

Éthique, politique, religions

Ce recueil d'articles a été édité à partir de la journée d'étude
« Radicalisation et radicalités : regards croisés sur la légitimité de la
violence » organisée le 24 Mai 2022 à l'Université Jean Moulin Lyon 3 et
avec la participation de l'Institut de Recherches Philosophiques de Lyon
et de l'Institut d'Études de Stratégie et de Défense.

Cette journée était coordonnée par Jane Cluzeau et Antony Dabila.

2023 – 2, n° 23

Éthique, politique, religions

Radicalisation et radicalités

Revue semestrielle éditée par l'Institut
de recherches philosophiques de Lyon (IRPhiL)

Numéro coordonné par Jane Cluzeau

PARIS
CLASSIQUES GARNIER
2024

RÉDACTEUR EN CHEF

Thierry GONTIER

SECRÉTAIRE DE RÉDACTION

Lila ADRAR

COMITÉ DE RÉDACTION

Makram ABBÈS (ENS Lyon), Philippe BÜTTGEN (Université Paris 1), Isabelle DELPLA (Université Lyon 3), Thierry MÉNISSIER (Université Grenoble-Alpes), Charles GIRARD (Université Lyon 3), Marie GOUPY (Institut Catholique de Paris), Johanna LENNE-CORNUEZ (Université Lyon 3), Pierre-Yves QUIVIGER (Université Paris 1).

COMITÉ DE LECTURE

Florence CAEYMAEX (Université de Liège), Michaël FÆSSEL (École Polytechnique), Luc FOISNEAU (CNRS), Claude GAUTIER (ENS Lyon), SOPHIE GUÉRARD DE LA TOUR (ENS Lyon), Nadia Yala KISUKIDI (Université Paris 8), Mai LEQUAN (Université Lyon 3), Stéphane MADELRIEUX (Université Lyon 3), Jean-Claude MONOD (CNRS), Lionel OBADIA (Université Lyon 2), Jean-Philippe PIERRON (Université de Bourgogne).

COMITÉ SCIENTIFIQUE INTERNATIONAL

Chryssanthi AVLAMI (Université Panteion des Sciences Sociales et Politiques, Athènes), Francesco ADORNO (Université de Salerne), Lazare BENAROYO (Université de Lausanne), Thomas BERNS (Université libre de Bruxelles), Frédéric BRAHAMI (EHESS), Marc-Antoine DILHAC (Université de Montréal), Hugues FULCHIRON (Université Lyon 3 - Cour de cassation), Jocelyn MACLURE (Université de Laval), Corine PELLUCHON (Université Gustave Eiffel - Marne-la-Vallée), Mathias RIEDL (Central European University, Vienne), David WALSH (Catholic University of America, Washington), Ghilain WATERLOT (Université de Genève).

© 2024. Classiques Garnier, Paris.

Reproduction et traduction, même partielles, interdites.

Tous droits réservés pour tous les pays.

ISBN 978-2-406-16113-4

ISSN 2265-0156

SOMMAIRE

RADICALISATION ET RADICALITÉS

Jane CLUZEAU

Introduction. Radicalisation et légitimité de la violence /
Introduction. Radicalization and Legitimization of Violence 11

Bruno DOMINGO

La « radicalisation » et sa « prévention ».
Idées, discours et transformations paradigmatiques
au sein des plans d’actions français (2013-2022) /
“Radicalization” and its “Prevention”.
*Ideas, Discourse and Paradigmatic Transformations
within French Action Plans (2013-2022)* 17

Antony DABILA

Politiques du trauma. La lutte contre les « blessures
psychiques » comme politique publique contre la radicalité? /
*Trauma Policies. Fighting against “Psychological Wounds”
as a Public Policy against Radicality?* 43

Jane CLUZEAU

Religions politiques et gnosticisme.
Quelle opérativité pour la pensée d’Eric Voegelin? /
Political Religions and Gnosticism.
What Operativity for Eric Voegelin’s concepts? 67

Jean-Baptiste JUILLARD La notion de « société de vigilance » dans le discours présidentiel. Un nouveau devoir civique? / <i>The Notion of "Vigilant Society" in Presidential Speech. A New Civic Duty?</i>	89
Didier OTTAVIANI La violence, difficultés d'une conceptualisation / <i>Conceptualizing Violence and its Challenges</i>	115
VARIA	
Victor FIERRY Reconstruction et changement social. Nouvelles approches en théorie critique / <i>Reconstruction and social change. New Approaches in Critical Theory</i>	141
Résumés/ <i>Abstracts</i>	157

RADICALISATION ET RADICALITÉS

INTRODUCTION

Radicalisation et légitimité de la violence

« La démocratie ne se fonde pas sur la violence, ni le terrorisme mais sur la raison, l'équité, la liberté, le respect des droits des autres » écrivait Winston Churchill dans ses *Mémoires de guerre*¹. Un propos qui semble accompagner l'observation de l'augmentation exponentielle de la menace terroriste sur le territoire français et dans l'esprit des citoyens depuis le début des années 2000. La couverture médiatique des attentats, évènements traumatiques par excellence qui ont marqué les mémoires, particulièrement depuis *Charlie Hebdo* en 2015, apparaît comme un des facteurs principaux de la mise en lumière du processus incriminé comme le creuset du passage à l'acte : la radicalisation. Ainsi, ce processus de radicalisation s'appréhende en regard du passage à l'acte terroriste comme la théorisation d'un modèle d'escalade progressive² de la violence menant vers une séparation de plus en plus marquée entre l'individu et la société dans laquelle il évolue. Dès lors, il adviendrait par la suite une tentative de justification du passage à l'acte.

L'inquiétude relative à la menace terroriste s'ancre principalement dans les années 1990 et connaît un tournant majeur, en France, après les attentats du 11 Septembre 2001. Elle est prise en compte par sa mention dans le Livre Blanc de Défense et de sécurité nationale de 2008 et ceux suivant, alors qu'elle était encore considérée comme exogène. Cette inquiétude croissante pour les organisations et actions terroristes a mis en action tout un champ réflexif. Au départ stratégique, le terrorisme est devenu un véritable objet de recherche avec pour question

1 Winston Churchill, *Mémoires de guerre 1919-1941*, trad. F. Kersaudy, Paris, Tallandier, 2013.

2 Voir les modèles de l'escalier ou de la pyramide : Fathali M. Moghaddam, « The Staircase to Terrorism », *A Psychological Exploration. American Psychologist*, 60 (2), 2005, p. 161-169 et Clark Mccauley, Sophia Moskalenko, « Mechanisms of Political Radicalization : Pathways Toward Terrorism », *Terrorism and Political Violence*, n° 20, juillet 2008, p. 415-433.

fondamentale celle du passage à l'acte violent et de la contestation du pouvoir en place par le biais de ce qui apparaît non plus seulement comme un mode d'action contestataire extrême, mais comme l'expression d'une idéologie en concurrence avec le système en place.

En devenant objet de recherche, le terrorisme comme action transgressive et violente a fait émerger nombre de questionnements : légitimité de la violence, sectarisme, activisme violent ou encore dogmatisme mortifère. L'enjeu d'une adhésion à la justification d'un emploi d'un tel degré de violence dans l'espace public a conduit la réflexion à aborder la multiplicité des facteurs qu'il est possible de retrouver au cœur des biographies de terroristes, tout en mettant en échec les tentatives d'établir une catégorisation stricte et un profilage des individus. La démultiplication des approches et sa démocratisation comme sujet international de recherche a conduit à de nombreux débats, entre prise en compte de la religion comme fondement idéologique sous toutes ses déclinaisons, ou résultat d'un militantisme extrême. Cependant, la construction du terrorisme comme objet de recherche a amené également à toucher progressivement à l'élaboration du processus de radicalisation comme corolaire, dont le terrorisme serait un aboutissement particulièrement perceptible en raison de sa nature violente et des ressorts symboliques qu'il convoque. L'enjeu d'une théorisation du processus de radicalisation suppose de tenter de comprendre les mécanismes d'adhésion à une idéologie, mais également de parvenir à comprendre l'enjeu que le socle dogmatique (politique ou religieux) peut avoir dans la légitimation de la violence. De surcroît, l'expression « processus de radicalisation », lorsqu'elle fait son apparition dans les différentes politiques publiques pilotées par les institutions étatiques, participe à la cristallisation de ce processus au-delà de son intérêt de recherche comme un enjeu de sécurité intérieure auquel le pouvoir régalien doit répondre dans un souci de sécurité publique. Ainsi, temporalité de la recherche et du politique s'entrechoquent dans l'étude de cet objet singulier, et produisent par-là une démultiplication des travaux et des regards portés sur le phénomène en lui-même. Qualifié par Neumann et Kleinmann de « *one of the great buzzword of our time*³ », le processus de radicalisation tend à prendre une place prépondérante dans les discussions du fait également de sa médiatisation systématique.

3 Peter Neumann, Scott Kleinmann, « How Rigorous is Radicalization Research? », *Democracy and Security*, n°9-4, 2013, p. 360-382.

La radicalisation devient un mot-valise médiatique brandit à chaque évènement violent, ou manifestation religieuse, comme une sorte de catégorie générale par laquelle il est possible de qualifier les individus et le mouvement auxquels ils se rapportent. Mais de quoi est-il question lorsqu'est évoquée la « radicalité » de certains individus ? Ou leur « radicalisation progressive » ?

Le syntagme « processus de radicalisation » en réalité ne fait pas consensus et ne l'a jamais fait. Pour la recherche anglo-saxonne il s'agirait d'un processus « d'extrémisation » progressive c'est-à-dire un processus conduisant à l'adhésion progressive à un « extrémisme violent⁴ » où la composante religieuse est en réalité une possibilité parmi tous les types de dogmes. Dans le cas français, la compréhension de ce processus a tout d'abord pris des allures de reformulation d'un conflit théologico-politique en focalisant la définition du processus de radicalisation sur le facteur religieux en lui-même, en réponse au terrorisme islamiste. Tout d'abord placé sous la tutelle du MIVILUDES⁵, l'appréhension du processus de radicalisation considérait d'abord une forme d'endoctrinement initial reposant sur l'adhésion à un dogme, de préférence religieux, incitant ses adhérents à commettre des faits de violence. Progressivement, la remise en question de l'emprise mentale⁶ sur les individus a conduit l'intégration de la question de la radicalisation au sein du SG-CIPDR⁷. Ces changements traduisent tout d'abord la difficulté de conceptualisation à laquelle l'action publique doit faire face. Loin d'être un objet d'étude parfaitement circonscrit, le processus de radicalisation renvoie à une nébuleuse de définitions qui ne cessent d'évoluer. Un des exemples majeurs de la difficulté réside dans la « querelle » entre Olivier Roy et Gilles Kepel : la radicalité est-elle préexistante au dogme (religieux puisque le cas ici est celui de l'islam) ou est-elle intrinsèque au dogme religieux lui-même ? Les médias ont encore joué un rôle non négligeable dans l'opposition de ces deux chercheurs.

4 Dès lors la plupart des papiers portant sur l'étude du processus de radicalisation s'inscrivent dans le CVE « Counter Violent Extremism ».

5 Mission Interministérielle de Vigilance et de Lutte contre les Dérives Sectaires.

6 L'emprise mentale renvoie directement à la définition d'une secte donnée par la MIVILUDES : « un dévoiement de la liberté de penser ». L'emprise mentale implique ultimement que les individus sous emprises ne sont pas réellement responsables de leurs actes.

7 Secrétariat Général du Comité Interministériel de Prévention de la Délinquance et de la Radicalisation.

Une définition a toutefois suscité un relatif consensus, celle de Farhad Khosrokhavar. La radicalisation est présentée comme « un processus par lequel un individu ou un groupe adopte une forme violente d'action, directement liée à une idéologie extrémiste à contenu politique, social ou religieux qui conteste l'ordre établi sur le plan politique, social ou culturel⁸. » Cette définition permet de donner un socle stable aux travaux sur le processus de radicalisation. Elle permet également de répondre à l'exigence de clarté inhérente à toutes les politiques publiques mise en place dans le but de prévenir la dérive radicale ainsi que le passage à l'acte terroriste. Mais que prévenir quand ce processus témoigne en réalité d'une pluralité de facteurs qui semblent parfois se rapprocher plus d'un parcours biographique complexe ? Et quel lien direct peut-il exister entre le passage à l'acte, la légitimation de l'action violente et l'adoption d'une idéologie extrémiste ? Existe-t-il alors une nécessaire causalité entre idéologie et violence ? Une question très épineuse est instillée par ce positionnement : théoriser une causalité directe et nécessaire entre radicalisation et terrorisme, n'est-ce pas un défi qui est lancé à la préservation de la liberté de conscience, d'opinion et même de religion, constitutive pourtant des fondements démocratiques français ?

C'est dans le but de dissiper ce brouillard définitionnel que ce projet d'étude a été mis en place. Malgré les différents obstacles épistémologiques (perception médiatique, préjugés...), le processus de radicalisation reste un enjeu de conceptualisation non seulement pour l'appréhension du terrorisme comme objet de pensée mais également pour toutes les questions de légitimité de l'utilisation de la violence dans l'espace démocratique par tout autre acteur que l'État. Dans ce présent volume, le choix a été fait d'aborder le processus de radicalisation au-delà de son usage comme élément de langage à brandir afin de répondre à toutes les angoisses générées par le jihadisme, afin de le percevoir comme un objet de recherche intrinsèquement protéiforme. Interroger la systématité de la violence, analyser l'évolution des politiques publiques mais aussi placer le processus de radicalisation en dehors d'une réflexion axée uniquement sur l'islamisme, tels sont les enjeux du travail qui est proposé ici. Les spécialistes réunis ont choisi de croiser leurs disciplines afin de tenter de répondre au caractère pluriel et mouvant de leur objet d'étude.

8 Farhad Khosrokhavar, *Radicalisation*, Paris, Maison des sciences de l'homme, coll. « Interventions », 2014.

En abordant à la fois les versants psychologiques, sociaux, politiques et même philosophiques, les articles présentés tentent de converger vers l'idée commune que le processus de radicalisation est un enjeu qui dépasse sa réduction au seul terrorisme. Questionnant à la fois l'essence du militantisme, mais également les déclencheurs de l'action violente, ce processus est envisagé ici comme objet qui doit nécessairement être abordé par une pluralité de savoirs et de méthodes qui œuvrent de concert afin de permettre une compréhension plus élargie du phénomène.

La transdisciplinarité permet non seulement de souligner les continuités se manifestant entre les différentes approches sur cet objet de recherche, mais également les moments de rupture nécessaire. Sortir d'une réflexion focalisée sur la religion, et ainsi remettre en question la seule production d'une violence sous forme d'attentats pour élargir le spectre d'un processus qui alimente bien plus qu'un passage à l'acte. Une profonde conceptualisation de la violence est à l'œuvre au sein des parcours individuels. Les enjeux d'une approche élargie du processus de radicalisation doivent également interpeller le lecteur : quels sont les impacts de ce processus sur la société civile ? La médiatisation de la « radicalité » des auteurs de violence et la démocratisation du syntagme au sein de la société civile a transformé les rapports de confiance entre les individus. Les différentes crises connues au sein de la sphère politique auraient-elles également un écho, une participation en tant que facteur d'une certaine « radicalité » qui s'installerait dans la société civile française, concurrençant l'idéal démocratique du débat rationnel mesuré ?

Ce faisant la démarche transdisciplinaire des travaux présentés met en évidence trois axes de réflexions : le premier examine le versant institutionnel de la radicalisation en retraçant l'historique des politiques publiques. Il présente ses limites, notamment au regard du positionnement des politiques intérieures « préventives » en prenant le versant psychologique de la radicalisation comme cas limite. Dans un second est proposé un regard critique porté sur certains outils conceptuels réactualisés, comme le syntagme de « religion politique », pour l'étude des idéologies violentes et leur institutionnalisation. Ce passage critique conduit à approfondir le sujet en abordant en dernier lieu la problématique de la violence dans et pour la société civile elle-même. Entre participation démocratique et devoir civique, le processus de radicalisation interroge l'action du citoyen au sein de la société, les fondements de celle-ci et les

libertés qu'elle consacre et protège. Afin de clore ces travaux, le dernier axe aboutit sur une tentative de conceptualisation de la violence et de ses limites au cœur de l'appréhension du processus de radicalisation.

Jane CLUZEAU
Université Jean Moulin – Lyon 3 /
IRPhIL

LA « RADICALISATION » ET SA « PRÉVENTION »

Idées, discours et transformations paradigmatiques au sein des plans d'actions français (2013-2022)

Depuis le milieu des années 2000, les discours politiques sur « la radicalité » et plus largement sur les causes, mécanismes et processus des phénomènes dits de « radicalisation » se sont multipliés dans le monde, de même que les recherches académiques et les discours d'expertise¹. Ils prennent place dans un contexte de hausse des attentats terroristes et du départ concomitant de centaines de candidats combattants vers l'étranger, notamment vers les territoires irakiens et syrien, pour rejoindre des groupes désignés comme terroristes, tels qu'Al Qaeda ou l'État Islamique². Depuis 2018 notamment en France, mais aussi dans toute l'Europe, ces discours font aussi souvent référence aux enjeux de rapatriement et de prise en charge des « revenants³ », surtout des femmes et des enfants de retour (volontaire ou contraint) des camps irakiens et syriens, à la suite de l'effondrement du projet néo-califal porté par le groupe État Islamique.

Dans une temporalité quasiment similaire, les acteurs politiques et notamment gouvernementaux se sont engagés dans la formulation de nouvelles politiques publiques de « prévention de la radicalisation », se traduisant par la formulation d'une multitude de discours, de stratégies et plans d'actions, de réformes juridiques et administratives⁴. En France,

1 Cet article constitue une contribution dans le cadre du projet ANR-20-CE39-0007 TROC (Terrorists Reintegration in Open Custody – Réintégration sociale des personnes condamnées pour terrorisme).

2 Farhad Khosrokhavar, *Radicalisation*, Paris, éditions FMSH, 2014.

3 Selon l'expression de David Thomson dans son ouvrage *Les revenants* (Paris, Seuil, 2016).

4 Laurent Bonelli, Francesco Ragazzi, « La lutte contre la “radicalisation”. Genèse et expansion d'un nouveau lieu commun administratif en France et dans l'Union Européenne », *Archives de politique criminelle*, vol. 41, n° 1, 2019, p. 119-145. Juliette Galonnier, Stéphane Lacroix, Nadia Marzouki, *Politiques de lutte contre la radicalisation*, Paris, Presses de Science Po, 2022.

ces initiatives ont fait émerger un nouveau domaine d'intervention, articulé autour du nouveau paradigme⁵ de la « radicalisation », qui va servir de nouveau socle idéal et cognitif à l'action publique et à la définition et mise en œuvre des politiques gouvernementales. Bien qu'étroitement liée au « terrorisme », la « radicalisation » reste pourtant toujours sans définition juridique précise sur le plan pénal (la notion, sans aucun doute trop floue, n'apparaît pas dans le code pénal français en tant qu'infraction spécifique). Cela n'a cependant pas empêché les acteurs gouvernementaux de se saisir de cette notion pour lui donner un contenu, même si elle manque souvent de précision et demeure flottante. Sur le plan de l'explication scientifique du phénomène, les approches théoriques sont également nombreuses pour fonder leur compréhension et identifier des facteurs d'explication⁶, sans d'ailleurs faire systématiquement consensus et donnant même lieu à la construction d'espaces de controverse⁷.

