite à notre ambition, à la tentation de faire grossir notre ego, et surtout de refuser toute limite [...]. On m'a dit : « Inventez-vous, inventez votre propre vie et menez-la comme bon vous semble, à chaque instant, du début à la fin. » Mais suis-je à la hauteur de cette tâche ? Sans aide, sans essais, sans ajustements, sans erreurs, sans remaniements, et surtout sans doutes ?

La douleur que causait jadis un choix injustement limité est aujourd'hui remplacée par une douleur égale, causée par l'obligation de choisir sans se fier aux choix déjà faits et sans la certitude que les choix ultérieurs nous rapprocheront de notre objectif. Mrozek compare le monde que nous habitons à

un magasin rempli de déguisements où se presse une foule d'individus à la recherche de leur « moi » [...]. On peut changer de costume à l'infini, donc quelle liberté admirable ! [...] Continuons à chercher notre vrai moi, c'est si drôle, à condition de ne jamais le trouver. Parce que, si nous le trouvions, c'en serait fini de rire [...].

Le rêve de rendre l'incertitude moins intimidante et le bonheur plus durable en changeant d'ego, et de changer d'ego en changeant de déguisement, c'est l'utopie des chasseurs, une version « dérégulée », « privatisée » et « individualisée » de la société d'autrefois, de cette société favorable à l'humanité de ses membres. La chasse est un travail à plein temps, qui demande beaucoup d'attention et d'énergie, qui ne laisse guère de moments pour autre chose ; elle détourne donc l'attention du caractère interminable de la tâche et repousse aux calendes grecques le moment de la réflexion, le moment d'affronter l'impossibilité d'accomplir cette mission. Comme Blaise Pascal l'écrivit il y a plusieurs siècles, ce que les gens veulent, c'est être « divertis de penser à leur condition [...] par quelque passion agréable et nouvelle qui les occupe, ou par le jeu, la chasse, quelque spectacle attachant ». Les gens veulent fuir la nécessité de penser à « notre malheureuse condition » ; voilà pourquoi « on aime mieux la chasse que la prise ». « Ce lièvre ne nous garantirait pas de la vue de la mort et des misères, mais la chasse qui nous en détourne nous en garantit » ^[78].

Le hic, c'est que la chasse tourne vite à la compulsion, à l'addiction et à l'obsession. Attraper un lièvre serait une interruption décevante, qui rendrait plus attrayante encore la perspective des prochaines chasses, puisque l'espoir accompagnant la chasse s'avère l'élément le plus délicieux (le seul ?) de toute l'affaire. Attraper un lièvre, c'est envisager la fin de ces espoirs, à moins qu'une autre chasse soit prévue pour le lendemain et commence dès l'aube.

Est-ce la fin de l'utopie ? En un sens, oui, car les utopies du début de l'époque moderne prévoyaient qu'un jour le temps s'arrêterait – le temps comme *histoire*. Mais ce jour ne vient jamais dans la vie d'un chasseur ; on ne peut jamais considérer que le travail est achevé, le dossier refermé, la mission accomplie. Le chasseur ne peut donc jamais imaginer le jour où il pourra « vivre heureux jusqu'à la fin des temps ».

En outre, dans une société de chasseurs, l'idée d'une fin de la chasse n'est pas tentante mais effrayante, puisque cette fin ne peut prendre que la forme d'une défaite personnelle,

d'une exclusion. Les trompes continueront à sonner le début d'autres aventures, les aboiements des chiens continueront à ressusciter le doux souvenir de chasses passées, d'autres hommes continueront à chasser, l'excitation universelle ne connaîtra pas de fin... Je serai le seul à rester à l'écart, sur la touche, désormais indésirable, exclu des joies des autres, spectateur passif, de l'autre côté de la barrière, qui regarde la fête sans avoir le droit ou la possibilité d'y participer, qui en goûte le spectacle de loin et par procuration.

Si une vie de chasse continue est encore une utopie, c'est une utopie différente de celles d'autrefois, car *sans fin*. Une utopie bizarre, car les premières tiraient leur force de la promesse d'une fin du labeur. L'utopie des chasseurs est un rêve de labeur sans fin.