Dans cet article, il sera procédé à une tentative d'analyse diachronique visant à expliciter les transformations de ces dimensions idéelles de l'action publique en se focalisant sur les transformations de sens qu'a connu cette terminologie de « radicalisation » et de « prévention de la radicalisation », en France, depuis le début des années 2000 et jusqu'en 2022. La base empirique choisie est celle des différents « plans » et « stratégies » adoptés par les autorités gouvernementales et des discours de légitimation qui les ont accompagnés et qui proposent une nouvelle mise en récit de la lutte contre le terrorisme.

-
- 5 Selon Peter A. Hall, un paradigme de politique publique peut se définir comme un « cadre d'idées et de standards, qui spécifie non seulement les objectifs de la politique et le type d'instruments qui peut être utilisé pour les atteindre, mais également la nature même des problèmes qu'ils [les décideurs] sont supposés traiter » (Peter A. Hall, « Policy Paradigms, Social Learning and the State : The Case of Economic Policymaking in Britain », *Comparative Politics*, vol. 25 n° 3, 1993, p. 279) cité par Yves Surel, « Approches cognitives », dans Laurie Boussaguet éd., *Dictionnaire des politiques publiques*. 5^e édition entièrement revue et corrigée. Paris, Presses de Sciences Po, « Références », 2019, p. 89.
- 6 Xavier Crettiez, « Penser la radicalisation : Une sociologie processuelle des variables de l'engagement violent », *Revue française de science politique*, n° 66, p. 709-727. Xavier Crettiez, & Nathalie Duclos, *Violences politiques : Théories, formes, dynamiques*, Paris, Armand Colin, 2021.
- 7 Leyla Dakhli, « L'islamologie est un sport de combat. De Gilles Kepel à Olivier Roy, l'univers impitoyable des experts de l'islam », *Revue du Crieur*, n° 3, 2016/1, p. 4-17. Laurent Bonnefoy, « Ce que pensent (vraiment) les djihadistes. Sur une controverse qui ne veut pas finir », *Revue du Crieur*, n° 7, 2017-2, p. 92-107. Laurent Bonnefoy, « Bernard Rougier, un chercheur conquis par la fièvre identitaire. De la recherche scientifique aux plateaux télévisés », *Revue du Crieur*, n° 19, 2021/2, p. 142-159.

Si la terminologie générale, le signifiant, est restée relativement stable sur le plan morphologique (on parle toujours de « radicalisation » et de « prévention de la radicalisation ») tout au long de la période, on montrera que les signifiés et référents linguistiques et discursifs apparaissent, pour leur part, plus mouvants. Cette analyse permet de mettre en lumière une redéfinition partielle du contenu de ces politiques sur le plan idéal et donc de faire apparaître des évolutions paradigmatiques que la simple désignation formelle ne permet pas au premier abord d'identifier. D'abord absente du registre lexical portée par les autorités gouvernementales, la « radicalisation » va progressivement s'imposer comme une catégorie d'action publique à part entière, articulée autour d'enjeux de « lutte » ou de « prévention ». Mais ces politiques de « la radicalisation » qui vont progressivement se structurer vont cependant voir leur cadre et contenu se transformer sur la base d'une évolution du contexte (national et international) d'une part, et d'une transformation de la définition et du sens donné à la notion de « radicalisation » sur laquelle elle est fondée d'autre part. D'une politique de lutte contre la violence « terroriste », la « prévention de la radicalisation » s'est, en effet, progressivement muée en politique de civilisation politique visant à permettre l'intériorisation par la société des « valeurs de la République » et la lutte contre ses ennemis. Son articulation et son hybridation avec le répertoire lexical du « séparatisme » et de la lutte contre l'islamisme radical, voire son affaiblissement au profit de ce dernier, questionnent sur les objectifs et les périmètres des politiques publiques de « prévention » / « lutte » dans le domaine de la « radicalisation » ou du « terrorisme ».

IDÉES ET DISCOURS SOCLES D'UNE POLITIQUE PUBLIQUE AUX CONTOURS FLOUS

L'enjeu de la « radicalisation » et de son traitement est devenu un des axes d'intervention majeurs pour les autorités gouvernementales, notamment occidentales mais aussi au-delà⁸. Cette terminologie de « la

8 Juliette Galonnier, Stéphane Lacroix, Nadia Marzouki, *Politiques de lutte contre la radicalisation*, Presses de Science Po, Paris, 2022.

radicalisation » a pris différentes connotations selon les temporalités et contextes historiques⁹ et ne peut être réduite analytiquement à la question de la « radicalisation terroriste¹⁰ », notamment islamiste. Pour autant, au cours des quinze dernières années, « la radicalisation » s’est progressivement imposée à partir de ce cadrage, celui du « terrorisme islamiste », non seulement en tant que nouvelle catégorie analytique et conceptuelle pour le développement des études scientifiques¹¹, mais aussi comme nouvelle catégorie de l’action politique et publique, en se surajoutant, sans néanmoins s’y substituer, à celle du « terrorisme ». Si le « concept » de « radicalisation » demeure contesté sur le plan scientifique au regard de la plasticité de ses emplois, de ses modalités diverses de cadrage théorique ou encore de ses modes d’opérationnalisation¹², mais aussi des risques de stigmatisation qu’il peut faire peser sur « les musulmans¹³ », il n’en demeure pas moins qu’il s’est largement diffusé désormais au niveau international et qu’il a actuellement pleinement

-
- 9 Caroline Guibet Lafaye, Ami-Jacques Rapin, « La “radicalisation”. Individualisation et dépolitisation d’une notion », *Politiques de communication*, n° 8), 2017/1 p. 127-154. Clément Beunas, « Du “radical” au “radicalisé”. Les usages médiatiques et politiques de la notion de “déradicalisation” en France (2014-2017) », *Déviance et Société*, 43 (1), 2019, p. 3-39.
- 10 Isabelle Sommier, « Engagement radical, désengagement et déradicalisation. Continuum et lignes de fracture », *Lien social et Politiques*, 68, 2012. Valérie Bonnet, Béatrice Fracchiolla, Lilian Mathieu et al., « Les discours des radicalités politiques et sociales », *Mots. Les langages du politique*, n° 123, 2020/2, p. 19-27.
- 11 Stefan Malthaner, « Radicalization : The Evolution of an Analytical Paradigm », *European Journal of Sociology*, 58 (3), 2017, p. 369-401. Loïc Le Pape, « Radicalisation », Olivier Fillieule éd., *Dictionnaire des mouvements sociaux*. 2^e édition, Presses de Sciences Po, « Références », Paris, 2020, p. 482-487.
- 12 Mark Sedgwick, « The Concept of Radicalization as a Source of Confusion », *Terrorism and Political Violence*, vol. 22, n° 4, 2010, p. 479-494. Peter Neumann, Scott Kleinmann, « How Rigorous Is Radicalization Research ? », *Democracy and Security*, vol. 9, n° 4, 2013, p. 378. Xavier Crettiez, « Penser la radicalisation : Une sociologie processuelle des variables de l’engagement violent », *Revue française de science politique*, n° 66, p. 709-727. Éric Marlière, « Analyser le phénomène controversé de “radicalisation” dans les sciences sociales », *Recherches sociologiques et anthropologiques*, vol. 51, n° 2, 2020, p. 163-181. Laurent Bonelli, Francesco Ragazzi, « La lutte contre la “radicalisation”. Genèse et expansion d’un nouveau lieu commun administratif en France et dans l’Union Européenne », *Archives de politique criminelle*, vol. 41, n° 1, 2019.
- 13 Christopher Baker-Beall, Lee Heath-Kelly, Charlotte Jarvis, (dir.), *Counter-Radicalisation. Critical Perspectives*, « Routledge Critical Terrorism Studies », Routledge, New York, 2015. Romain Seze, *Prévenir la violence djihadiste*, *op. cit.* Clément Beunas, « Du “radical” au “radicalisé”. Les usages médiatiques et politiques de la notion de “déradicalisation” en France (2014-2017) », *op. cit.*

intégré le répertoire des discours politiques et celui de la boîte à idée et à outil de l'action publique¹⁴.

En France, comme ailleurs dans le monde, la « prévention » de cette « radicalisation » est ainsi devenue un nouveau secteur d'action publique. Confrontés à une menace terroriste pressante (notamment à la suite des attentats de Mohamed Merah à Montauban et Toulouse en 2012, ceux de Charlie Hebdo du 7 janvier 2015, ceux de Paris du 13 novembre 2015, et à l'assassinat de Samuel Paty le 16 novembre 2020), mais aussi à de nouvelles problématiques et enjeux (certains diraient également à de « nouveaux profils », tels que celui de jeunes mineurs, de femmes ou encore de néo-convertis à l'islamisme violent), les gouvernements successifs, par-delà leurs affiliations idéologiques, ont progressivement construit une architecture complexe de lois, décrets, circulaires, de dispositifs, mais aussi imposé de nouvelles professions et de nouveaux financements, déployés tant à l'échelle nationale que locale¹⁵, avec l'objectif de « prévenir la radicalisation » des individus, cette dernière étant considérée comme pouvant les conduire à un passage à l'acte violent, voire à la mobilisation du terrorisme comme stratégie d'action¹⁶.

Ces politiques de « prévention de la radicalisation¹⁷ » trouvent un point d'ancrage dans l'émergence de nouveaux discours et référentiels relativement distincts de ceux, plus traditionnels, de la lutte anti-terroriste. Notre contribution revient sur quelques-uns des grands moments publicisés de construction en France de cette politique publique émergente

14 Juliette Galonnier, Stéphane Lacroix, Nadia Marzouki, *Politiques de lutte contre la radicalisation*, Presses de Science Po, Paris, 2022.

15 Bruno Domingo, « Les collectivités territoriales dans la spirale du contre-terrorisme », *Working paper*, ANR SOV, 2021.

16 Romain Seze, *Prévenir la violence djihadiste*, Seuil, Paris, 2019. Benjamin Ducol, « Prévenir la radicalisation violente : nouveaux habits d'une action publique à la française », *Les cahiers de la sécurité et de la justice*, La documentation Française, n° 46, 2019, p. 9-19.

17 Comme le souligne Romain Sèze, cette prévention de « recouvre donc un champ étendu d'interventions. Il est question de prévention primaire lorsque l'objectif est de réduire les vulnérabilités sociales censées favoriser le cheminement vers la radicalité, de prévention secondaire lorsque l'action s'adresse à des individus identifiés comme étant en voie de radicalisation, et de prévention tertiaire lorsqu'elle vise à prévenir la récurrence. Par souci de légèreté, ces deux derniers types d'actions sont regroupés sous l'expression de "prévention secondaire" dans la mesure où ils entendent tous deux réduire un risque par l'identification précoce des situations préoccupantes, et qu'ils relèvent de facto des mêmes dispositifs. Il pourra être alors question de désengagement (éliminer les risques d'engagement dans une action illégale et/ou violente et non l'idéologie qui la sous-tend) ou de déradicalisation (mener au renoncement à ces idéologies également) ».

et aux contours incertains de « prévention de la radicalisation ». Elle vise à identifier et à décrire les grandes phases de structuration de cette nouvelle politique publique depuis le milieu des années 2000 en mettant l'accent sur la carrière du concept de « radicalisation¹⁸ », ses modes de définitions et les univers de sens auxquels il renvoie pour les acteurs gouvernementaux. Dans cette perspective, il s'agit moins de porter une attention aux débats et affrontements théoriques de type scientifique ou même expertal, que de chercher à identifier les discours, ainsi que les systèmes d'idées et de représentations qui en constituent le fondement¹⁹. Ces idées sont, en effet, porteuses d'une certaine conception de la « radicalisation » développée par les autorités gouvernementales et dont il convient de comprendre les modalités de cadrage sémantique. Cette approche, s'inscrivant dans une forme de néo-institutionnalisme de type discursif, s'articule ainsi à celles qui visent à comprendre comment se forment les idées et les décisions dans une perspective davantage pragmatique²⁰ de l'action publique par différentes parties prenantes²¹. Cette dernière tâche est néanmoins délicate au regard de la prolifération des discours et des mobilisations au sein des forums, atriiums et arènes de politiques publiques qui ont concerné la question de la radicalisation et celle de sa prévention au cours des dernières années en France. Romain Sèze a, par exemple, déjà bien mis en lumière ces processus et dynamiques de mise à l'agenda de la prévention de la radicalisation pour le cas français entre le milieu des années 2000 et 2018²².

18 Arun Kundnani, « Radicalisation : the journey of a concept », *Race & Class*, vol. 54, no. 2012. Derek M.D Silva, « Radicalisation : the journey of a concept revisited ». *Race & Class*, vol. 59, n°4, 2018, p. 34–53.

19 Vivien A. Schmidt, « Discursive Institutionalism : The Explanatory Power of Ideas and Discourse », *Annual Review of Political Science*, vol. 11, 2008, p. 303-326. Amandine Crespy, & Vivien Schmidt, « Néo-institutionnalisme discursif », Laurie Bousaguet et al. éd., *Dictionnaire des politiques publiques : 5^e édition entièrement revue et corrigée*, Paris : Presses de Sciences Po, p. 367-375.

20 Philippe Zittoun, « Approche pragmatique », Laurie Bousaguet éd., *Dictionnaire des politiques publiques, 5^e édition entièrement revue et corrigée*, Presses de Sciences Po, « Références », Paris, 2019, p. 74-81.

21 Comme le souligne Olivier Ihl, « la valeur emblématique d'un concept ne s'établit pas d'elle-même, en vertu de ses propriétés intrinsèques. Elle dépend d'abord de la capacité d'« entrepreneurs de réputation » à justifier par ce moyen leurs prétentions : celles qui, au travers de leurs rivalités doctrinales, visent à définir les frontières morales de la communauté politique » Olivier Ihl, « Religion : la carrière comparée d'un concept », *Revue internationale de politique comparée*, vol. 7, n° 3, 2000, p. 611.

22 Romain Seze, *Prévenir la violence djihadiste*, Seuil, Paris, 2019.

L'une des modalités possibles pour tenter de saisir une partie de ces processus est donc de se concentrer à la fois sur les continuités et les discontinuités de définition et de sens portés par les acteurs gouvernementaux en essayant d'identifier la trajectoire de ces « politiques de la radicalisation²³ » et de leur du contenu. Pour cela, nous avons notamment porté une attention à la production des différents « plans » gouvernementaux, accompagnés de discours de légitimation portés par des acteurs politiques, ainsi que de certains documents et textes qui sont venus régulièrement ponctuer la définition des enjeux. En cela, l'approche ne se veut pas uniquement synchronique, mais surtout dynamique et diachronique. L'hypothèse centrale induite, mais qu'il faut expliciter, est celle d'une possible transformation du paradigme et des idées centrales sur lequel il repose sur un temps relativement court de moins d'une dizaine d'années.

L'ÉMERGENCE DU LEXIQUE ET D'UNE POLITIQUE DE « PRÉVENTION DE LA RADICALISATION »

Avant 2013, en France, le paradigme sur lequel est basée la lutte contre le terrorisme est uniquement répressif et construit autour de l'action policière et judiciaire, articulant les logiques de renseignement en amont et judiciarisation, avec la recherche d'un démantèlement proactif des groupes et des filières. Néanmoins, ce modèle « policiaro-judiciaire » va trouver certaines limites et va être profondément interrogé à la suite des attentats commis par Mohamed Merah à Montauban et Toulouse en 2012. Parallèlement, la France, comme d'autres États européens, connaît à la même période le départ de nationaux vers les territoires irakiens et syriens, phénomène qui va également s'intensifier à partir de 2012 à la suite de la dégradation du conflit en Syrie. La forte pression du contexte sécuritaire, en lien avec les attentats terroristes, a conduit les autorités gouvernementales à mettre progressivement en place une

23 Philippe Zittoun, « Approche pragmatique », dans Laurie Boussaguet éd., *Dictionnaire des politiques publiques*, 5^e édition, Presses de Sciences Po, « Références », Paris, 2019, p. 74-81.

série de dispositions non plus strictement liées à la prévention et à la lutte contre « le terrorisme » en tant que tel, mais aussi – plus précisément – destinées à prévenir, à lutter, voire à prendre en charge « la radicalisation²⁴ ». Comme le souligne Benjamin Ducol : « restées jusqu’ici relativement hermétiques à une approche dite “douce” en matière de lutte contre l’extrémisme violent, les autorités françaises vont opérer à partir de cette période une inflexion avec l’émergence progressive d’une action publique de prévention de la radicalisation²⁵ ». Cette terminologie a été diffusée dans les diverses notes et instructions à destination des services de l’État ou des collectivités territoriales à partir de 2013-2014. Comme le notent Bonelli et Ragazzi, « à partir de 2013, on constate en France un emballement rapide sur cette question, qui s’accompagne d’une inflexion de doctrine. Le 30 octobre, le préfet Yann Jounot, directeur de la protection et de la sécurité de l’État au sein du Secrétariat général de la défense et de la sécurité nationale (SGDSN) remet au Premier ministre un rapport sur la “Prévention de la radicalisation”. Dans les semaines suivantes, différentes directions du ministère de l’Intérieur collaborent à l’élaboration d’un “Plan de lutte contre la radicalisation violente et les filières terroristes”. Présenté par M. Bernard Cazeneuve, alors ministre de l’Intérieur, le 23 avril 2014, il est ensuite décliné sous forme de circulaire aux préfets²⁶ ».

Ce rapport Jounot, qui mobilise ce lexique de la « radicalisation » ne doit pas être considéré comme une production isolée. Il s’inscrit en effet dans le prolongement du Livre Blanc sur la Défense et la Sécurité Nationale de 2013 et d’une lettre de mission du 19 août 2013 du directeur de cabinet du premier Ministre Jean-Marc Ayrault. Cette dernière indique ainsi la volonté du Premier ministre de mettre rapidement en place une « stratégie nationale de prévention de la radicalisation ». Le rapport, remis seulement 3 mois plus tard, le 30 octobre 2013, indique en effet que « compte tenu des enjeux de sécurité et de cohésion sociale

24 Romain Seze, *Prévenir la violence djihadiste*, Seuil, Paris, 2019. Benjamin, Ducol, « Prévenir la radicalisation violente : nouveaux habits d’une action publique à la française », *Les cahiers de la sécurité et de la justice*, La documentation Française, n° 46, 2019, p. 9-19. Bruno, Domingo, Les collectivités territoriales dans la spirale du contre-terrorisme, *Working paper*, ANR SOV, 2021.

25 Benjamin Ducol, *op. cit.* p. 8.

26 Laurent Bonelli, Francesco Ragazzi, « La lutte contre la “radicalisation”. Genèse et expansion d’un nouveau lieu commun administratif en France et dans l’Union Européenne », *Archives de politique criminelle*, vol. 41, n° 1, p. 120.

en cause, il est nécessaire de conduire une réflexion pour développer le dispositif de lutte contre la radicalisation, comme cela est préconisé par le Livre blanc sur la défense et la sécurité nationale, dans le cadre de la lutte contre le terrorisme²⁷ ». Le Livre Blanc sur la Défense et la Sécurité Nationale de 2013 mobilisait en effet à plusieurs reprises ce lexique de « la radicalisation ». Il soulignait d'abord que la médiatisation des attentats sur le plan international pouvait contribuer à l'« auto-radicalisation » des individus, avec un nouveau rôle attribué à Internet dans le recrutement de militants et dans la diffusion des attentats terroristes²⁸. Le Livre Blanc souligne en effet les risques de développement d'une menace terroriste interne liée à ces dynamiques de « radicalisation²⁹ ». Il intègre donc ces enjeux comme une dimension de la « lutte contre le terrorisme ». Il souligne ainsi que, « menace majeure et persistante, le terrorisme requiert de maintenir le dispositif mis en œuvre par l'État à un haut niveau de vigilance. Ce dispositif s'inscrit dans le cadre d'une approche globale qui vise à prévenir les risques, en détectant et neutralisant les flux illicites en protégeant le territoire contre les intrusions hostiles, et en développant le dispositif gouvernemental de lutte contre la radicalisation » (p. 104).

Ce Livre Blanc sur la Défense et la Sécurité Nationale de 2013 fait donc entrer cette terminologie de la « radicalisation » dans le lexique des politiques publiques françaises de lutte contre le terrorisme. Il ne s'agit pas alors de « prévenir la radicalisation » mais de « lutter » contre celle-ci. Le rapport Jounot, également produit par le SGDSN,

27 Yvan Jounot, *Prévention de la radicalisation, Rapport pour le Premier ministre*, non publié, 2013.

28 Il indique ainsi que « la publicité qui leur est ainsi donnée concourt de surcroît à entretenir le phénomène terroriste. Elle favorise en effet l'auto-radicalisation d'individus isolés qu'attire la perspective d'avoir, par leurs actions, un impact global à la mesure du ressentiment qui les habite. Le rôle d'Internet doit à cet égard être souligné : il permet à ces individus de rejoindre des communautés virtuelles dans lesquelles ils peuvent se retrouver et offre ainsi à des organisations terroristes un canal efficace de recrutement » (p. 43).

29 Il note que : « se réclamant d'Al-Qaïda, ils disposent d'une capacité opérationnelle indépendante et cherchent à avoir un impact global en visant directement les intérêts occidentaux. Ils peuvent inciter des individus radicalisés présents sur notre territoire à passer à l'acte et conjuguer leur action avec eux. Certains États pourraient en outre être tentés de recourir à nouveau à des modes d'action terroristes. Sur notre territoire même persiste la menace d'un terrorisme domestique susceptible de porter atteinte à la sécurité nationale » (p. 44).

apparaît ainsi comme l'un des prolongements du Livre Blanc dont il vient préciser et concrétiser les constats. D'une part, selon les termes du rapport, « la réflexion doit permettre de compléter les dispositifs existants pour mieux comprendre le phénomène, mieux repérer et traiter les situations individuelles. Ce renforcement des actions de prévention est utile aux services de sécurité, car la montée en puissance de nos dispositifs de lutte ne peut suffire à elle seule à endiguer le phénomène » (p. 4). De même, pour le rapport, « la réflexion doit déboucher sur des propositions d'actions susceptibles d'être mises en œuvre rapidement, à droit et organisation constantes, afin de donner, sur le champ de la prévention une dimension supplémentaire à la politique du gouvernement ». Cette argumentation met l'accent sur les limites de l'action des services répressifs pour contenir et « endiguer » la menace terroriste et la nécessité de développer une approche complémentaire distincte de la stricte approche répressive.

Si le Livre Blanc sur la Défense et la Sécurité Nationale de 2013 ne cherche pas à donner de définition précise de la « radicalisation », le rapport Jounot du SGDSN propose en revanche certaines distinctions pour mieux en cerner les contours. Il reconnaît ainsi qu'il existe « diverses formes de radicalisation » dont certaines « débouchent sur l'action violente ». Et de noter que « entendue dans sa manifestation violente la plus extrême, la radicalisation est le processus par lequel un individu en vient à soutenir et, dans certains cas, à prendre part à des actions terroristes, sans que son champ soit limité à une idéologie particulière : elle couvre un champ large, tant politique (ultragauche et ultra-droite) que religieux (aucune religion n'est épargnée) ou idéologique ainsi que des menaces inspirées d'autres visions (comme les groupes radicaux pro-animaux ou environnementaux, ou autres menaces émergentes). Cette définition implique de différencier radicalisation et extrémisme. L'extrémisme est une forme de pensée, radicale ou ultra-conservatrice, qui relève du domaine de la liberté d'opinion dans le champ politique ou religieux. Il peut poser un certain nombre de difficultés dans le champ social, mais il n'est évidemment pas assimilable ni réductible à un processus conduisant au terrorisme en tant que tel » (p. 5).

Le rapport Jounot souligne ainsi que « la radicalisation, conçue comme porte d'entrée vers le terrorisme » (p. 5), n'est néanmoins pas assimilable à ce dernier. En effet, selon ce document, « l'expérience des services de

renseignement et les études qui ont été conduites pour essayer de mieux comprendre le phénomène, montrent que, dans la grande majorité des cas, de tels positionnements ne mènent pas au terrorisme. En revanche, la radicalisation entendue dans son acception la plus extrême implique un lien avéré avec le terrorisme, qui se décline selon trois dimensions principales qui interagissent dans la construction, au niveau de l'individu, du processus de radicalisation : adhésion idéologique au terrorisme ; intention de commettre une action terroriste ; capacité (organisationnelle, technique, scientifique) » (p. 5).

Ce rapport se traduira quelques mois plus tard par l'adoption d'un « Plan de lutte contre la radicalisation violente et les filières terroristes », présenté le 23 avril 2014 par le ministre de l'Intérieur, Bernard Cazeneuve, sous le gouvernement du nouveau Premier ministre Manuel Valls. Ce plan ne propose pas de définition du phénomène en préférant exposer d'une part une série de constats et d'autre part une série de propositions d'actions au rang desquelles figurent des mesures pouvant relever de l'action préventive et de prise en charge individualisée. Ainsi, au titre des constats, ce plan souligne que « comme les autres pays européens, la France est aujourd'hui confrontée à une menace grave, liée au basculement de plusieurs centaines de personnes dans l'engagement radical violent, le plus souvent en lien avec les filières terroristes syriennes. Les départs vers la Syrie connaissent d'ailleurs une hausse accélérée et préoccupante depuis plusieurs mois. Sur un total de plus de 740 personnes détectées comme appartenant à ces filières, près de 300 se trouvent en Syrie, 130 en transit et 130 sont de retour après un ou plusieurs séjours. 25 personnes ont trouvé la mort en Syrie dans ce cadre ». Ce plan est ainsi adopté, 6 mois après la remise du rapport du SGDSN, comme une forme de réponse aux évolutions du contexte international et national avec un accroissement rapide de ressortissants français quittant le territoire national pour aller faire le djihad en Syrie. Contrairement au rapport Jounot qui abordait le phénomène de façon large, sans exclusive et sans focalisation sur l'islamisme radical, le plan Cazeneuve apparaît comme une forme de réponse contrainte aux mutations rapides de l'environnement international (la guerre en Syrie) et national (les départs de combattants français). Le Plan intègre ainsi diverses mesures visant à lutter contre la constitution de filières, mais en intégrant des « actions préventives ». Comme le soulignent les termes

du document, « l'émergence d'une nouvelle génération de terroristes aguerris, susceptible de frapper le territoire français, appelle de l'État une réaction déterminée, ferme et efficace. Une approche uniquement répressive ne suffira toutefois pas à endiguer ce phénomène³⁰ ».

Ce « Plan de lutte contre la radicalisation violente et les filières terroristes » ne propose cependant aucune définition précise de cette « radicalisation » contre laquelle il cherche à lutter. Ne disposant pas d'une définition institutionnelle précise, notamment sur le plan juridique, c'est souvent la définition du sociologue Farhad Khosrokhavar, issue de son ouvrage *Radicalisation*, qui a été le plus souvent mobilisée pour circonscrire le phénomène à partir de 2014 dans les différents documents publics : un « processus par lequel un individu ou un groupe adopte une forme violente d'action, directement liée à une idéologie extrémiste à contenu politique, social ou religieux qui conteste l'ordre établi sur le plan politique, social ou culturel ». Cette définition sociologique est centrée sur la mise en œuvre de la violence à partir d'un prisme idéologique extrémiste. Elle sera mobilisée dans diverses circulaires et les documents cadres qui seront adoptés à partir de 2014. Plutôt qu'une définition stricte, le ministère de l'Intérieur indiquait ainsi à l'époque que le phénomène était établi dès lors que trois caractéristiques sont réunies à savoir : un processus progressif ; une adhésion à une idéologie extrémiste ; une adoption de la violence. Un autre prisme émerge également à la même période qui se structure autour de l'idée que la radicalisation peut être assimilée à une « dérive sectaire » liée à l'islam dont les victimes sont des jeunes « embrigadés ». Cette grille de lecture, portée par l'anthropologue Dounia Bouzard, ancienne éducatrice de la Protection judiciaire de la jeunesse, sera particulièrement mobilisée dans les discours des autorités publiques entre 2014 et 2016, avant d'être

30 Ainsi, l'axe 4 de ce plan indique qu'« une série d'actions préventives et des opérations visant à contredire les "prêcheurs de haine" seront déployées. Le plan prend en compte la trajectoire individuelle des personnes et le besoin de soutien de leur famille. Un centre national d'écoute et d'orientation sera aussi créé pour les familles. Outre les poursuites judiciaires décidées par l'autorité judiciaire, un dispositif expérimental de réinsertion individualisée sera créé, en lien avec les collectivités territoriales concernées. Ce volet du plan permettra de répondre aux inquiétudes des familles par une action de sensibilisation, de soutien et d'accompagnement, tout en améliorant les chances de succès de la réinsertion, par l'implication de la cellule familiale. Les agents publics en contact avec les publics concernés bénéficieront d'actions de formation spécialisées. Une attention particulière sera portée au milieu carcéral ».

progressivement abandonnée à partir de 2016. Elle marquera cependant les esprits, si bien que de nombreux politiques et professionnels continuent toujours à fonder leurs idées sur « la radicalisation » sur ce prisme de la « dérive sectaire » liée à l'islam.

Au niveau territorial, ce sont les préfets de départements qui ont été chargés d'animer cette nouvelle politique de prévention. À partir de 2014, ces derniers ont été enjoins par les autorités centrales à mettre en place des CPRAF (Cellules de Prévention de la Radicalisation et d'Accompagnement des Familles). Il s'agissait de mobiliser autour d'une réunion périodique, se tenant en Préfecture, un ensemble de partenaires choisis (services de police, services sociaux, services de l'aide sociale à l'enfance, services sanitaires, municipalités au besoin, etc.) pouvant agir en « prévention » (donc avant que ne s'établisse une « bascule » violente ou terroriste), à partir de cas signalés au niveau national (avec la mise en place d'un numéro vert et d'une structure d'accueil des appels : le Centre National d'Appel pour la Prévention de la Radicalisation) ou territorial et suivis au niveau départemental. En outre, les préfets ont pu mettre en place des « équipes mobiles » d'intervention, et le plus souvent via le secteur associatif, des sessions de sensibilisation ou de formation et financer diverses actions de prévention primaire (ex : théâtres forum, plaquettes de sensibilisation, instruments de contre-discours, etc.). L'imprécision de la notion de « radicalisation » n'a cependant pas été sans poser de nombreux questionnements sur le plan local sur la détermination des publics cibles, des modalités précises d'intervention, ou des projets à financer, entravant pendant plusieurs mois la mobilisation des autorités locales.

LA DIFFUSION DE LA « RADICALISATION » ET DE SA « PRÉVENTION » COMME CATÉGORIES D'ACTION PUBLIQUE

À partir de 2015, les discours publics sur le terrorisme et la radicalisation vont se multiplier alors que la France est durement frappée par une série d'attentats (dont ceux de Charlie Hebdo en janvier et ceux de Paris en novembre), dans une très grande confusion conceptuelle. Si

la « radicalisation » n'a pas fait son entrée dans le code pénal en tant qu'infraction spécifique et identifiable, cette terminologie va néanmoins progressivement faire son apparition et se diffuser dans différents codes tels que le code de la sécurité intérieure, le code de procédure pénale (pour définir la procédure de placement et le régime de détention des personnes incarcérées en « quartier de prise en charge de la radicalisation »), dans le code du sport (avec l'intégration de formations à la détection des phénomènes de radicalisation pour les professionnels du champ sportif), dans le code de la santé publique (par exemple en lien avec les enjeux de prise en charge psychiatrique), ou encore dans celui de l'éducation (organisation par les instituts nationaux supérieurs du professorat et de l'éducation de « sensibilisations à la prévention de la radicalisation »).

Le pilotage de cette nouvelle politique publique a été confié au Secrétariat Général du Comité Interministériel de Prévention de la Délinquance (SG-CIPD), organe gouvernemental en charge de la définition et de l'animation de la politique nationale de prévention de la délinquance, mais aussi de son financement. Celui-ci est ainsi rebaptisé en 2016 en tant que « Secrétariat Général de Prévention de la Délinquance et de la Radicalisation (SGCIPD-R) » et l'instrument financier qu'il mobilise en tant que « Fonds Interministériel de Prévention de la Délinquance et de la Radicalisation (FIPD-R) ». La « radicalisation » s'inscrit donc désormais, dans le champ des politiques publiques en articulation étroite avec la « prévention de la délinquance », en tous les cas sur le plan de la compétence des autorités de pilotage de ces deux politiques.

Parallèlement, et parmi la multitude des mesures et textes adoptés, on retiendra également l'adoption du Plan d'Action contre la Radicalisation et le Terrorisme (PART) du 9 mai 2016. Celui-ci, de nature stratégique, combine dans le même document des objectifs fortement répressifs visant à lutter contre le terrorisme et des mesures plus « soft », justement centrées sur la « prévention » en amont du phénomène. Ces deux registres seront en revanche explicitement distingués à partir de 2018 avec l'adoption de deux documents strictement séparés : le Plan national de prévention de la radicalisation (PNPR) du 23 février 2018 et le Plan d'action contre le terrorisme (PACT) du 13 juillet 2018. Cette séparation des enjeux de la « radicalisation » d'une part et du « terrorisme » d'autre part, traités dans deux documents distincts, est révélateur d'une

première transformation du paradigme de la radicalisation qui se détache progressivement de l'enjeu direct de prévention du terrorisme et qui s'élargira ensuite selon d'autres lignes de fuite, celles de la lutte contre le « communautarisme » et le « séparatisme ».

Ces objectifs de prévention de la radicalisation ont également progressivement été intégrés dans les documents-cadres des Contrats de ville d'une part et dans ceux des Conseils Locaux ou Intercommunaux de Sécurité et de Prévention de la Délinquance (CLSPD et CISPD) d'autre part. Ces derniers ont également été rebaptisés en CLSPD-R et CISPD-R, et relèvent principalement des collectivités territoriales. Néanmoins, bien que l'on assiste à une forme apparente de décentralisation en la matière, le pilotage général de la prévention de la radicalisation demeure sur le plan local sous la supervision étroite des préfets, qui réunissent également, parallèlement à la CPRAF, une cellule de coordination des administrations en charge d'évaluer les individus sur un plan davantage sécuritaire : le GED (Groupe d'Évaluation Départemental). Cette dernière instance est ainsi notamment composée des différents services de police et de gendarmerie nationales, notamment les services de renseignement (Direction Générale de la Sécurité Intérieure ou DGSI, Renseignement Territorial ou RT) et de certains services du ministère de la Justice (procureur de la République, services pénitentiaires, etc.). Les Conseils départementaux, après quelques ajustements, se sont assez rapidement inscrits dans les CPRAF, car leurs compétences recoupaient souvent un travail déjà mis en œuvre par ces derniers dans le cadre de l'aide aux familles et de leur mission d'Aide Sociale à l'Enfance (ASE). En revanche, les maires et présidents d'intercommunalités ont souvent été associés de manière plus sélective à ces nouveaux dispositifs.

La période a souvent été marquée par une certaine difficulté à se saisir de la thématique au niveau local même si la gestion de certaines situations urgentes de mineurs ou de familles cherchant à rejoindre le territoire irako-syrien ont indubitablement permis de mettre à l'épreuve les savoirs professionnels et d'expérimenter de nouveaux types de décroisement.

Ces différentes transformations soulignent néanmoins l'idée que les autorités gouvernementales cherchent à rapprocher les champs de la « prévention de la radicalisation » de ceux de la « prévention de la délinquance ». La nouvelle Stratégie nationale de prévention de la délinquance (SNPD) 2020-2024 succède aux précédentes qui n'intégraient

pas la question de la radicalisation dans leurs objectifs. Elle a d'ailleurs été présentée avec un grand retard par le gouvernement puisqu'elle était attendue depuis 2017, date de clôture de la précédente stratégie nationale qui couvrait la période 2013-2017. Ce flottement dans la continuité des objectifs stratégiques en matière de prévention de la délinquance est indubitablement lié à la montée en puissance de la thématique de la radicalisation qui a fait l'objet, quant à elle, d'une formalisation précise avec l'adoption d'un nouveau Plan National de Prévention de la Radicalisation (PNPR – « Prévenir pour protéger ») le 23 février 2018 à Lille, en présence du Premier ministre Édouard Philippe. Ce PNPR est organisé autour de 5 axes (1. Prémunir les esprits face à la radicalisation ; 2. Compléter le maillage détection/prévention ; 3. Comprendre et anticiper l'évolution de la radicalisation ; 4. Professionnaliser les acteurs locaux et évaluer les pratiques ; 5. Adapter le désengagement) et de 60 mesures intégrant à la fois les niveaux de prévention primaire, secondaire et tertiaire. Ainsi, les mesures couvrent tout autant la nécessité de sensibiliser les publics juvéniles, que de renforcer les dispositifs de détection et de prise en charge des publics en voie de radicalisation, mais aussi d'envisager le recours à des stratégies de sortie de la violence et de réinsertion sociale au niveau tertiaire.

On peut ainsi affirmer que la mise sur agenda de la prévention de la radicalisation a induit une forme de priorisation des objectifs autour de cet enjeu au cours de période en question (2017-2020), mettant en sommeil les problématiques plus traditionnelles de « prévention de la délinquance » (centrées sur les questions de violences intrafamiliales, de violences faites aux femmes, de sécurité et de tranquillité publiques). L'actualisation des objectifs du PNPR au cours de la réunion du Conseil Interministériel de Prévention de la Délinquance et de la Radicalisation (CIPDR) du 11 avril 2019 à Strasbourg laissait explicitement entrevoir la volonté gouvernementale de faire converger les deux champs d'action, déjà initiée dès 2016 par le fait d'avoir confié ces deux politiques au SGCIPDR. Ce sont alors en effet quatre nouveaux axes qui ont été intégrés au PNPR, à savoir : 1/ Intensifier le travail de prévention et de désengagement en milieu pénitentiaire ; 2/ Intégrer la prévention de la radicalisation dans la prévention de la délinquance ; 3/ Intégrer la prévention de la radicalisation dans la prévention de la pauvreté ; 4/ Intégrer la prévention de la radicalisation dans le service national

universel. Ces 4 nouveaux axes soulignent la prise en compte du croisement des phénomènes de radicalisation avec ceux plus généraux du travail social et de la prévention de la délinquance.