Une utopie étrange, non traditionnelle, mais une utopie tout de même, promettant la même récompense inaccessible que toutes les utopies : la solution radicale et définitive à tous les problèmes humains passés, présents et à venir, un remède radical et définitif aux tristesses et aux souffrances de la condition humaine. Non traditionnelle parce que le pays des solutions et des remèdes n'est plus « lointain » mais « ici et maintenant ». Au lieu de vivre *vers* une utopie, les chasseurs vivent *dans* une utopie.

Pour les jardiniers, l'utopie était la fin de la route ; pour les chasseurs, c'est la route même. Les jardiniers visualisaient cette fin de la route comme un triomphe suprême de l'utopie. Pour les chasseurs, la fin de la route ne peut être que la *défaite* ignominieuse de l'utopie vécue. Comble d'horreur, ce serait aussi une défaite *personnelle*, une preuve incontestable d'échec personnel. Impossible d'espérer que les autres chasseurs cesseraient de chasser, et la non-participation à la chasse qui se poursuit ne peut être vécue que comme l'ignominie d'une exclusion personnelle et donc – sans doute – de l'inadéquation personnelle.

Une utopie ramenée des « lointains » brumeux vers un « ici et maintenant » tangible, une utopie qu'on *vit* au lieu de *tendre vers elle*, c'est une utopie qui résiste à tout, qui est pratiquement immortelle. Mais elle parvient à l'immortalité au prix de la fragilité et de la vulnérabilité de tous ceux qu'elle séduit, de tous ceux qui la vivent.

Contrairement aux utopies d'autrefois, l'utopie des chasseurs ne donne pas de sens à la vie, qu'il soit authentique ou frauduleux. Elle aide seulement à repousser les interrogations sur le sens de la vie. Quand nous avons remodelé le cours de notre vie pour en faire une série infinie de quêtes égocentriques, chaque épisode étant vécu comme une ouverture sur le suivant, il ne reste pas un instant pour réfléchir à la direction prise, au sens de tout cela. Quand l'occasion s'en présente enfin (si elle se présente), lorsque nous sommes exclus de notre vie de chasse, il est généralement trop tard pour que cette réflexion porte sur la forme que prend notre vie ou celle des autres, donc trop tard pour s'opposer à sa forme présente et en contester la légitimité.

Il est difficile, voire impossible, de résumer cette pièce non écrite et inachevée, dont l'intrigue continue à se dérouler, cette pièce dans laquelle nous sommes par intermittence et simultanément les accessoires, le décor et les personnages. Mais personne n'a transcrit les dilemmes rencontrés par les acteurs mieux que ne l'a fait Italo Calvino dans *Les Villes invisibles*, avec ces propos qu'il attribue à Marco Polo :

L'enfer des vivants n'est pas chose à venir ; s'il y en a un, c'est celui qui est déjà là, l'enfer que nous habitons tous les jours, que nous formons d'être ensemble. Il y a deux façons de ne pas en souffrir. La première réussit aisément à la plupart : accepter l'enfer, en devenir une part au point de ne plus le voir. La seconde est risquée et elle demande une attention, un apprentissage, continuel : chercher et savoir reconnaître qui et quoi, au milieu de l'enfer, n'est pas l'enfer, et le faire durer, et

(L'inferno dei viventi non è qualcosa che sarà : se ce n'è uno, è quello che è già qui, l'inferno che abitiamo tutti i giorni, che formiamo stando insieme. Due modi ci sono per non soffrirne.

Il primo riesce facile a molti : accettare l'inferno e diventarne parte fino al punto di non vederlo più. Il secondo è rischioso ed esige attenzione ed apprendimento continui : cercare e saper riconoscere chi e cosa, in mezzo all'inferno, non è inferno, e farlo durare e dargli spazio.)

Vivre dans une société de chasseurs, est-ce vivre en enfer ? La question se discute ; quantité de chasseurs expérimentés vous diront qu'être chasseur parmi les chasseurs est une expérience bienheureuse... Ce qui ne prête guère à discussion, en revanche, c'est que beaucoup choisiront la stratégie qui « réussit aisément à la plupart » et deviendront donc « une part » de l'enfer, sans plus s'étonner de son étrange logique, sans s'agacer de ses exigences omniprésentes, gênantes et souvent fantasques. Indubitablement, les hommes et les femmes qui luttent pour savoir ce qui « n'est pas l'enfer » devront affronter toutes sortes de pressions les poussant à accepter ce qu'ils insistent pour appeler « un enfer ».