S'agissant de l'objectif d'intégration de la prévention de la radicalisation au sein de la politique publique de prévention de la délinquance, comment s'est-il concrétisé ? La nouvelle Stratégie nationale de prévention de la délinquance 2020-2024, rendue publique au mois de mars 2020, s'appuie sur la détermination de 40 mesures organisées autour de 4 grands axes. Elle intègre une série d'objectifs en matière de prévention de la radicalisation, mais sans néanmoins faire de cette dernière un axe central et prépondérant. Au contraire, cet enjeu est intégré, voire noyé, au sein d'une série d'autres mesures jugées tout aussi prioritaires. Ainsi, il est possible de constater que la nouvelle stratégie consacre la mesure n° 3 de son axe 1 à la nécessité de « cibler les nouvelles formes de délinquance et le risque de radicalisation ». Dans ce cadre général, qui vise à intervenir précocement dans les trajectoires individuelles et à mettre en œuvre des actions de sensibilisation en direction des plus jeunes, la question de la radicalisation ne fait pas l'objet d'une priorisation : elle est mise dans un rapport d'équivalence avec d'autres phénomènes de délinquance, avec d'autres risques, auxquels peuvent être exposés les publics jeunes (trafic de stupéfiants, cyber-délinquance, proxénétisme et miche tonnage, etc.). La thématique de la radicalisation est en outre intégrée dans une réflexion plus globale sur les risques « cyber », laissant penser que les enjeux se situent désormais dans la mise en œuvre d'actions de sensibilisation en matière de prévention des risques liés à l'usage des nouvelles technologies et d'internet, notamment en ce qui concerne le « développement de la pensée extrême et la diffusion de la radicalisation violente ».

La question de la prise en charge de la radicalisation est, quant-à-elle, intégrée dans des outils préexistants de traitement des situations individuelles en matière de prévention secondaire de la délinquance au niveau local. Par exemple, la fiche n° 5 de la Stratégie nationale de prévention de la délinquance 2020-2024, relative au Conseil pour les droits et devoirs des familles, se donne pour objectif de « permettre au maire d'intervenir en direction des familles, d'améliorer le repérage des jeunes en risque de basculement dans la délinquance, voire dans la radicalisation ».

Mis à part ce point, la prévention de la radicalisation est évoquée dans la mobilisation de certaines instances de gouvernance, notamment le Conseil départemental de prévention de la délinquance (et désormais *et de la radicalisation*). Mais la SNPD 2020-2024 n'indique pas clairement si la prévention de la radicalisation doit faire l'objet d'un traitement particulier, ce qui, au regard de la très forte mobilisation des dernières années, marque un véritable changement. De ce point de vue, la nouvelle SNPD *normalise* cet enjeu de la « radicalisation » : s'il ne disparaît pas de l'agenda politique et institutionnel, il est néanmoins ramené à une place beaucoup plus modeste, alors qu'il avait littéralement envahi l'espace de la réflexion institutionnelle entre 2014 et 2020. Ainsi, dans ce cadre, on assiste à une convergence des politiques traditionnelles de prévention de la délinquance avec celles de la prévention de la radicalisation.

EXTENSION DU DOMAINE DE LA RADICALISATION ?
ÉVOLUTIONS DU PARADIGME INITIAL :
LA RADICALISATION COMME RUPTURE EN TERMES
DE VALEURS ET LÉGITIMATION DE LA VIOLENCE

Néanmoins, cette banalisation de la thématique de la « radicalisation » au sein des politiques de prévention de la délinquance, n'a pas fait disparaître cet enjeu. Celui-ci demeure présent dans le spectre des discours publics et de l'action gouvernementale. Alors que la période 2014-2018 avait été principalement centrée autour du triptyque « détection – signalement – prise en charge », la séquence qui s'est amorcée avec le Plan National de Prévention de la Radicalisation du 23 février 2018 a élargi l'agenda et les objectifs de cette politique de prévention de la radicalisation, en cherchant notamment à lutter contre divers phénomènes considérés comme constituant des causes plus profondes, donc impliquant des modes d'intervention situées davantage en amont des processus (ex : la propagande en ligne, la scolarisation dans des établissements scolaires non homologués par l'État, l'influence de lieux de cultes radicaux, etc.). Si bien que la politique de prévention de la radicalisation ne semble pas, en tout cas à moyen terme, pouvoir être

considérée comme totalement soluble dans une politique plus générale de prévention de la délinquance (telle que semblait pourtant le poser la nouvelle stratégie nationale de prévention de la délinquance 2020-2024) avec laquelle elle entretient finalement des rapports semi-autonomes.

Un indice est donné par la circulaire cadre INTA2006736C du 5 mars 2020 pour la déclinaison territoriale des politiques de prévention de la délinquance et de prévention de la radicalisation pour les années 2020 à 2022. Celle-ci souligne que « *des interactions entre les politiques de prévention doivent être recherchées et des continuums d'actions en matière de prévention de la délinquance et de la radicalisation doivent être développés* ». Si les deux politiques sont proches et financées au moyen du même instrument (le FIPD-R), elles demeurent donc néanmoins toujours distinctes (bien qu'inter-reliées et pensées en termes de « *continuum* »). Outre la prévention de la délinquance et celle de la radicalisation, la même circulaire intègre désormais « *la lutte contre l'islamisme et le repli communautaire* » en tant qu'objectif spécifique. Ce nouveau cadrage résulte notamment d'un séminaire organisé le 28 novembre 2019 par le ministre de l'Intérieur, Christophe Castaner, réunissant les préfets ainsi qu'un certain nombre de ministres. Il s'agissait de sensibiliser les préfets à la lutte contre le « *projet politique anti-démocratique et antirépublicain* » que constitue l'islamisme. Cette réunion a été suivie de la diffusion d'une circulaire, remise aux préfets, intitulée « *Lutte contre l'islamisme et les différentes atteintes aux principes républicains* ». Les préfets sont désormais appelés à agir avec « *détermination* » contre ces phénomènes, le ministre de l'Intérieur leur demandant notamment de mettre en place « *une cellule départementale* ». Installées dans chaque département, ces cellules prendront le nom de « Cellules de Lutte contre l'Islamisme Radical » (CLIR) et seront généralisées sur le territoire national.

Ce cadrage s'appuie ainsi sur un nouveau référentiel : celui de l'existence d'une continuité, sinon d'une causalité établie, entre d'une part les différentes formes de religiosités jugées radicales dans le champ islamique au niveau territorial et d'autre part la socialisation (voire le passage à l'acte) djihadiste. Il a été renforcé par une autre circulaire, produite par le ministère de la Justice, en date du 10 janvier 2020, « *relative à la protection de la laïcité et à la lutte contre la radicalisation et le communautarisme* ». Enfin, il a été validé dans un discours du président de la République Emmanuel Macron, à Mulhouse, le 18 février 2020, dans

lequel celui-ci identifiait quatre axes stratégiques pour lutter contre le « *séparatisme islamiste* » : « Lutter contre l'influence étrangère » ; « mieux organiser le culte musulman en France » ; « lutter avec détermination contre toute manifestation de séparatisme islamiste » et « pouvoir partout ramener la République là où elle a un peu démissionné ». Cette perspective qui vise désormais explicitement l'« islamisme » (et non plus seulement « la radicalisation » de façon plus ou moins précise) a été encore réaffirmée lors du discours du Président de la République du 2 octobre 2020 au Mureaux (Yvelines). Ont alors été présentés les différents axes d'une nouvelle stratégie, dite « *La République en actes* », dont l'objet est en même temps de lutter contre les différentes formes de « *séparatisme* » (c'est ce terme qui s'est progressivement imposé dans le débat public après celui de « *communautarisme* », finalement abandonné par les pouvoirs publics), tout en essayant de promouvoir un certain nombre de mesures sociales d'intégration plus traditionnelles visant à permettre l'émancipation des individus.

On retrouve ici, reformulée, une forme de matrice très française de la construction de la citoyenneté, une sorte de programmation républicaine, faisant de l'État le socle et le garant de l'égalité et de la liberté, au moyen, si nécessaire, de l'adoption de mesures d'encadrement de la société et de ses groupes (notamment religieux). Cette stratégie « *La République en actes* » s'organise dès lors autour de 6 axes prioritaires : la neutralité du service public ; les associations ; assurer la dignité et l'égalité de tous ; l'école ; la structuration de l'islam en France ; la démonstration d'une République qui tient ses promesses d'égalité des chances et d'émancipation. Cette dynamique politique va être renforcée et trouver un prolongement législatif par l'adoption de la loi n° 2021-1109 du 24 août 2021 confortant le respect des principes de la République. Ce texte, particulièrement dense, vient poser un nouveau cadre relativement contraignant visant notamment à diffuser le principe de neutralité (associé au référentiel plus large de « laïcité » abordé dans une perspective régulatrice) pour tous les prestataires publics et privés intervenant dans la réalisation des missions de service public, un plus grand encadrement des financements des cultes, la mise en place de « référents laïcité » dans les administrations publiques, l'obligation pour les associations qui reçoivent des subventions publiques de signer un « contrat d'engagement républicain », etc.

Ces différentes évolutions ont conduit aujourd'hui le SG-CIPDR à proposer une nouvelle définition de la « radicalisation ». Sur son site internet, on peut ainsi lire dès mars 2022 : « Qu'entend-on par "radicalisation" ? La radicalisation est un processus de rupture sociale, morale et culturelle avec les valeurs de la République qui conduit un individu à adopter une nouvelle lecture de la société, de nouveaux habits, de nouveaux comportements, remettant en cause les fondements du pacte social et légitimant le recours à la violence. Reposant sur le conspirationnisme ainsi qu'une vision victimaire, ce processus s'inscrit dans une idéologie visant à rompre avec l'ordre social ». La radicalisation est désormais définie dans un rapport plus étroit et direct avec les formes de « rupture » avec les « valeurs de la République » ainsi que, conjointement, par la « légitimation de la violence ». On constate ainsi la formulation d'une définition institutionnelle plus élaborée, même si cette dernière ne dispose toujours pas de base juridique explicite. Celle-ci tend à préciser la focale et à faire de la radicalisation une forme de rupture « sociale » mais aussi désormais « morale », et même « culturelle », remettant en cause les « fondements du pacte social », voire de l'« ordre social », à partir d'une matrice idéologique. En outre, ce n'est plus la mise en œuvre de la violence, mais désormais sa simple « légitimation » qui est prise en considération, ce qui marque une forme d'élargissement du champ définitionnel par rapport à 2014, quand la définition était davantage centrée sur le passage à l'acte pré-terroriste. On peut analyser ces évolutions et modulations comme résultant d'une transformation des contextes : la réponse (sécuritaire et préventive) aux attentats s'est progressivement organisée en France, permettant de canaliser progressivement la menace dite « exogène » sur le théâtre irako-syrien et le départ de « combattants étrangers » français, tout en laissant désormais davantage de place à un référentiel faisant de la « radicalisation » une menace davantage « endogène ». La radicalisation est ainsi appréhendée davantage sous la forme d'un processus qui transgresse un système de valeurs (les « valeurs républicaines »), c'est-à-dire un ensemble de normes exposées en tant que système social et culturel (ex : l'égalité homme-femme ; la démocratie ; la légitimité des autorités républicaines, etc.), accompagné de formes de légitimation de la violence.

De même, est également proposée par le SG-CIPDR une définition de la « prévention de la radicalisation » : « Qu'entend-on par "prévention de

la radicalisation" ? Il s'agit de l'ensemble des actions à destination d'un public considéré comme vulnérable permettant d'éviter l'engagement dans un processus évoluant vers la radicalisation. La prévention de la radicalisation comprend un axe de sensibilisation, de formation des acteurs (professionnels et bénévoles), notamment en matière de détection et repérage des signaux faibles ». Cette prévention est ainsi décrite comme la mise en œuvre d'un ensemble de mesures à destination d'un public défini comme « vulnérable », donc dans le cadre d'une acception somme toute demeurée très traditionnelle du modèle français de prévention « sociale » de la délinquance, tel qu'il a été structuré depuis le début des années 1980 en visant, du point de vue matériel, à « sensibiliser » les « publics vulnérables » ainsi que les acteurs dits de première ligne (« professionnels et bénévoles »). Néanmoins, cette définition de l'action publique de « prévention de la radicalisation » intègre également la formation de ces acteurs « en matière de détection et de repérage des signaux faibles ». Cette seconde dimension renvoie à un référentiel moins directement social et davantage ancré dans une logique de surveillance et de contrôle (qui, historiquement, a souvent fait l'objet de controverses entre les professions du « social » et celles de la « sécurité », notamment sur la question de l'échange d'informations et du secret professionnel). Implicitement, la définition proposée par le SG-CIPDR s'inscrit dans la valorisation du niveau « primaire » de prévention sociale (actions de sensibilisation et de formation prenant pour cible un public « vulnérable ») tout en l'accompagnant d'une logique spécifique de signalement via la formation en matière de « détection » et de « repérage » des « signaux faibles ». Implicitement également, cette définition tend à mettre à distance le niveau secondaire de prévention (c'est-à-dire celui qui serait relatif au suivi et la prise en charge – et non plus la simple sensibilisation – du public non plus seulement vulnérable, mais également engagé dans un début de parcours radical). Si l'on s'en tient à la définition récente donnée par le SG-CIPDR, la « prévention de la radicalisation » ne concernerait donc aujourd'hui que le niveau de la prévention primaire (organisé autour du binôme : sensibilisation, détection-repérage) et non pas celui de la prévention secondaire (organisé autour de logiques de prise en charge-suivi), le premier étant d'ailleurs centré sur un niveau de prévention générale (centré sur l'ensemble de la société et plus particulièrement sur les publics jugés « vulnérables ») alors

que le second est centré sur la prise en charge et le suivi (à la fois social et sécuritaire) d'individus spécifiquement identifiés et repérés comme ayant un début d'engagement radical. Or, ce second niveau de prévention n'est pas explicitement intégré dans cette nouvelle définition proposée de la « prévention de la radicalisation ». La prévention tertiaire, celle relative à la prévention de la récidive en matière terroriste ne semble pas non plus entrer dans ce cadre définitionnel général. On peut d'ailleurs y voir une forme de contradiction avec les objectifs poursuivis dans le cadre du PNPR de 2018 qui promet un ensemble d'actions assez large couvrant les 3 niveaux de prévention (primaire, secondaire et tertiaire).

La dernière circulaire du Fonds Interministériel de Prévention de la Délinquance et de la Radicalisation (INT K2204832J relative aux orientations budgétaires des politiques de prévention de la délinquance et de la radicalisation pour 2022) est symptomatique de ce glissement progressif du sens du terme de radicalisation vers l'enjeu de la lutte contre l'islamisme et le séparatisme. Le terme de « radicalisation » – en tant que tel – tend à se dissoudre avec l'émergence du nouveau paradigme du « séparatisme ». Ainsi, parmi les priorités affichées on trouve successivement : la poursuite du développement de la vidéo protection ; la prévention de la délinquance des mineurs ; la protection des victimes de violences intrafamiliales, et enfin ce qui est explicitement formulé comme « le renouveau de la politique de lutte contre les dérives séparatistes et sectaires » (et non plus la « prévention de la radicalisation » en tant que telle). Dans le corps de cette même circulaire, le point n° 4 est néanmoins dédié à « l'amplification de la prévention de la radicalisation et de la lutte contre les dérives portant atteinte aux valeurs de la République ». Dans ce cadre, la circulaire souligne que « l'approche globale de lutte contre les parcours de rupture initiée en 2021, étendant le programme Radicalisation à la lutte contre le séparatisme et les dérives sectaires, devra être visible dans les appels à projet et la programmation des crédits dans les départements les plus marqués par ces phénomènes. Dans le domaine de la prévention de la Radicalisation, il s'agira de soutenir en priorité les dispositifs visant à réduire les ruptures de suivi dans l'ensemble des sphères éducatives, psychologiques, sociales en direction des publics les plus exposés et notamment les personnes sous-main de justice, les publics affectés par les troubles de la personnalité et les mineurs. La priorité du Gouvernement en matière de lutte contre le séparatisme se

fonde également sur les moyens qui vous sont alloués au titre du FIPD ». Dans, l'annexe de cette circulaire, portant sur la technique budgétaire, ces enjeux sont toujours pris en compte dans le « programme R » qui « concerne les actions de prévention de la radicalisation. À compter de 2021, le nouveau périmètre d'actions dévolu au SG-CIPDR par le Gouvernement conduit à faire relever du programme R la lutte contre le séparatisme et la lutte contre l'emprise mentale et les dérives sectaires. Dans le cadre de la modification de la nomenclature d'exécution du FIPD introduite en 2022, ces actions seront enregistrées sous les libellés d'activités suivants : Actions lutte contre le séparatisme (pilier régional); Actions de lutte contre le séparatisme (pilier égalité des chances); Actions lutte contre les dérives sectaires ». Plus loin dans cette annexe, c'est la terminologie « actions de lutte contre le séparatisme, le repli communautaire et les actions de soutien à la cohésion nationale » qui est mobilisée, le texte de la circulaire soulignant qu'au sein du programme R, les crédits pourront être mobilisés pour l'atteinte de ces objectifs notamment en direction des « quartiers de reconquête républicaine afin de mobiliser davantage les acteurs en mesure de traduire la promesse républicaine dans les domaines éducatifs, environnemental, numérique, culturel et sportif ». Le terme de « radicalisation » ne survit dans cette description que comme un terme chapeau couvrant les actions de lutte contre « le séparatisme ».

CONCLUSION

Cette brève histoire des politiques de prévention de la radicalisation en France montre comment se sont succédé, dans un temps relativement court (de 2014 à 2022), toute une série de cadrages aboutissant progressivement à la formalisation d'une doctrine française spécifique qui entend constituer la base de l'action publique de « prévention de la radicalisation ». On peut identifier une forme d'évolution progressive dans ces cadrages, avec la construction d'un continuum de sens entre « lutte contre le séparatisme islamiste » et « prévention de la radicalisation », ainsi qu'une forme d'articulation entre ces domaines

et celui plus traditionnel de « prévention de la délinquance ». Dans ce mouvement général, le rapport entre les enjeux de prévention de la radicalisation et ceux de la prévention des actes de terrorisme se distendent progressivement, notamment à partir de 2018. Le socle idéal des politiques prévention de la radicalisation se recentre ainsi sur d'autres enjeux en intégrant un lexique plus large, notamment celui du « séparatisme islamiste ». Le paradigme de la « radicalisation », s'il n'est pas remis en question du point de vue général, s'adapte ainsi de manière incrémentale en intégrant les évolutions du contexte international et national, la plasticité du terme et les controverses expertales autour de « la radicalisation » permettant finalement d'ajuster le contenu idéal et les discours politiques en fonction des circonstances. Ainsi, d'abord absente du registre lexical portée par les autorités gouvernementales, la « radicalisation » s'est progressivement imposée comme une catégorie d'action publique à part entière, puis a vu son contenu se transformer. D'une politique de lutte contre la violence « terroriste », la « prévention de la radicalisation » s'est muée en politique de « cohésion nationale » visant à permettre l'intériorisation par la société des « valeurs de la République » et de « lutter contre le séparatisme islamiste ». Elle s'est ainsi progressivement détachée de l'enjeu immédiat de prévention de la violence terroriste pour s'ancrer progressivement dans un schéma plus large de combat culturel et civilisationnel.

Bruno DOMINGO
Université Toulouse Capitole /
IDETCOM

POLITIQUES DU TRAUMA

La lutte contre les « blessures psychiques » comme politique publique contre la radicalité ?

Corolaire de la radicalité, la violence politique est un phénomène que l'on peut analyser, sous d'évidentes réserves, au travers des différentes pathologies psychiques dont souffrent les individus y recourant. Bien évidemment, il est impossible de rattacher toute violence politique à un dysfonctionnement de l'esprit ou de faire des partis prônant ce genre de solution des rassemblements de déséquilibrés. Violence et Radicalité politique possèdent une attractivité *en soi* sur des esprits sains et, selon les circonstances, peuvent être prônées par tout type de partis et de doctrines politiques. Par ailleurs, rares sont les régimes qui ne reposent pas sur une révolution originelle, en résistance à une tyrannie honnie, ou bien qui aient jugé bon le recours à la guerre et à son lot de violences immorales en vue d'une indépendance ou d'une conquête.

Cependant, il est indéniable qu'une partie des violences politiques issues de convictions radicales sont le fait d'individus dérangés, névrosés, voire psychotiques. Pour que « des hommes ordinaires », pour reprendre l'expression célèbre de l'historien Christopher Browning, commettent des crimes de masse, il faut toutefois qu'ils soient placés dans des circonstances exceptionnelles. Nous pouvons donc nous interroger sur la radicalité politique par le biais de la pathologie individuelle et tenter d'en comprendre les ressorts et les origines.

L'une des clefs pour analyser ce phénomène pourrait être constituée par le trauma, expérience passée d'une violence subie ou perçue, ayant durablement altéré le fonctionnement d'un individu. Produisant des effets durables sur son comportement, dont une suractivité, une extrême sensibilité et une incapacité à maîtriser ses émotions, l'expérience traumatique pourrait être envisagée comme l'une des raisons, parmi un faisceau de facteurs, de passer à l'acte et d'adopter des croyances radicales,

engendrant une attitude violente, utilisée dans le domaine politique. Pour cela, nous devons comprendre (I) ce qu'est le trauma et ce qu'il produit sur le comportement de l'individu qui en est victime. (II) Nous devons par ailleurs nous demander si le trauma rend au moins une partie des gens qu'il atteint violents et si cette violence s'exprime politiquement. Enfin, (III) nous pourrions nous demander quel type d'action publique est aujourd'hui menée pour comprendre s'il est possible et souhaitable de chercher à contenir les afflux de personnes traumatisées par les événements hors normes comme les attentats ou le surgissement d'une guerre. Nous pourrions ainsi comprendre comment fonctionnent le mécanisme du trauma et ceux de sa prise en charge. De cette manière, nous pourrions tenter d'apporter des éléments de réponse à la question : peut-on chercher à lutter contre la violence politique et la radicalité par un soin apporté au trauma ?

LA NOUVELLE PROBLÉMATIQUE DU TRAUMA

Le surgissement du trauma provient de l'attention accrue portée à la santé psychique des soldats de retour du front et du souci de leur apporter, sinon un soin efficace, une assistance permettant de soulager leurs souffrances et les réintégrer au mieux dans la société. Initiée lors de la Première Guerre mondiale, mais longtemps délaissée après les premières études fondatrices, la recherche sur le trauma s'est imposée dans les préoccupations citoyennes lors de la Guerre du Vietnam et s'est imposée dans le débat public comme une nécessité, afin d'apporter aux vétérans une aide à la hauteur de leur sacrifice.

Propre à une époque davantage soucieuse de l'état de santé des individus, cette nouvelle approche occidentale de la condition du soldat peut être envisagée comme une déclinaison originale de l'approfondissement des « mœurs démocratiques », selon les concepts développés par Tocqueville¹. Elle conduit à favoriser à la fois le bien-être et l'égalité devant le soin et la douleur, aussi bien entre soldats et officiers qu'entre militaires et civils, et donc à modifier profondément l'éthique martiale.

1 Alexis de Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique*, Garnier Flammarion, 1981, p. 161-163.

Mais qu'est-ce que le trauma et comment s'est-il imposé comme thème et comme affection dans la pensée médicale et dans l'opinion publique ? La compréhension des effets délétères de la violence sur la psyché des combattants n'est pas nouvelle. La notion de « nostalgie », néologisme créé au XIX^e siècle est là pour l'attester². Après la naissance de la psychiatrie au XIX^e, la Première Guerre mondiale est cependant le premier conflit où l'on cherche à apporter une aide aux victimes de troubles psychosomatiques majeurs nés de la confrontation à la violence extrême des combats (tremblements, cécités, mutisme, prostration, etc. qui ne sont pas liés à une blessure physique), afin de soulager leurs souffrances tout en réduisant les taux de pertes liées qu'ils produisent. Alors que les troubles subits par le soldat étaient souvent minorés en raison de la victoire ou de la criminalisation des vaincus (ou du peu de cas que l'on faisait de la piétaille), la sensibilité démocratique accrue provoque la première prise en charge systématique du trauma et la mise au point de préceptes empiriques de prise en charge des blessés psychiques. Les plus célèbres sont les « principes de Salmon », protocole inventé par un psychiatre américain pendant la Première Guerre mondiale et basé sur l'éloignement progressif du combattant des lieux de combats. Encore appliqué ou inspirant les protocoles en place aujourd'hui, son originalité est de ne pas éloigner le soldat trop radicalement et rapidement du front, mais de lui laisser une chance de revenir à son poste, selon la gravité de ses symptômes, et d'effectuer un retour au combat rédempteur et cathartique, s'il ressent qu'il peut encore être utile et prouver sa valeur³.

Cependant, ce premier souci des effets du trauma sur une génération entière de combattants, la psychiatrie des « maladies nerveuses » fut beaucoup moins appliquée lors de la Seconde Guerre mondiale, en grande partie en raison de son incapacité à trouver une cause et un traitement efficace, et ne fera son retour qu'avec l'engagement américain au Vietnam dans les années 60 et début 70. Le refus massif de cette

2 Michel Battesti, « La Nostalgie dans les armées (XVII^e-XIX^e) », Jean Baechler & Laure Bardiès (ed.), *Guerre et Psychologie*, Paris, Hermann, 2018, p. 203-216.

3 Thomas William Salmon, *The Care and Treatment of Mental Diseases and War Neuroses in British army*, New York, War Work Committee of the National Committee for Mental Hygiene, 1917. et Thomas William Salomon, Pearce Bailey, Frankwood Williams, Paul Komora, Meritte Weber Ireland, Norman Fenton, *The Medical Department of the United States Army in the World War, Volume X : Neuropsychiatry (in the American expeditionary force)*, Washington, US Government Printing Office, 1929.

guerre lointaine par la population et la jeunesse américaine provoqua un fait nouveau : le soldat n'en revenait désormais ni comme héros ni comme démon ni comme homme vulgaire irrémédiablement brutal et bourru. Il s'agissait à présent d'hommes ordinaires, parfois passés par de prestigieuses universités, confrontés à des événements hors-cadres. La modification de leur personnalité et leur anxiété, si évidente, ainsi que leurs difficultés à retrouver la routine civile n'étaient ni justifiable par une menace existentielle, ni par leur propre malignité. Ces hommes ordinaires étaient devenus des victimes de leur propre violence et celle dont ils furent témoins.

Un vaste débat s'engagea autour du « syndrome du vétéran », bientôt euphémisé en syndrome « post-combat ». Il ne s'agissait plus exactement du fameux « Shell shock » ou de l'« obusite » de la Première Guerre mondiale. Celle-ci foudroyait le « pauvre gars » qui en avait trop vu et provoquait des réactions violentes, que l'on rapprochait des psychoses, incapacitant totalement le sujet. Il ne s'agissait là ni de convulsions, ni tremblements généralisés ou de cécité déliée de tout dommage physique, comme on avait pu les constater en masse dans les tranchées et lors des combats de la Seconde Guerre mondiale. La « psychiatrie de l'avant » et une prise en charge plus rapide avaient permis de réduire le nombre de cas et surtout de les rendre moins mystérieux aux soldats.

Ce dont il s'agissait ici était à la fois plus bénin et plus mystérieux. Une léthargie, une apathie particulière s'emparaient de nombreux vétérans, accompagnées d'un refuge dans le silence et d'une anxiété souvent coincée à un niveau pathologique. Connu de longue date, mais souvent minoré face aux atrocités de la guerre et aux troubles aigus déchirant la psyché, le syndrome était « redécouvert », car il choquait les mœurs plus sensibles et plus pacifiques de l'après-guerre.

De nombreux vétérans étaient ainsi devenus d'ardents pacifistes et une culpabilité grandissante, mais inexprimable s'empara d'un grand nombre d'anciens soldats. Il devenait clair que, pour une grande majorité d'entre eux, la guerre ne les avait pas rendus « fous », mais n'avait pas eu non plus le rôle bénéfique de rite de passage vers la vie adulte qu'on lui prêtait jusqu'alors. Beaucoup n'étaient ni bons pour l'hôpital psychiatrique, ni blessés, ni endurcis. Ils étaient simplement plus « nerveux », plus « distants » avec leurs proches, plus « instables » dans leur comportement et peinaient à garder un travail ou une petite amie. Les

chiffres des « conduites à risque » étaient éloquentes. Les vétérans avaient tendance à être plus sujets à l'alcoolisme, à la consommation de drogues, étaient plus impliqués dans des bagarres, provoquaient plus d'accidents et se suicidaient plus⁴. Leur détresse ne pouvait plus être ignorée.

Encore fallait-il se mettre d'accord sur la nature du trouble. Le débat, qui court sur toutes les années soixante-dix⁵, porte dans un premier temps sur la nature de l'affection dont souffrent les soldats. D'abord proposée comme « syndrome post-combat », la nouvelle pathologie ne put dans un premier temps être reconnue comme un trouble à part entière. La coalition des anciens combattants n'était pas assez puissante et avait en face d'elle un nouvel adversaire au sein même de la psychologie, les psychanalystes. Pourquoi une telle opposition ? Les psychanalystes, disciples de Freud rassemblés au sein de l'influente Association psychanalytique internationale (API), ont toujours exercé une influence déterminante sur la psychologie, entendue ici comme science de l'esprit au sens large et sans parti pris théorique. Remarquablement bien organisés au sein de leur corporation⁶, les membres du mouvement psychanalytiques jouissent d'une remarquable uniformité doctrinale et pèsent de tout leur poids sur le débat psychologique.

Or, à l'idée de « syndrome post-combat » s'oppose un précepte énoncé par Freud lui-même lorsqu'il se pencha sur le problème de la guerre et de son action sur la psyché au moment de la « Grande Guerre ». En effet, dans *Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort*, paru en 1915, et *Au-delà du principe de plaisir*, publié cinq ans plus tard⁷, Freud énonce explicitement que le choc vécu par le soldat ne provoque pas par sa propre action l'apparition de pathologies nouvelles, mais ne fait que jouer le rôle de *révéléateur* d'une faiblesse acquise lors des jeunes années et jusque-là combattue ou refoulée. L'homme s'effondrant au contact de la violence et

4 Pour une description saisissante et très documentée du processus douloureux de retour au foyer des vétérans et les données chiffrées, voir Robert Jay Lifton, *Home from War*, Simon & Schuster, 1973.

5 Il avait été initié par Grinker et Spiegel, ayant mis en évidence la nature particulière de ces troubles jusque-là négligés dans leur rapport sur la campagne tunisienne de 1943, intitulé *War Neurosis* (1945). Ceux-ci mettaient en avant une série de symptômes, mais sans les classer ni avancer d'origines.

6 Si l'on en croit l'analyse pénétrante de Ernest Gellner, *La Ruse de la Dérision, Le mouvement psychanalytique*, Paris, PUF, 1990 (1^{re} édition américaine 1985).

7 Regroupé en Sigmund Freud, « Considérations actuelles sur la guerre et la mort », *Essais de Psychanalyse*, Paris, Payot, 1981.

de la mort est, dans cette logique, préalablement vulnérable. Sa névrose subite n'est que le résultat d'une incapacité brusque à ne pas contempler la mort et en particulier la sienne⁸. L'opposition résolue du maître à la « névrose de guerre » empêchait tout compromis avec les vétérans⁹.

Rejeté par les psychanalystes, le trauma guerrier dut par conséquent trouver d'autres moyens pour être reconnu. Le moyen institutionnel vint de la Société américaine de psychiatrie. Engagée depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale dans une œuvre « œcuménique » de catégorisation des troubles mentaux, le fameux *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* (DSM), cette association cherchait à réviser les deux premières éditions de son manuel, parues en 1952 et 1968, mais très similaires dans leur conception. Insistant en premier lieu sur les symptômes, ce manuel, se proclamant « athéorique », a pour originalité de classer les pathologies en fonction de leurs manifestations cliniques et non par leur origine. Le but premier était de donner un vocabulaire commun à toutes les écoles psychologiques, à charge de chacune d'entre elles de définir l'étiologie et le traitement le plus adapté¹⁰.

Rien n'empêchait donc d'inclure le trouble « post-combat » à la nouvelle édition préparée à partir de 1974, soit en pleine controverse sur les vétérans du Vietnam. Le trouble possédait incontestablement des traits communs, généralement regroupés dans trois sous-catégories : « l'hyperactivité neurovégétative », « l'évitement » et « la répétition¹¹ », soit un ensemble de symptômes se manifestant par une angoisse et une vigilance exacerbée, des stratégies d'évitement des situations rappelant l'évènement traumatique et la reviviscence de cet évènement, à la fois nocturne et diurne (les cauchemars et les « flash-backs »). Il pouvait donc facilement prétendre à une reconnaissance fondée sur les symptômes comme celle du DSM.

8 Pour un retour exhaustif sur les débats autour du DSM-III, voir Allan Young, *The Harmony of Illusions : Inventing Post-Traumatic Stress Disorder*, Princeton, Princeton University Press, 1995.

9 Sur la prégnance actuelle de cette thèse chez les psychologues traitant du trauma, voir Olivier Douville, *Guerres et traumas*, coll. Inconscience et culture, Dunod, 2016, p. 27 : « La théorie freudienne [met] en avant comme facteur étiologique une prédisposition psychique, un abaissement des capacités à surmonter l'agression, la commotion de la substance nerveuse entrant en résonance avec la vie psychique ».

10 Voir Patrick Singy & Steeves Demazeux, *The DSM-5 in perspective : Philosophical Reflections on the Psychiatric Babel*, Springer, 2015.

11 S.N. Yao, Jean Cottraux, Ivan Druon Note, Chantal De Mey-Guillard, Évelyne Mollard, Valérie Ventureyra, « Évaluation des états de stress post-traumatique : validation d'une échelle, la PCLS », *L'Encéphale*, volume XXIX, n° 232-8, cahier 1, mai 2003.

Mais pourquoi ce syndrome était-il particulier à la guerre et à sa violence ? N'avait-il pas été théorisé par les médecins de la Première Guerre mondiale sur le modèle du « syndrome des chemins de fer », frappant les très nombreuses victimes des premières décennies du nouveau moyen de transport ? Le syndrome ne participait-il pas d'une catégorie plus large de pathologie causée par des chocs mentaux puissants ? C'est en ce sens que tranchèrent les rédacteurs du DSM-III, paru en 1980. Cette version donnait ainsi à une pathologie nouvelle la reconnaissance médicale qu'elle n'avait pu obtenir de la part des psychanalystes ou des autres écoles de psychologie¹². Les soldats et les praticiens convaincus de la réalité et de la particularité de ce trouble avaient néanmoins dû passer une « alliance » avec un autre type de victimes ayant connu un événement massif, brutal et suffisamment influent pour provoquer et non simplement « mettre à jour » une pathologie. Il s'agit des victimes de viol et d'abus sur mineur, mises en évidence à la même époque par une série de cas retentissants¹³. Il ne s'agissait plus du syndrome « post-combat », mais du « syndrome de stress post-traumatique », popularisé sous son acronyme en anglais, PTSD¹⁴.

Que contenait cette nouvelle définition ? Le diagnostic est fondé sur les trois critères principaux cités ci-dessus (hyperactivité neurovégétative, évitement, répétition), qui fondent la définition de la maladie encore aujourd'hui dans le DSM-V, paru en 2013¹⁵. Le trouble naît, nous est-il dit, lorsque le sujet subit « un événement généralement en dehors du champ des expériences humaines », comme le « viol », « l'agression », les « attentats », les « accidents », les « catastrophes naturelles », la « torture » ou « le combat militaire », qui sont baptisés « stressés¹⁶ ». Les manifestations typiques pour l'entourage sont bien définies : dépression, absences, impulsivité, irritabilité, comportement agressif, changement dans le style de vie ou de lieu de résidence.

12 Jonathan Purtle, « Heroes' invisible wounds of war : » constructions of posttraumatic stress disorder in the text of US federal legislation. *Soc Sci Med.* 2016, p. 4.

13 À ce propos, voir la synthèse de Karen Sadlier, *L'État de Stress Post-Traumatique chez l'enfant*, Paris, PUF, 2001.

14 *Post-traumatic stress syndrome, PTSD*, abréviation que nous utiliserons préférentiellement État de stress post-traumatique (ESPT), qui n'est pas une traduction tout à fait exacte, hormis lorsque nous citons un texte rédigé par un psychiatre en français.

15 Voir John S. Adler, Andrew P. Levin & Stuart B. Kleinman, « DSM-5 and Posttraumatic Stress Disorder », *The Journal of the American Academy of Psychiatry and the Law*, volume 42, n° 2, 2014., 2014.

16 Voir la définition dans le DSM-III, p. 236.

Bien que la fréquence du PTSD ne soit pas la même pour les victimes de tel ou tel stressor (un accidenté de route sera tendanciellement moins sujet à un traumatisme qu'une victime de torture ou d'attentat), les auteurs ne sont pas en mesure de préciser beaucoup plus les caractéristiques de la maladie de l'esprit commotionné. Pas d'âge particulier, pas de prévalence selon le sexe, pas de facteurs prédisposant au trouble, aucun chiffre sur la fréquence du trouble. En outre, un point particulièrement flou concentrait les interrogations. La troisième version du DSM distinguait deux catégories de PTSD : l'une aiguë, déclarée moins de six mois après l'évènement traumatique, et l'autre chronique ou différée, déclarée après six mois. La première, courte, ne devait pas dépasser six mois, tandis que l'autre s'étirait au-delà de ce délai. Cette « latence » apparut comme l'élément de la théorie, pointant encore plus la faiblesse du diagnostic et de l'unité des symptômes.

En effet, conférer à tous les vétérans un syndrome « taille unique » avait provoqué des remous jusqu'au sein du comité de rédaction du DSM. Deux reproches principaux étaient formulés. Le premier était que les notions de « stress » et de « trauma » étaient elles-mêmes trop floues et traçaient un cercle trop large autour du trouble. Ainsi défini, celui-ci englobait artificiellement des éléments disjoints pour former une « supercatégorie » n'expliquant au final rien, hormis leur origine commune. Le PTSD était alors autant le syndrome « post-trauma » que la fracture, l'entorse et l'arrachement ligamentaires sont des syndromes « post-chute ». Ceux-ci possèdent bien la caractéristique commune d'empêcher la marche, mais n'ont en commun que leur étiologie et l'on serait bien en peine de prescrire un traitement efficace à des cas aussi différents¹⁷. D'un autre côté, l'idée de « latence » s'attira les foudres de tous ceux ne croyant pas à l'existence d'une « névrose de guerre », mais d'une mise en évidence d'un trouble préexistant et jusque-là dissimulé avec succès, comme c'était le cas des freudiens. Là encore, la capacité du trouble à rester enchâssé dans l'esprit traumatisé et à apparaître après de très longues années sema le doute sur la consistance de la pathologie décrite¹⁸.