Quatrième de couverture

Notre société engendre de nouvelles peurs. Car la modernité, devenue « liquide », a fait triompher l'incertitude perpétuelle : la quête de sens et de repères stables a laissé la place à l'obsession du changement et de la flexibilité. Le culte de l'éphémère et les projets à court terme favorisent le règne de la concurrence au détriment de la solidarité et transforment les citoyens en chasseurs ou, pis, en gibier. Ainsi, le présent liquide sécrète des individus peureux, hantés par la crainte de l'insécurité.

L'un des plus grands sociologues contemporains porte un regard sans concession sur l'insécurité sociale et s'interroge sur la fin des utopies.

Zygmunt Bauman, né en 1925, est professeur émérite des universités de Varsovie et de Leeds. Il est notamment l'auteur de *La Société assiégée* (2005) et de *La Vie liquide* (2006).

Traduit de l'anglais par Laurent Bury

[1] Milan Kundera, *L'Art du roman*, Paris, Gallimard, 1986, p. 22.

[2] Jacques Attali, *La Voie humaine. Pour une nouvelle social-démocratie*, Paris, Fayard, 2004.

[3] Arundhati Roy, « L'Empire n'est pas invulnérable », *Manière de voir*, 75, juin-juillet 2004, p. 64-66.

[4] Cité par Matthew J. Morgan, « The Garrison State Revisited : Civil-Military Implications of Terrorism and Security », *Contemporary Politics*, 10/1, mars 2004, p. 5-19.

[5] Voir Alexander Hamilton, « The Consequences of Hostilities between States », in Alexander Hamilton, John Jay, James Madison, *The Federalist Papers*, New York, New American Library, 2003.

[6] David L. Altheide, « Mass Media, Crime, and the Discourse of Fear », *HedgehogReview*, 5/3, « Fear itself », automne 2003, p. 9-25.

[7] *Hedgehog Review*, 5/3, « Fear itself », op. cit., p. 9-25.

[8] Stephen Graham, « Postmortem City : towards an Urban Geopolitics », *City*, 2, 2004, p. 165-166.

[9] Ray Surette, *Media, Crime and Criminal Justice*, Pacific Grove, CA, Brooks/Cole, 1992, p.43.

[10] Voir Andy Beckett, « The Making of the Terror Myth », *The Guardian G2*, 15 octobre 2004, p. 2-3.

[11] Voir Hugues Lagrange, *Demandes de sécurité*, Paris, Seuil, 2003.

[12] Voir Victor Grotowicz, *Terrorism in Western Europe : in the Name of the Nation and the Good Cause*, Varsovie, PWN, 2000.

[13] Michael Meacher, « Playing Bin Laden's Game », *The Guardian*, 11 mai 2004, p. 21.

[14] Voir Maurice Druon, « Les stratèges aveugles », *Le Figaro*, 18 novembre 2004, p. 13.

[15] Voir Deborah Orr, « A Relentless Diet of False Alarms and Terror Hype », *The Independent*, 3 février 2004, p. 33.

[16] Voir Duncan Campbell, « The Ricin Ring that neverWas », *The Guardian*, 14 avril 2005.

[17] Voir Owen Bowcott, Richard Norton-Taylor, « War on Terror Fuels msTrade », *The Guardian*, 10 octobre 2003, p. 19.

[18] Voir Connor Gearty, « Cry Freedom », *The Guardian G2*, 3 décembre 2004, p. 9.

[19] Jacques Attali, *La Voie humaine*, *op. cit.*, p. 9.

[20] Voir Benjamin R. Barber, entretien avec Artur Domoslawski, *Gazeta Wyborcza*, 24-26 décembre 2004, p. 19-20.

[21] Rosa Luxemburg, *L'Accumulation du capital*, Paris, Maspero, 1967, vol. II, p. 41 sq.

[22] Voir Jeremy Seabrook, « Powder Keg in the Slums », *The Guardian*, 1^{er} septembre 2004, p. 10 (repris dans *Consuming Cultures : Globalization and Local Lives*, Oxford, New Internationalist, 2006).

[23] Voir Clifford Geertz, « The Use of Diversity », *Available Light : Anthropological Reflections on Philosophical Topics*, Princeton, Princeton University Press, 2000, p. 68-88.