17 Voir Allan Young, *The Harmony of Illusions : Inventing Post-Traumatic Stress Disorder*, Princeton, Princeton University Press 1995, p. 112.

18 Rahmethnissah Radjack, « Émergence et limite du concept de PTSD », Yoram Mouchenik, Thierry Baudet et Marie-Rose Moro (dir.), *Manuel des psychotraumatismes : Cliniques et recherches contemporaines* (2^e éd., p. 195-210). Grenoble, France : La pensée sauvage, 2012.

D'autant que l'une des prétentions du DSM était d'être « athéorique » et délesté de toute référence aux hypothèses particulières à chaque école, comme l'inconscient freudien¹⁹. L'introduction de la latence, en sus du rapprochement douteux du stress et du trauma, mettait à mal cette prétention à la neutralité. Comme le souligne Alan Young dans son excellent examen critique du concept de PTSD, « le terme "théorie" sous-entend un effort pour unifier ensemble des caractéristiques (un syndrome) au moyen d'une cause sous-jacente, mais invisible. Si cette définition est acceptée, alors ces deux explications du PTSD ne peuvent être considérées comme "athéoriques"²⁰ ». En n'expliquant pas les raisons liant l'évènement aux symptômes et en faisant fi du substrat sur lequel agit le choc traumatique (la personnalité antécédente du sujet), la formulation du PTSD s'attira une critique scientifique traditionnelle. Celle d'être une théorie construite sur le modèle *post hoc ergo propter hoc* (« après cela donc à cause de cela »), c'est-à-dire de ne formuler d'autre qu'une observation et une relation de cause à effet, sans véritablement démontrer une étiologie ou des mécanismes causateurs. Elle ne pouvait par conséquent prétendre fournir non plus de thérapie adaptée et efficace, ce qu'allait confirmer la part incompressible de cas impossibles à traiter et le rapide foisonnement de solutions thérapeutiques.

Reste que les effets pratiques de cette reconnaissance assurèrent son succès et sa pénétration aussi bien chez les soldats, que chez les praticiens et le grand public. Surtout, elle ouvrait la voie à la compensation financière des blessés psychiques ne présentant pas de symptômes psychotiques, mais une inadaptation structurelle aux conditions de la vie civile (difficultés à garder un travail stable, problèmes de couple, isolement dû aux troubles relationnels et à l'impossibilité de s'ouvrir aux autres).

19 Allan Young, *op. cit.*, p. 100.

20 Allan Young, *op. cit.*, p. 114.

LE TRAUMA ET L'ENTRÉE DANS LA VIOLENCE : QUELLES PISTES ?

Une fois établie l'origine de la notion de « syndrome de stress post-traumatique » et pointé les difficultés qu'elle représente aux yeux de nombreux praticiens, nous pouvons nous interroger sur la pertinence de ce biais pour comprendre l'entrée dans la violence. Comme nous l'avons vu, les troubles du comportement attribués à une expérience traumatique sont « l'hyperactivité neurovégétative », « la répétition » et « l'évitement²¹ ». Ils se manifestent par un haut niveau d'angoisse ainsi qu'une vigilance exacerbée, en raison d'une hypersensibilité. La reviviscence de l'évènement traumatique consiste en une impression très vive de revivre la situation et d'en éprouver les sensations et l'état psychique. Ces épisodes où l'ont « rejoue » le trauma originel peuvent être à la fois nocturne et diurne et prendre la forme de cauchemars ou de « flash-backs ». Ils sont liés à l'exposition à des « déclencheurs », qui rappellent un des éléments de la scène, même s'ils ne sont qu'indirects. Par exemple, voir un accident de la route pourra rappeler la vision d'une scène de guerre ou d'attentat où l'on a vu un proche tomber et provoquera une crise de reviviscence. Mais le détail est parfois plus indirect. Par exemple, une odeur de chair brûlée à un barbecue rappelle une odeur de scène de bataille et de chair humaine calcinée, provoquant une crise de même nature. Enfin, troisième symptôme, l'évitement se caractérise par la mise en place de stratégies visant à éviter toute exposition à ces déclencheurs : faire un détour très long pour ne pas passer par un endroit précis, éviter certaines personnes présentes lors du drame, refuser toute invitation à un barbecue, si l'exemple du deuxième symptôme est craint, ou encore ne jamais aborder le sujet de la guerre ou visionner de film rappelant l'évènement²².

Rien ne permet donc de rattacher directement le PTSD à un comportement violent et de toute évidence, le comportement violent et plus encore la radicalité politique ne seront qu'une infime minorité des cas relevant d'un trauma. Cependant, une des dimensions du

21 S.N. Yao, J. Cottraux, I. Note, C. De Mey-Guillard, E. Mollard, V. Ventureyra, *op. cit.*

22 Adam Cash, *Post-Traumatic Stress Disorder*, Hoboken, Wiley & Sons, 2006.

dérèglement du comportement causées par le stress post-traumatique est bien un comportement impulsif, colérique et potentiellement violent. Parmi la liste d'items utilisés par les psychiatres et les praticiens pour diagnostiquer officiellement un PTSD, la *Clinician Adminstrated PTSD Scale* (ou CAPS, actuellement utilisée dans sa cinquième version), la question numéro 15 porte par exemple sur ce genre de comportement : « Comportement irritable et crises de colère (suite à peu ou aucune provocation) exprimés typiquement sous la forme d'agression verbale ou physique envers des objets ou des gens : Au cours du mois dernier, y a-t-il eu des moments lors desquels vous vous êtes senti particulièrement irritable ou en colère et l'avez démontré dans votre comportement²³ ? ». Les questions 16, 17 et 18 mesurent quant à elles le rapport au danger, le degré d'hypervigilance et les réactions de sursaut exagérées que peut produire le patient. Le rapport à la réalité du patient atteint de PTSD est donc durablement altéré, dans le sens d'une plus grande propension aux émotions vives et de probabilité de surréaction aux événements.

De là, la question du passage à la violence pour les personnes atteintes de traumatisme se pose, ce que les psychiatres nomment « violence hétéro-agressive²⁴ », c'est-à-dire non dirigée vers soi-même. La « victimation », soit « (fait d'avoir été victime d'un accident traumatique, d'une maltraitance, d'une agression, ou de toute atteinte matérielle, corporelle ou psychique, etc. », représente d'ailleurs un des indices les plus marquants pour évaluer le potentiel de dangerosité d'un individu²⁵. Selon ce même rapport, il est primordial d'évaluer « l'importance du sentiment d'impasse situationnelle²⁶ » et l'impossibilité de contourner les situations rappelant l'épisode traumatique. « Quand les demandes d'aide ou les stratégies d'évitement échouent, le risque de passage à

23 Voir CAPS-V (Clinician Adminstrated PTSD Scale), DSM-V, CAPS-5 (DSM-5), Traduit en français par Dr. Louise Gaston, Juin 2014, Traumatys, Montréal. <http://www.traumatys.com/wp-content/uploads/2017/09/CAPS-5-Francais.pdf> (consulté le 20/10/2023)

24 Voir Carole Milan-Chéry, *Étude de cohorte des complications psychiatriques, répercussions sociales et modalités de suivi chez les militaires français rentrant d'Afghanistan : rapatriés et non rapatriés, de 2011 à 2013*, Thèse de médecine déposée à la Faculté de Médecine de l'Université d'Aix-en-Provence, 2014, p. 60.

25 Voir le rapport *Dangerosité psychiatrique : étude et évaluation des facteurs de risque de violence hétéro-agressive chez les personnes ayant des troubles schizophréniques ou des troubles de l'humeur*, publié par la Haute Autorité de Santé en mars 2011, p. 14.

26 *Ibid.*, p30.

l'acte violent est important²⁷ ». Il en découle une association étroite entre trauma et passage à l'acte et par conséquent une prise en compte de l'histoire traumatique dans la réalisation du diagnostic : « Les événements de vie traumatisants (deuil, séparation, changement brutal dans le quotidien, etc.), l'augmentation du niveau émotionnel familial (diminution de la tolérance du patient, peur et surestimation du risque de comportement violent, escalade du niveau d'exigence de la part des proches), la dépendance économique du patient et les conflits qui peuvent en résulter doivent être pris en considération. [...] Dans la recherche et la transmission des antécédents, il faut penser à préciser l'existence et le contexte situationnel et émotionnel de survenue des moments de violence dans le parcours clinique du patient et les signaux symptômes²⁸ ».

Du point de vue conceptuel et de celui de la pratique, il est donc possible de lier le PTSD au fait d'être tendanciellement plus violent dans ses réactions et ses actes. Mais qu'en est-il de la violence politique et de la radicalité ? Existe-t-il une corrélation établie entre ces deux phénomènes ? Souvent notée²⁹, la corrélation est difficile à établir, car elle fait intervenir des cohortes très importantes, qu'il faut pouvoir comparer. La seule indication chiffrée que nous possédons est celle des vétérans américains, anglais et canadiens des guerres d'Afghanistan et d'Irak³⁰. Selon une macro-étude menée par le psychiatre Eric B. Elbogen, la propension des vétérans atteints de PTSD à devenir violents est nettement plus haute que celle des vétérans non-atteints de stress post-traumatique. En effet, selon ses chiffres, seuls 5,3 % des soldats non-atteints se sont livré à un acte de violence caractérisée dans l'année précédente, tandis que ceux présentant les symptômes du PTSD sans troubles liés à l'alcool étaient 10,6 %. Si cette pathologie était associée à un « mésusage de l'alcool », la propension grimpeait même à 35,9 %³¹. Il est donc possible de prouver, au moins partiellement, un lien entre violence et trauma, renforcé par la consommation abusive de produits psychotropes.

27 *Ibid.*

28 *Ibid.*, p. 50.

29 Voir Robert Jay Lifton, *Home from War*, Simon & Schuster, 1973.

30 Voir Eric B. Elbogen, Sally C. Johnson, Henry Ryan Wagner, Connor Sullivan, Casey T Taft, Sigmund Freud, « Considérations actuelles sur la guerre et la mort », *Essais de Psychanalyse*, Paris, Payot, 1981.

31 *Ibid.*

Faute de preuves statistiques pleinement satisfaisantes ou de pathologie mentale partagée, nous sommes ainsi réduits à analyser ces rapports sous l'angle qualitatif et comparatif. C'est l'approche adoptée dans un autre rapport rendu par Rex Hudson en 1999 à la Federal Research Division du Congrès américain, au nom explicite : « The Sociology and Psychology of Terrorism : Who Becomes a Terrorist and Why³² ? ». Cette étude visait à cerner, deux ans avant les attentats du World Trade Center, un phénomène déjà préoccupant et de plus en plus courant sur le sol américain ou contre ses forces armées et ses intérêts à l'étranger. La question adressée aux diverses sciences humaines est très directe : « peut-on savoir quel genre de personne bascule dans la violence terroriste et ainsi améliorer les mesures de lutte contre-terroriste ? ». L'hypothèse d'une corrélation entre parcours de vie, pathologies mentales et adoption d'un mode d'action politique terroriste était clairement envisagée par les commanditaires du rapport.

La réponse fournie par ce rapport est cependant nette et va à l'encontre du postulat de départ : il n'y a ni traits communs à tous les terroristes et il est impossible de prêter aux principaux leaders terroristes des pathologies lourdes : « Les personnalités des terroristes peuvent être aussi diverses que celles des personnes exerçant une profession légale. Il ne semble pas y avoir de traits de personnalité visiblement détectables qui permettraient aux autorités d'identifier un terroriste. Une autre constatation est que le terroriste n'est pas diagnostiqué comme psychopathe ou malade mental. Contrairement au stéréotype selon lequel le terroriste est un psychopathe ou un individu perturbé, le terroriste est en fait tout à fait sain d'esprit, bien qu'illusionné par une vision idéologique ou religieuse du monde³³ ». Seule exception, la Fraction Armée Rouge ouest-allemande, dont les membres semblent avoir pour point commun le rapport complexe aux crimes nazis, soit en tant que victime, soit en tant que bourreau ou soutien affirmé³⁴. Le rapport de Rex Hudson est donc une étape importante pour dissocier l'engagement radical de la « folie » et poser des pistes qui mèneront à des recherches

32 Rex A. Hudson, "The Sociology and Psychology of Terrorism : Who Becomes a Terrorist and Why? A Report Prepared under an Interagency Agreement by the Federal Research Division", Washington, Library of Congress, Septembre 1999.

33 *Ibid.*, p. 60.

34 *Ibid.*, p. 29.

concentrées non plus sur des pathologies lourdes, mais des désordres liés à des troubles émotionnels importants.

C'est cette piste que suit Timothy Gallimore dans une étude postérieure suggérant que les « traumatismes non-résolus » seraient la cause de l'entrée dans la violence politique³⁵. Les actes terroristes sont ainsi analysés comme une conséquence du trauma, prenant la forme de violences ciblées. Gallimore prend comme cas d'étude quatre cas de terrorisme « domestique » s'étant produits sur le sol américain (le Ku Klux Klan, Unabomber, l'attentat d'Oklahoma City par Timothy McVeigh et le massacre de Columbine). L'analyse comparative permet de soutenir un peu plus l'hypothèse clinique selon laquelle les traumatismes non-résolus seraient à l'origine d'un passage à l'acte et occupe donc une place dans la reproduction de ce qu'il nomme le « cycle de la violence ».

En effet, comme le note Gallimore, les terroristes de son échantillon ont en commun d'avoir subi abus et les traumatismes durant l'enfance. Et cette violence produit des traumatismes, qui lui-même engendre la « rage » contre les proches et l'environnement social. Ces réflexions rejoignent ici les observations d'Aaron T. Beck, qui dans son étude influente, *Prisoners of Hate : the cognitive basis of anger, hostility and violence*, cherchait à expliquer la « haine » caractérisant certains individus en raison de leur histoire et de leur « expérience affective », définissant des « pensées préconscientes », substrat de leur réponse émotionnelle vive à certaines situations³⁶.

Chez les individus enclins à la violence de masse analysés par Gallimore, cette rage s'est peu à peu muée en haine, qui provoque un comportement antisocial, puis violent et enfin terroriste. C'est ainsi que se reproduit la violence et se crée le « cycle » qu'il identifie, les victimes créant d'autres victimes et ainsi de suite. La méthode reposant sur une analyse du profil psychologique des agresseurs nous permet de constater le trauma que produisent des leaders narcissiques et paranoïaques, qui, selon Gallimore, mettent à profit le traumatisme historique du groupe, ou le traumatisme choisi, pour pousser les masses au meurtre.

35 Timothy Gallimore, "Unresolved Trauma : Fuel for the Cycle of Violence and Terrorism", in C. E. Stout (ed.), *Psychology of terrorism : Coping with the continuing threat*, Santa Barbara, Praeger/Greenwood, 2004, p. 67-93.

36 Aaron T. Beck, *Prisoners of Hate*, Harper & Collins, 1999.

« Les traumatismes, les troubles de l'identité et une faible estime de soi conduisent à la haine de soi. La violence est alors dirigée contre le soi détesté. Une fois que le soi est dépouillé de sa valeur, la léthargie, la dissociation, le désespoir et le fatalisme s'installent. Cela conduit à la violence contre le soi (le suicide) et à la violence contre "l'autre" (l'homicide), qui est également jugé sans importance ni valeur. En un sens, les auteurs de violence se tuent d'abord eux-mêmes avant de tuer les autres. Leur violence à l'égard des autres est l'expression de leur haine de soi et de leurs traumatismes non résolus³⁷ ».

Les notions de trauma et de syndrome de stress post-traumatique sont donc des points d'entrée légitime pour comprendre la violence et le passage à l'acte de l'individu violent. Bien que la majorité des personnes atteintes de PTSD restent non-violentes, et que l'entrée dans la violence soit bien évidemment une combinaison de facteurs sociaux, politiques, idéologiques et psychologiques, il apparaît nettement qu'une proportion significative de personnes violentes et d'activistes politiques ayant recours à des la terreur comme instrument politique sont victimes de trauma. Nous pouvons donc nous demander quelles mesures le politique a mises en place pour suivre de manière plus serrée les personnes présentant les symptômes de la « victimation » et si cette manière d'agir est légitime démocratiquement.

L'ACTION DE L'ÉTAT FAIT AU TRAUMA

Pour illustrer ce questionnement, nous prendrons comme cas d'étude l'action de l'État français face au trauma comme phénomène de santé publique. Celle-ci peut se ramener à trois catégories : la prophylaxie, la thérapie et l'accompagnement. Selon François Laplantine, auteur d'une magistrale *Anthropologie de la maladie*, il existe différentes manières d'appréhender la maladie et sa guérison. « Dans le champ extrêmement diversifié des procédés de guérison dont nous disposons en Occident il est possible de repérer deux grandes tendances :

³⁷ *Ibid.*, p. 91.

1. une médecine centrée sur la maladie et dont les systèmes de représentations étiologico-thérapeutiques sont commandés par un modèle ontologique de nature généralement physique ;
2. une médecine ou plus exactement des médecines centrées sur l'homme malade et dont les systèmes de représentations sont commandés par un modèle relationnel qui peut être pensé en termes biologique, psychologique, cosmologique ou social³⁸ ».

Chacune possède des propriétés particulières et induit des types de diagnostic et de soin opposés. « La première tendance est en germe dans un des courants de la médecine hippocratique dans sa tentative de rupture avec la pensée spéculative et son attention portée aux symptômes corporels du malade. Elle trouve une formulation systématique dans le dualisme cartésien séparant l'âme du corps, la première étant dans cette perspective du ressort de la métaphysique et le second de la physique³⁹ ». Elle correspond au schème de la thérapie et postule que le trouble est étranger à la personne et peut être tout simplement éliminé. Cela correspond donc à la volonté de *thérapie* : « Le praticien et son client procèdent à une objectivation de la maladie considérée comme le mal en soi qui est pensé selon les catégories de l'entrée et de la sortie la maladie est une entité ennemie et étrangère au malade et il convient de la combattre. Quant à la personne même du malade, elle n'est que le lieu de rencontre entre des forces d'intensité variable, infection virale ou microbienne, par exemple, et intervention chimiothérapique qui doit être plus puissante que le mal⁴⁰ ».

La seconde manière de voir s'oriente davantage vers la prophylaxie et l'accompagnement du malade. Laplantine note qu'après les excès du rationalisme et du positivisme, qui connut ses plus grands triomphes dans le domaine de la médecine avec Pasteur, la médecine occidentale est peu à peu ramenée à cette seconde version, notamment en raison de l'incapacité du modèle thérapeutique à « guérir » certains troubles mentaux, comme le trauma. Ici, « la santé et la maladie ne s'opposent plus comme précédemment comme le Bien et le Mal, car la seconde est considérée comme une réaction en elle-même thérapeutique. Au couple

38 François Laplantine, « La Maladie, la guérison et le sacré », in *Archives de sciences sociales des religions*, n° 54, vol. 1, 1982. p. 63-76.