[24] À l'époque de la guerre du Golfe, « quand Saddam lâcha ses hélicoptères mitrailleurs sur les Kurdes irakiens, ils tentèrent de fuir vers le nord, pour franchir les montagnes et gagner la Turquie, mais les Turcs refusèrent de les laisser entrer. Les Kurdes furent violemment repoussés à la frontière. J'ai entendu un officier turc dire : "On les déteste. Ce sont de sales porcs." Pendant des semaines, les Kurdes sont restés bloqués dans les montagnes où il faisait - 10°C, n'ayant souvent pour vêtements que ceux qu'ils portaient le jour de leur fuite. C'étaient les enfants qui souffraient le plus : dysenterie, typhoïde, malnutrition » (voir Maggie O'Kane, « The Most Pitiful Sights I Have ever Seen », *The Guardian*, 14 février 2003, p. 6-11).

[25] Gary Young, « A World Full of Strangers », *Soundings*, hiver 2001- 2002, p. 18-22.

[26] Voir Alan Travis, « Tough Asylum Policy "Hits Genuine Refugees" », *The Guardian*, 29 août 2003, p. 11.

[27] Voir *id.*, « Blunkett to Fight Asylum Ruling », *The Guardian*, 20 février 2003, p. 2.

[28] Voir Michel Agier, *Au bord du monde, les réfugiés*, Paris, Flammarion, 2002, p. 55-56.

[29] *Ibid.*, p. 86.

[30] Voir Fabienne Rose Émilie Le Houerou, « Camps de la soif au Soudan », *Le Monde diplomatique*, mai 2003, p. 28.

[31] Michel Agier, *Au bord du monde, les réfugiés*, *op. cit.*, p. 94.

[32] *Ibid.*, p. 117.

[33] *Ibid.*, p. 120.

[34] Voir Alan Travis, « UK Plan For Asylum Crackdown », *The Guardian*, 13 juin 2002.

[35] Martin Bright, « Refugees Find No Welcome in City of Hate », *The Guardian*, 29 juin 2003.

[36] Voir Alan Travis, « Tough Asylum Policy “Hits Genuine Refugees” », *The Guardian*, 29 août 2003, p. 11.

[37] Gary Younge, « Villagers and the Damned », *The Guardian*, 24 juin 2002.

[38] Voir Michel Foucault, « Des espaces autres » (1984), *Dits et écrits 1954-1988*, vol. IV (1980-1988), Paris, Gallimard, 1994, p. 360.

[39] Voir Loïc Wacquant, « Symbiose fatale. Quand ghetto et prison se ressemblent et s'assemblent », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 139, septembre 2001, p. 43.

[40] Cf. *id.*, « The New Urban Color Line : the State and Fate of the Ghetto in Postfordist America », in Craig J. Calhoun (dir.), *Social Theory and the Politics of Identity*, Londres, Blackwell, 1994 ; voir aussi « Elias in the Dark Ghetto », *Amsterdams Sociologisch Tijdschrift*, décembre 1997.

[41] Voir Michel Augier, « Entre guerre et ville », *Ethnography*, 2, 2004.

[42] Stewart Hall, « Out of a Clear Blue Sky », *Soundings*, hiver 2001-2002, p. 9-15.

[43] David Garland, *The Culture of Control : Crime and Social Order in Contemporary Society*, Oxford, Oxford University Press, 2001, p. 175.

[44] Loïc Wacquant, « Comment la “tolérance zéro” vint à l'Europe », *Manière de voir*, mars-avril 2001, p. 38-46.

[45] Ulf Hedetoft, *The Global Turn : National Encounters with the World*, Aalborg, Aalborg University Press, 2003, p. 151-152.

[46] Voir Peter Andréas, Timothy Snyder, *The Wall around the West : State Borders and Immigration Controls in North America and Europe*, Oxford, Rowman and Littlefield, 2000.

[47] Naomi Klein, « Fortress Continents », *The Guardian*, 16 janvier 2003, p. 23. Cet article a d'abord été publié dans *The Nation*.

[48] Robert Castel, *L'Insécurité sociale. Qu'est-ce qu'être protégé ?*, Paris, La République des idées/Seuil, 2003, p. 5.