39 *Ibid.*

40 *Ibid.*

Santé/Bien – Maladie/Mal se substitue une compréhension non plus lésionnelle, mais fonctionnelle, non plus substantialiste, mais relationnelle. Le normal et le pathologique sont alors pensés en termes d'harmonie et de dysharmonie, d'équilibre et de déséquilibre, le système de représentation pouvant actualiser en plusieurs variables⁴¹ ». Elle possède trois versions, qui nous aident à penser les différents types de soins apportés au PTSD : « La maladie comme rupture d'équilibre entre l'homme et son milieu », « La maladie comme rupture d'équilibre entre l'homme et le cosmos » et « La maladie comme rupture d'équilibre entre l'homme et lui-même⁴² ».

Sans plus rentrer dans les détails, nous obtenons grâce à la grille d'analyse de Laplantine une manière d'analyser les différentes manières de traiter le trauma par la médecine psychiatrique, que nous avons ramené à la thérapie, la prophylaxie et l'accompagnement sans possibilité de guérison durable. Confrontée à une impasse bio-médicale, à une controverse sans fin quant à l'origine, aux déclencheurs et aux symptômes de cette affection, la médecine a dû revenir à des formes qu'elle pensait dépassées de traitement, ne cherchant pas à « guérir », mais à stabiliser le trouble ou bien à en atténuer la sévérité et les crises les plus aigües. La volonté de rétablir un équilibre entre le patient et son milieu ou avec lui-même peut connaître une version préalable ou une version postérieure. Nous retrouvons donc le couple prophylaxie et accompagnement du PTSD. Tâchons ainsi d'illustrer quelques exemples des trois versions des soins qui lui sont apportés en tant que politique publique par l'État français, afin d'empêcher l'entrée ou le retour à la violence, d'individus exposés à des expériences traumatiques.

La version thérapeutique, tout d'abord, est la manière de percevoir le PTSD d'une grande partie de la population et du corps médical. Qu'il s'agisse de la psychothérapie, de l'EMDR⁴³, la prescription de molécules psychotropes, les électrochocs, il existe de nombreuses façons de penser

41 *Ibid.*

42 *Ibid.*

43 Pour *Eye Movement Desensitization and Reprocessing*. Inventée par Francine Shapiro en 1987, cette approche est la plus utilisée aujourd'hui pour traiter les symptômes du PTSD, notamment par les forces armées. Elle consiste en une sorte d'hypnose visuelle couplée à des affirmations d'autosuggestion, qui doivent aboutir à la "désensibilisation". Voir Theodore Morrison, "Eye Movement Desensitization and Reprocessing (EMDR)", Center for Combat & Operational Stress Control, San Diego, Navy Bureau of Medicine and

la lutte contre le trauma sur le premier modèle décrit par Laplantine. Le mal serait simplement à extirper du corps du patient et l'échec de la procédure ne serait dû qu'à une insuffisance de la connaissance de l'étiologie et des caractéristiques de la maladie. Elle postule que la guérison est possible et que le trauma est en attente de son Pasteur, qui réussira à en dompter les effets et à en supprimer les causes chez l'individu. Pour le moment, cette voie a échoué à présenter un protocole satisfaisant permettant de déclarer « guéris » la majorité des patients. L'amélioration des chiffres semble même très faible et chaque progrès est scruté de près par les organismes responsables de la prise en charge des blessés psychiques.

Quelles sont les populations soumises à ces tentatives ? Les soldats, tout d'abord, avec la mise en place progressive, depuis 1991, de la « psychiatrie de l'avant » chargée de traiter au plus vite les combattants victimes d'une expérience traumatique. Le développement parallèle d'un véritable système de soin et de suivi des vétérans dans le sillage de la reconnaissance officielle par l'armée du PTSD comme « blessure psychique » (l'accident de travail n'existant pas dans les armées) est également bâti en grande partie dans la perspective de trouver une cure idoine pour chaque vétéran atteint de ce mal. Cependant, l'impossibilité de parvenir à une réadaptation totale et définitive dans une grande partie des cas a poussé les armées à se pencher vers d'autres types de soin, qu'ils soient prophylactiques ou d'accompagnement.

La prophylaxie constitue une deuxième approche possible du trauma. L'expérience déclenchant le syndrome est ici vue comme un « choc » sur la structure mentale du patient, qui s'effondre sous l'effet de la déflagration. Nous avons déjà rencontré avec le débat entre psychiatres et psychanalystes la différence théorique d'approche du trauma. Pour les freudiens, si la structure psychique du patient s'effondre, c'est qu'elle était préalablement « fissurée » et que l'expérience traumatique n'a fait que révéler ces failles apparues dès l'enfance et la construction de sa personnalité. Pour les psychologues et les psychiatres, en revanche, tout psychisme peut être sujet à un choc et échouer à l'absorber. Il faut donc pouvoir le renforcer avant les moments où celui-ci a le plus de chance de vivre des expériences traumatiques (avant une bataille par exemple),

Surgery, 2012. et Laurel Parnell, *A therapist's guide to EMDR*, New York, W. W. Norton, 2007.

afin de réduire l'importance des crises et permettant au patient de surmonter les passages les plus critiques.

À partir de ce constat, deux types de prophylaxie sont possibles. Soit être en mesure de sélectionner au préalable les individus susceptibles de ne pas supporter certains chocs. L'ensemble de ces expériences a échoué, notamment durant la Seconde Guerre mondiale, et aucune n'a été en mesure d'exclure suffisamment de patients « non-sains » jusqu'à réduire les chiffres de perte liés à des blessures psychiques. Le deuxième type de prophylaxie consiste quant à lui à donner plus de force à celui qui va affronter une situation potentiellement traumatique. Nous passerons sur les nombreuses substances chimiques que l'on propose d'injecter aux combattants pendant ou après le combat, qui permettraient de réduire leur exposition aux situations traumatiques. Aucune d'entre elles n'a pour le moment fait ses preuves, mais elle constitue un fantasme thérapeutique, que l'on pourrait classer dans la version « mécaniste » du mal. Plutôt que de l'extirper, on se propose ici de l'empêcher d'entrer dans le corps du patient, en renforçant momentanément ses défenses psychiques.

De manière plus opérationnelle, de nombreuses « préparations mentales » sont dispensées aux soldats, dans le cadre de leur formation. Celles-ci visent à la fois à les préparer et à décrire les effets du trauma pour que le combattant comprenne qu'il est en train de vivre un événement traumatique. Des éléments de « premiers secours psychiques » lui sont également inculqués, afin de pouvoir réagir par une mise à distance mentale, des exercices de respiration permettant de faire redescendre le pouls et atténuer l'état de panique dans lequel il se trouve. Dans les forces armées françaises, cela a pris le nom de formation TOP, pour Techniques d'Optimisation du Potentiel, ayant pour visée la « gestion du stress opérationnel », mais celle-ci continue à être prise avec circonspection par les soldats.

Ce genre de formation tend cependant à se généraliser chez les professionnels rencontrant dans leurs activités des situations difficiles et potentiellement éprouvantes. Qu'il s'agisse des pompiers, des forces de l'ordre, des secouristes, des médecins urgentistes, la plupart appliquent désormais une technique elle aussi issue du monde militaire, qui est celle du *briefing-debriefing* et du *defusing*⁴⁴. Née des « causeries » de chefs

44 Voir Guy Briole, « Le *Debriefing* pour un objectif : Sortir le groupe de l'individu et le sujet du groupe », Guy Briole, François Lebigot, Bernard Lafont, *Psychiatrie militaire en situation opérationnelle*, 1998, p. 135-137.

d'escadres dans l'armée de l'air américaine, cette technique consiste à organiser à chaque sortie (ou lors de chaque jour que l'on sait pouvoir être difficile à supporter), une mise en condition préalable grâce à un discours où l'on avertit des complications mentales qui pourraient surgir lors de la mission. Puis, de débriefing systématiquement après ce moment de grande tension mentale, afin de donner la parole à tous les participants et connaître leurs impressions et leur état mental. Permettant de repérer les personnes particulièrement touchées afin de les prendre en charge le plus rapidement possible, cette technique a pour intérêt de faire sortir les personnes vivant un trauma du mutisme où beaucoup se réfugient et faire apparaître leur mal-être.

En cas d'événements particulièrement éprouvants (un incendie avec plusieurs enfants touchés, une arrivée massive de blessés dans un service d'urgence ou un accident mortel où il faut évacuer les corps de plusieurs personnes), les personnels peuvent également être l'objet d'un *defusing*, ou « désamorçage », qui consiste en un entretien obligatoire avec un psychologue, dans le but de faire comprendre l'état nerveux dans lequel on se trouve et recevoir quelques conseils pour calmer l'esprit affaibli par le choc. Ces techniques ont même été mises en place systématiquement en cas d'attaque terroriste, notamment lors des attaques du 13 novembre 2015 pour les rescapés du Bataclan, avec une efficacité controversée, en raison de la volonté de beaucoup d'otages de ne pas être pris en charge immédiatement, mais de retrouver au plus vite leurs proches et le calme de leur domicile⁴⁵.

Avec ce protocole, nous sommes déjà à la frontière de la troisième manière d'apporter un soin, que j'ai qualifiée d'*accompagnement*, et nous glissons insensiblement du rétablissement entre l'homme et son milieu, à celui entre l'homme et lui-même, selon les catégories dégagées par Laplantine. Nous trouvons ici les nombreux dispositifs de suivi qui ont été mis en place, d'abord dans les forces armées, puis dans tous les métiers exposés. Prenons l'exemple du suivi assuré par l'armée française pour les soldats partis en opérations extérieures. Tout d'abord, les unités se sont toutes vues dotées, depuis leur systématisation après l'embuscade d'Uzbin en 2010, d'un thérapeute, qui accompagne les troupes au front et peut réagir à toute situation

45 Voir Hélène Romano & Boris Cyrulnik (ed.), *Je suis victime : l'incroyable exploitation du trauma*, Paris, Philippe Duval Éditions, 2015.

provoquant du « stress opérationnel⁴⁶ ». Celui-ci peut indifféremment être un psychologue ou un psychiatre. Puis, les soldats sont placés, entre leur départ du théâtre d'opérations et leur retour à leur domicile, dans ce que l'on a baptisé un « sas de décompression », situé à Chypre. Le séjour dans ce sas, obligatoire pour tous et d'une durée d'environ une semaine, permet aux combattants de prendre du recul, d'échanger entre eux sur leurs expériences et leur état mental, de consulter un psychologue et de mettre en place les premiers éléments d'un suivi en cas de troubles perceptibles. Différemment vécu par les soldats, ce sas possède également des côtés négatifs. Retardant le retour dans la famille, il était vu par beaucoup comme un moment festif, avec un peu trop d'alcool (bien que celui-ci soit théoriquement interdit), imposant un moment d'attente supplémentaire aux proches, pour une utilité dont ils doutaient⁴⁷.

Après le « sas », le suivi des soldats se poursuit. Le trauma est reconnu depuis 1992 comme « blessure psychique », ouvrant droit à compensation financière et parfois à la reconnaissance d'incapacité à travailler. L'armée française assure également, via le Service de Santé des Armées, un suivi psychologique gratuit à tous ses vétérans, même si peu d'entre eux vivent à proximité d'une base où ils pourraient consulter (un débat porte sur la possibilité d'assurer cette gratuité via la Sécurité Sociale). Le SSA a également renforcé, depuis 2011, par publication du Plan d'action 2011 et la création du Service d'Intervention Psychologique des Armées (SIMPA) et du Bureau médico-psychologique (BMP), créés en septembre 2011. Centralisant les initiatives thérapeutiques et le suivi des blessés psychiques, ces deux instances encadrent les quatre directions propres à chaque armée chargée d'assurer les interventions d'urgence et le traitement des troubles chroniques. Il fait de plus le lien entre la Direction Centrale du Service de Santé des Armées, installée à Vincennes, et diverses instances jusque-là indépendantes et ne travaillant pas suffisamment de concert avec les autres services au sujet des troubles psychologiques du soldat. Grâce à ce plan d'action, les forces armées ont cherché à gagner en cohérence dans le suivi et le partage des tâches, ce

46 Voir Carole Milan-Chéry, *op. cit.*

47 Voir Sylvain Siad, « RETEX sur le sas de Chypre », *Les cahiers du RETEX*, janvier 2016 et Virginie Vautier, « Le Sas de Chypre : Une étape dans le processus de retour », *Inflexion*, n° 23, 2013, p. 67-70.

qui est généralement reconnu comme un objectif atteint, ayant permis de soulager la détresse de soldats qui s'estimaient auparavant délaissés par leur institution. Percolant dans toute la société, cette vision d'un suivi et d'un soulagement des souffrances de l'individu traumatisé, cette manière de voir s'est imposée peu à peu dans le traitement du PTSD, en raison de l'incapacité à trouver une thérapeutique efficace et de l'impossibilité de fournir une quelconque prophylaxie à la plupart des victimes de trauma (victimes d'agression, de viol, otages, témoins de scène d'accident, de crime ou d'attentat, etc.).

CONCLUSION

Nous avons cherché, dans cette contribution, à passer en revue les différents stades ayant constitué en tant que politique publique du trauma les différents types de soin que l'on peut apporter au syndrome de stress post-traumatique. Née d'une controverse scientifique n'ayant jamais été complètement éteinte, la notion de PTSD est issue du rapprochement de deux notions, le stress et le trauma, aux contours épistémologiques flous. Elle rassemble trois symptômes néanmoins bien établis que sont l'hyperactivité nerveuse, la reviviscence de l'expérience traumatique initiale et des stratégies d'évitement des « déclencheurs » de ces crises de reviviscence, très douloureuses pour les individus qui en sont victimes. Nous avons vu, dans un second temps, que le trauma était l'une des causes probables du passage à l'acte pour de nombreux individus radicalisés et ayant choisi la violence politique comme instrument. Cependant, en raison de limitations statistiques et de l'impossibilité de mener une prosopographie exhaustive de tous les terroristes et d'établir leur profil psychologique, il est impossible de savoir comment, à quel moment et dans quelle mesure précise trauma et radicalité se nouent dans l'esprit d'un individu.

Faut-il alors établir la lutte contre le traumatisme comme politique publique contre la radicalité politique ? Cette proposition comporte plusieurs insuffisances, que nous avons tâché de pointer dans la dernière partie. Premièrement, il faut, de manière provisoire et peut-être

définitive, faire le deuil de toute approche thérapeutique permettant de se débarrasser du trauma, comme un antibiotique nous permettrait de nous débarrasser d'une bactérie. Toutes les approches ayant cherché à « guérir » le PTSD ont pour le moment échoué et il n'existe pas de piste satisfaisante pour le moment. La version prophylactique permet de mieux préparer les esprits aux expériences traumatiques, mais l'on peine à voir comment elle pourrait être dispensée aux individus potentiellement radicaux sans devoir être étendue à l'ensemble de la population.

Restent donc les soins ressortissants de l'accompagnement et du suivi, permettant non pas de faire disparaître le trouble, mais d'en réduire l'ampleur et de retrouver un équilibre avec le « milieu » (humain) et avec « soi-même », selon la catégorisation que nous avons empruntée à l'anthropologue de la maladie François Laplantine. Cette version des soins pourrait-elle constituer une piste pour constituer une politique publique de lutte contre la radicalité, à partir de celle contre le trauma ? Deux ébauches ont été tentées en France, afin de lutter contre le phénomène djihadiste. Il s'agit du centre dit « de déradicalisation » et de l'examen des profils de personnes partis rejoindre l'État Islamique, dans le but de savoir si eux, ou leurs enfants, étaient « rapatriables ». Le centre de Pontourny, officiellement dénommé « centre de prévention et d'insertion à la citoyenneté », n'a fonctionné qu'une seule année, de juillet 2016 à juillet 2017. Les faiblesses de l'encadrement ne permettent pas d'en tirer beaucoup d'enseignements (le centre était prévu pour apporter des soins pendant 10 mois, or, aucun patient n'est resté plus de cinq mois, le centre n'a jamais atteint la moitié de la capacité prévue de vingt-deux patients et il était vide au moment de sa fermeture). Le suivi pourrait donc se faire via les réseaux traditionnels de surveillance du trauma, opéré par les médecins, les hôpitaux, les hôpitaux psychiatriques, les centres communaux d'actes médicaux, soit l'ensemble du système de santé français. Tout signalement et traitement précoce du trauma serait bénéfique en soi et contribuerait certainement à lutter contre la radicalisation. Quelles sont les pistes pour améliorer son suivi, à quel coût et comment apporter une aide spécifique aux personnes sur la voie de la radicalisation, cela n'est pas notre propos ici. Cependant, nous pensons avoir contribué au débat en présentant la notion de trauma et ses limites, en établissant un lien réel (mais non nécessaire) entre trauma et radicalité, et en présentant succinctement les différentes politiques

publiques menées pour tenter de soigner, mais non guérir, le trauma, qui représente, depuis son intrusion dans le débat public dans les années soixante-dix, un véritable problème de santé publique dont l'ampleur n'a cessé de grandir depuis.

Antony DABILA
Université Catholique de Paris /
UR « Religion, Culture et Société »
– EA 7403

RELIGIONS POLITIQUES ET GNOSTICISME

Quelle opérativité pour la pensée d'Eric Voegelin ?

Les concepts développés par Eric Voegelin de « religions politiques » et de « gnosticisme » peuvent-ils être opératoires ? La méthode de l'analyse conceptuelle permet de resserrer la focale sur l'étude de deux textes : *Die politischen Religionen*, principalement le chapitre 1, théorisant le syntagme de « religions politiques » et « Gnostic Politics », un essai de 1953¹ dans lequel l'auteur rapproche le puritanisme protestant anglais du xvii^e siècle et l'idéologie communiste développée au xx^e siècle dont il est contemporain. Voegelin parvient à les réunir sous le concept de « *dream reality* » (« réalité rêvée ») qui doit advenir grâce à une révolution gnostique. Ces deux textes constituent le corpus retenu afin de comprendre l'élaboration du foyer conceptuel voegelinien et sa tentative d'analyse des mécanismes des idéologies violentes.

La résurgence d'une théorisation des « religions politiques » comme catégorie d'analyse s'est articulée principalement autour du phénomène de l'État Islamique et du terrorisme depuis les années 1980-1990 et son enjeu apocalyptique. L'un des ouvrages notables est celui de Barry Cooper, *New political religions, or an analysis of modern terrorism*². Cependant, l'enjeu eschatologique convoqué est critiquable. La théorie développée par Voegelin repose en effet sur une critique et une étude approfondie d'une eschatologie paulinienne qu'il développe dans ses écrits sur le gnosticisme.

Afin de questionner l'application et l'autonomisation des concepts voegelinien, nous analyserons dans un premier temps le syntagme de

- 1 Eric Voegelin, *Modernity without restraint : The political religions ; The new Science of Politics ; and Science, Politics and Gnosticism*, United-States, The University of Missouri Press, coll. « The Collected Works of Eric Voegelin », 2000, vol. 5.
- 2 Barry Cooper, *New political religions, or an analysis of modern terrorism*, University of Missouri Press, Missouri, 2004. Les événements du 11 Septembre 2001 ont marqué le début d'une multiplication d'une littérature cherchant à appréhender le terrorisme sous cet angle.

« religion politique ». Ensuite, nous procéderons à l'analyse de l'essai « Gnostic Politics » pour cerner la spécificité du concept de « gnosticisme » et ses limites. Nous soulignerons en conclusion que les concepts présentés ici se heurtent à une impossible autonomisation de leur foyer théorique en raison de la méthodologie voegelinienne elle-même.