[49] Sigmund Freud, *Le Malaise dans la culture*, trad. Pierre Cotet, René Lainé, Johanna Stute-Cadiot, Paris, PUF, 1995, p. 29 sq.

[50] Robert Castel, *L'Insécurité sociale*, *op. cit.*, p. 6.

[51] *Ibid.*, p. 22.

[52] Pour plus de détails, voir mon livre *The Individualized Society*, Cambridge, Polity Press, 2001.

[53] Robert Castel, *L'Insécurité sociale*, *op. cit.*, p. 46.

[54] Voir T. H. Marshall, *Citizenship and Social class, and Other Essays*, Cambridge, Cambridge University Press, p.150.

[55] Paolo Flores d'Arcais, « Les élections américaines, une leçon de philosophie politique : dérive populiste, éthique laïque, politique démocratique ».

[56] Cf. John Gledhill, « Rights and the Poor », in Richard Ashby Wilson, Jon P. Mitchell (dir.), *Human Rights in Global Perspective : Anthropological Studies of Rights, Claims and Entitlement*, Londres, Routledge, 2003, p. 210 sq. (citant C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism : Hobbes to Locke*, Oxford, Oxford University Press, 1962).

[57] John R. Searle, « Social Ontology and Free Speech », *Hedgehog Review*, « Discourse and Democracy », automne 2004, p. 55-66.

[58] Voir Robert Castel, *L'Insécurité sociale*, *op. cit.*, p. 47 sq.

[59] Nan Ellin, « Fear and City Building », *Hedgehog Review*, 5/3, « Fear itself », *op. cit.*, p. 43-61.

[60] Bülent Diken, Carsten Laustsen, « Zones of Indistinction : Security, Terror and Bare Life », *Space and Culture*, 5, 2002, p. 290-307.

[61] Gary Gumpet, Susan J. Drucker, « The Mediated Home in a Global Village », *Communication Research*, 4, 1996, p. 422-438.

[62] Stephen Graham, Simon Marvin, *Splintering Urbanism*, Londres, Routledge, 2001, p. 285.

[63] *Ibid.*, p. 15.

[64] Michael Schwarzer, « The Ghost Wards : the Flight of Capital from History », *Thresholds*, 16,1998, p. 10-19,

[65] Manuel Castells, *The Informationnal City : Information Technology, Economic Restructuring and the Urban Regional Process*, Oxford-Cambridge (Mass.), Blackwell, 1989, p. 228.

[66] Teresa Caldeira, « Fortified Enclaves : the New Urban Segregation », *Public Culture*, 8/2, 1996, p. 303-328

[67] Nan Ellin, « Shelter from the Storm, or Form Follows Fear and Vice Versa », in Nan Ellin (dir.), *Architecture of fear*, Princeton, Princeton Architectural Press, 1997, p. 13, 26.

[68] Steven Flusty, « Building Paranoia », *ibid.*, p. 48-52.

[69] Michael Peter Smith, *Transnational Urbanism : Locating Globalization*, Oxford-Cambridge (Mass.), Blackwell, 2001, p. 54-55.

[70] *Ibid.*, p. 108.

[71] Manuel Castells, *Le Pouvoir de l'identité*, trad. Paul Chemla Paris Fayard, 1999, p. 81.

[72] Id., « Grasgrooting the Space of Flows », in James O. Wheeler, Yuko Aoyama, Barney L. Warf (dir.), *Cities of Telecommunications Age : The Fracturing of Geographies*, Londres, Routledge, p. 20-21.

[73] Richard Sennett, *The Uses of Disorder : Personal Identity and City Life*, Londres, Faber and Faber, 1996, p. 39,42.

[74] *Ibid.*, p. 194.

[75] Voir Samuel Huntington, *Le choc des civilisations*, trad. Jean-Luc Fidel, Geneviève Joublain, Patrice Jorland *et al.*, Paris, Odile Jacob, 1997.

[76] Voir Mark Jürgensmeyer, « Is Religion the Problem? », *Hedgehog Review*, « Religion and Violence », printemps 2004, p. 21-33.

[77] Jacques Attali, *La Voie humaine, op. cit.*, p. 9.

[78] Pascal, *Pensées*, Lafuma 136.

[79] Italo Calvino, *Les Villes invisibles*, trad. Jean Thibaudeau, Paris, Seuil, 1991, p. 189.