ORIGINE DE LA RÉFLEXION VOEGELINIENNE :
DIE POLITISCHEN RELIGIONEN ET LA MONTÉE DU NAZISME

Die politischen Religionen est publié à Vienne en avril 1938 dans un premier temps, un mois après l'annexion de l'Autriche. Les répercussions de cette publication, couplée à la critique de son œuvre *Rasse und Stadt* (1933) où il dénonçait l'emploi du concept de race dans la théorie nazie, entraînent son départ pour les États-Unis. C'est là-bas qu'il rédige la préface à la nouvelle édition de l'œuvre, publiée à Stockholm en 1939. L'ouvrage n'a finalement qu'un écho très restreint en Allemagne en raison de l'interdiction de sa publication, compte tenu de la dimension très critique à l'endroit du national-socialisme.

L'enjeu de l'analyse voegelinienne est de comprendre la légitimation d'une adhésion idéologique à un gouvernement totalitaire dans une quête de constitution d'un corps politique. Voegelin questionne la notion de *Volk* et des récits nazis entourant cette notion afin d'en faire un concept constitutif d'une auto-interprétation³ qui doit prendre une dimension historique sous la direction d'une figure charismatique, celle du Führer. L'intérêt de Voegelin se porte par conséquent sur l'étude d'une tension entre vérité théorique (reléguée aux théoriciens) et auto-interprétation provenant d'une réalité sociale en lien avec des mécanismes de socialisation spécifiques⁴. L'œuvre a pour but de souligner l'entrelacement

3 La place de l'auto-interprétation des sociétés est centrale : « For man does not wait for science to have his life explained to him, and when the theorist approaches social reality he finds the field pre-empted by what we call the self-interpretation of society. » Eric Voegelin, *The New Science of Politics : An introduction*, Chicago University Press, Chicago, 1987, p. 27.

4 Une dichotomie dont il a particulièrement conscience après l'effondrement de la constitution autoritaire autrichienne dont il avait expliqué le modèle en 1936 dans *The Authoritarian*

qui s'est instauré entre religion et politique, lequel doit être compris au regard du positionnement anti-positiviste de Voegelin.

Il convient de poser comme principe, à l'instar de l'auteur, que la civilisation occidentale est en crise. Voegelin se réfère lui-même à l'œuvre de l'historien Arnold J. Toynbee et à son approche globalisante des rythmes universels de genèse et de déclin des civilisations⁵. La crise occidentale à laquelle se réfère Voegelin est une crise de la modernité, à laquelle il fait prendre ses racines dans l'œuvre de Joachim de Flore, *Expositio in Apocalypsim*, et sa théorisation des trois règnes du monde auxquels correspondent trois états de l'humanité. Cette critique, Voegelin la développe dans *The New Science of Politics* (NSP) publié en 1951. Au moment de la rédaction des *Religions politiques* (RP), Voegelin présuppose cette crise de la modernité, et surtout la réfutation du processus de sécularisation comme dissociation nette entre la sphère politique et religieuse. L'auteur soutient au contraire, dans son travail de définition liminaire, une continuité entre la définition de la religion et celle de l'État :

Par religion, il convient de comprendre des phénomènes tels que la chrétienté, ainsi que les autres grandes religions rédemptrices ; par État, il est entendu ici l'organisation politique du type de l'État-nation moderne. En vue d'une compréhension adéquate des religions politiques, le concept de religieux, doit, dès lors, être étendu afin d'inclure non seulement les religions rédemptrices mais également tous les autres phénomènes qui accompagnent le développement des États, que nous croyons être de nature religieuse⁶.

Cet ouvrage, bien que proposant une analyse et une critique du national-socialisme, pose le cadre intellectuel de l'élaboration théorique de Voegelin⁷. Sa problématique aborde l'entrelacement de la sphère politique et religieuse comme un enjeu à analyser dans le contexte d'une

State.

- 5 Arnold Toynbee, *A study of History*, Oxford University Press, London, 1939-1954.
- 6 Eric Voegelin, *The political religions*, United-States, The University of Missouri Press, coll. « The Collected Works of Eric Voegelin », 2000, vol. 5 *Modernity without restraint : The political religions ; The new Science of Politics ; and Science, Politics and Gnosticism*, p. 27-28. Traduction libre de l'auteur.
- 7 Bruno Godefroy, *La fin du sens de l'histoire*, Paris, Classiques Garnier, 2021, p. 129 : « Il ne faut pas exagérer sur le concept lui-même, mais plutôt sur la problématique qu'il cherche à exprimer et qui devient le thème central notamment de *The New Science of Politics*, la "re-divinisation" moderne de l'ordre politique. »

montée des totalitarismes sur fond de crise civilisationnelle. En ceci, la théorisation au sein du chapitre 1 de l'ouvrage se retrouve orientée pour l'analyse du national-socialisme. Par l'extension de la définition de *religion* à « tous les phénomènes qui accompagnent le développement d'un État », Voegelin met alors sur un pied d'égalité la théologie révélée et l'idéologie politique, créant une ambivalence constitutive du reste de son analyse. Elle vient se heurter directement à ce qu'il nomme l'« *ens realissimum* » (ce qui a le plus de réalité) présent dans la définition de l'État : « Le problème est de savoir si l'homme peut exister personnellement ou s'il doit se fondre dans une réalité suprême suprapersonnelle⁸ ».

Dans son développement théorique, Voegelin souligne que cet enjeu de la source de la réalité et du sens pour les individus peut se présenter sous deux modalités : dans le monde (immanent) ou hors du monde (transcendant). Le premier se dessine dans la définition que donne Voegelin de l'État et sa référence à la philosophie hégélienne. Une première confusion linguistique et même symbolique se manifeste dans la question d'un pouvoir originel de l'État qui légitime sa capacité à diriger les individus qui le compose :

Certains éléments de cette définition se réfèrent de façon évidente à des faits acquis d'une expérience passée : des personnes organisées en une unité qui se sont installées dans une zone. Cependant, un autre élément, à savoir, concernant le pouvoir originel de diriger, permet d'émettre des soupçons. « Originel » peut seulement signifier que le pouvoir n'a d'autre source que l'État lui-même, qu'il n'est donc issu de nulle part ailleurs, qu'il est alors absolu⁹.

Selon Voegelin, cette caractéristique de l'État comme fondement de réalité, et donc d'un ordre, a deux conséquences majeures. La première est celle d'une « décapitation de la tête divine » qui conduit à l'instauration de l'État comme origine de l'existence de l'homme. La seconde est l'instauration de deux origines de l'existence et de l'ordre : un point transcendant (Dieu), reconnu et soutenu par les religions (et particulièrement les monothéismes révélés) ; et un point immanent (l'État) produit d'un processus de sécularisation encouragé par la démarche rationaliste du positivisme scientifique des Lumières.

8 Eric Voegelin, *The political religions*, United-States, The University of Missouri Press, coll. « The Collected Works of Eric Voegelin », 2000, vol. 5 *Modernity without restraint : The political religions ; The new Science of Politics ; and Science, Politics and Gnosticism*, p. 29.

9 *Ibid.*, p. 28.

Pour justifier cette entrée dans le séculier du point de réalité originel, Voegelin se réfère à la philosophie hégélienne : « Ce fut Hegel qui avança la thèse selon laquelle le peuple dans son rôle comme État était l'esprit dans sa réalité immédiate, avec pour conséquence, le pouvoir absolu sur Terre¹⁰ ». Plus loin, Voegelin nomme cet « esprit » « *national spirit* », lequel se retrouve mis en relation avec « l'esprit du monde » (*Weltgeist*). Se dessine la dimension eschatologique évoquée : la question d'une réalisation de l'histoire, parallèle de la philosophie hégélienne de l'histoire¹¹ et de la raison qui est en son moteur, et met l'homme au centre d'une machine où il devient acteur de l'histoire elle-même. L'injonction d'une raison dans la réalisation de l'histoire et dans le monde fait alors des esprits nationaux non plus l'objet d'une destinée aveugle mais des outils dans le parachèvement rationnel de la raison dans le monde. L'enjeu même de la destinée des individus, ainsi que leur capacité d'action, est renversée par rapport à une eschatologie révélée.

Une ambivalence réside dans le propre moment définitionnel de l'auteur : si au préalable Voegelin a défini la nécessité de prendre en compte une acception de « religions » au sens étendu, alors ce qu'il développe dans sa définition de l'État entre en contradiction interne avec cette globalité demandée. La principale différence entre une théologie révélée et un mouvement politique réside dans le « point de réalité maximal¹² ». La théologie révélée n'admet comme source ultime et originale du pouvoir et de l'ordre que Dieu, tandis que la définition voegelinienne elle-même va dans le sens d'un phénomène « religieux » dont le point de réalité maximal serait immanent (l'État).

Dans le premier chapitre de l'œuvre, le syntagme de religion politique peut donc avoir deux acceptions. En un premier sens, il peut désigner une théocratie dont le socle de réalité serait transcendant et duquel découle un ordre politique que Voegelin nomme par la suite « religion supramondaine ». En un second sens, il caractérise un mouvement politique constitué en État sous la forme d'un esprit national dont le socle de réalité serait immanent, nommé « intramondain ». Le même syntagme peut par conséquent qualifier deux sources de réalité et de lois. Le syntagme est structurellement indéfini, renvoyant à deux phénomènes distincts si

10 *Ibid.*, p. 29.

11 *Vernunft in der Geschichte*, 1837.

12 « *ens realissimum* ».

ce n'est même antagonistes sur certains points, particulièrement sur la question de l'immanentisation qui relève du blasphème en destituant le pouvoir divin pour le placer entre les mains d'un Homme. La suite de l'ouvrage donne une orientation à cette définition indéterminée. En effet, outre le second chapitre traitant du culte égyptien du soleil comme « la religion politique la plus ancienne¹³ », Voegelin se livre exclusivement à l'analyse du national-socialisme comme religion politique. Cela implique que Voegelin n'a effectué une application contemporaine et directe de sa théorie que dans l'optique de l'appréhension de phénomènes politiques prenant des composantes de religiosité, ainsi que le définit Bruno Godefroy :

Il est clair, dans *Die politischen Religionen*, que le concept de « religion politique » est principalement dirigé contre le national-socialisme, et désigne donc un mouvement politique cherchant à acquérir une valeur absolue le rapprochant, dans un sens qui reste à déterminer, du religieux. Mais il ne désigne en aucun cas la dimension politique que peut prendre une religion établie – Voegelin n'évoque ni la politique de l'Église romaine, ni les croisades, ni l'islam politique. Une « religion politique » n'est pas une religion aux prétentions politiques, mais un ordre politique aux prétentions « religieuses¹⁴ ».

Cette définition de « religion politique » s'applique exclusivement aux religions dites « intramondaines ». Néanmoins, le caractère « religieux » de ces phénomènes est à questionner. Ainsi, en 1973, dans ses *Réflexions autobiographiques*, l'auteur admet que le terme de « religion » est « trop vague » :

En outre, dans *Die politischen Religionen*, je mettais toujours en commun des phénomènes comme le mouvement spirituel d'Akhénaton, les théories médiévales du pouvoir spirituel et temporel, les apocalypses, le *Léviathan* de Hobbes, et certaines symboliques nationales-socialistes. Un traitement plus adéquat aurait requis une différenciation plus importante entre ces différents phénomènes¹⁵.

Le syntagme de religion politique en lui-même ne permet pas de distinguer suffisamment une idéologie politique utilisant les ressorts de

13 Il est possible de formuler une critique qui demanderait un travail plus extensif, mais questionner l'immanence ou la transcendance du culte d'Akhénaton est au cœur du flou conceptuel du syntagme.

14 Bruno Godefroy, *La fin du sens de l'histoire*, op. cit., p. 129.

15 Eric Voegelin, *Autobiographical Reflections*, University of Missouri Press, Columbia Missouri, 2011, p. 78-79.

la « religiosité¹⁶ » de ce qui constituerait au sens strict une religion. De surcroît, l'auteur lui-même souligne l'importance de la nuance et de la différenciation entre ces mouvements. Dès lors, il apparaît que le syntagme de « religions politiques » peut être employé uniquement pour appréhender les « religions intramondaines » et demande nécessairement une reformulation faisant l'exeat du terme de « religion » pour le qualifier.

LE GNOTICISME ET SON ACTION POLITIQUE

La critique du syntagme de « religions politiques » ouvre la remise en cause également de la catégorie de « gnosticisme » développée par la suite dans *The New Science of Politics* (NSP) de 1951. L'enjeu de l'analyse voegélienne est alors non seulement d'analyser des phénomènes contemporains de totalitarismes mais également de répondre au problème principal identifié comme étant une politisation de l'histoire. Celle-ci présuppose un sens de l'histoire¹⁷ qui rejoint le développement d'une philosophie de l'histoire ainsi qu'une méthodologie qui aboutit à la théorisation du « gnosticisme ». Influencé par Koselleck et sa formulation de l'histoire comme « singulier collectif », Voegelin reprend également la méthodologie de Karl Löwith¹⁸ en matière d'histoire des idées.

Pour comprendre le cadre intellectuel dans lequel les idéologies au cœur des totalitarismes ont pu voir leur jour, il faut retracer le processus d'évolution conceptuel qui serait à l'œuvre. Ainsi, la question du sens de l'histoire se partage-t-elle entre une conceptualisation « classique » de l'histoire, au sens d'une recension des événements (des histoires), et en une conceptualisation « moderne » comprenant l'histoire comme une totalité. Cette dissociation conduit à différencier deux sens de l'histoire : un sens donné aux événements de l'histoire (première occurrence/signification) et un sens de l'histoire au sens général (seconde occurrence/

16 Au sens d'une « disposition religieuse à forte tendance affective, sans référence à une religion particulière, sans contenu dogmatique précis » et, par métonymie, à ses manifestations. Source : CNRTL.

17 Nous nous appuyons ici sur les analyses de Bruno Godefroy : B. Godefroy, « La politisation de l'histoire à l'époque moderne », *La Fin du sens de l'histoire.*, *op. cit.*, p. 55-93.

18 *Meaning in History* particulièrement.

signification)¹⁹. Il y a donc une différence entre le sens *dans* l'histoire et le sens *de* l'histoire. Ce qui vient poser un problème à Voegelin et à Löwith est justement le risque immanentiste du sens de l'histoire et surtout sa portée normative. En questionnant cette tendance à l'absolu, ces deux auteurs en viennent à supposer une utilisation de cette conception du sens de l'histoire comme fondement absolu d'un ordre politique et un moyen de transcender les particularités des événements qui ne sont plus circonscrits par des limites nationales et/ou culturelles.

La notion de « collectif singulier » rapportée à l'histoire est soulignée à de nombreuses reprises par Voegelin²⁰. Elle sert d'appui pour isoler la tendance immanentiste de l'histoire comme une spécificité du XVIII^e siècle et son aliénation par les idéologues. Néanmoins, cette critique particulière de la Modernité prend racine dans une méthodologie d'histoire des idées comprenant le processus de politisation de l'histoire comme le produit d'une dissociation entre le domaine de l'immanence et celui de la transcendance. Pour comprendre ce processus, il apparaît que Voegelin s'intéresse à l'expérience individuelle de la transcendance et son intensité. C'est également l'articulation symbolique de cette expérience²¹ qui permet, généalogiquement, de retracer ses étapes de transformations, en présupposant une continuité historique de l'expérience et de la transformation des symboles. Cette expérience de la transcendance renvoie à une connaissance de la structure de la réalité, qui joue un rôle fondamental dans la philosophie de l'histoire voegelinienne. Ce rapport à la réalité et les capacités de représentation du réel sont influencés par les expériences individuelles. À cette échelle, Voegelin distingue des expériences « mystiques » suffisamment fortes pour remettre en question la compréhension de la réalité. Ce sont ces expériences qui viennent questionner la structure du réel et qui sont repérables dans l'histoire comme des événements jalonnant le processus d'immanentisation de l'histoire.

19 « Le "sens de l'histoire" attribue un sens à l'histoire dans son ensemble comme entité englobante, tandis que le sens dans l'histoire renvoie à des lignes de sens internes, des significations qui n'impliquent pas que l'ensemble lui-même soit doté de sens ». : Bruno Godefroy, « La politisation de l'histoire à l'époque moderne », *La Fin du sens de l'histoire.*, *op. cit.* p. 56.

20 Eric Voegelin, *The Ecumenic Age*, The University of Missouri Press, coll. « The Collected Works of Eric Voegelin », 2000, vol. 4 *Order and History*.

21 Bruno Godefroy, *op. cit.*, p. 61.

L'immanence dans l'histoire que Voegelin problématise s'articule autour de plusieurs ruptures reprises dans chacun des tomes d'*Ordre et Histoire*. Cependant c'est l'eschatologie de l'apôtre Paul (la seconde rupture) qui va poser le premier jalon d'une vérité dans l'histoire, d'un *eschaton* immanent. L'expérience de la transfiguration paulinienne, dans la passion et la résurrection du Christ, et son interprétation comme événement historique, renvoie à une conception de l'histoire indépendante et dotée d'un sens. Cette expérience d'une transfiguration dans l'histoire préfigure sa politisation ultérieure²². Le règne de Dieu vient dans l'histoire comme l'eschatologie primordiale du christianisme²³. La cristallisation dans la *NSP* (1951) de la problématique d'une divinisation du politique le conduit à formuler une critique de la situation et à poser que la Modernité est le produit d'une transformation de la pensée de l'histoire depuis la théorie des trois règnes de Joachim de Flore²⁴ qui fait de l'eschatologie paulinienne un processus immanent de l'histoire. Le gnosticisme se comprend donc comme un processus de transformation de l'eschatologie paulinienne par le prisme de la théorie joachimite qui est déterminante pour une dissolution de la foi. Voegelin caractérise ainsi la gnose :

La tentative d'une immanentisation du sens de l'existence est fondamentalement une tentative pour donner à notre connaissance de la transcendance un socle plus ferme que celui que peut offrir la *cognitio fidei*, la cognition de la foi ; et les expériences gnostiques offrent ce socle plus ferme dans la mesure où elles sont une extension de l'âme au point où Dieu est tiré dans l'existence de l'homme²⁵.

L'analyse de la théorie gnostique est un pas de plus dans la problématization des *RP* et tente de comprendre la religiosité des mouvements

22 Il est à noter que contrairement à Löwith, Voegelin tente de disculper l'eschatologie paulinienne et le christianisme.

23 Eric Voegelin, *The New Science of Politics : An introduction*, United-States, The University of Missouri Press, coll. « The Collected Works of Eric Voegelin », 2000, vol. 5 *Modernity without restraint : The political religions ; The new Science of Politics ; and Science, Politics and Gnosticism*, p. 161.

24 Qu'il nomme « immanentisation joachimite ». *Ibid.*, p. 175.

25 Eric Voegelin *The New Science of Politics : An introduction*, United-States, The University of Missouri Press, coll. « The Collected Works of Eric Voegelin », 2000, vol. 5 *Modernity without restraint : The political religions ; The new Science of Politics ; and Science, Politics and Gnosticism*, p. 189.

intramondains comme le produit d'un processus immanentiste historique, la gnose, qui permet de dessiner une généalogie du sens de l'histoire et de l'avènement de phénomènes tels que le totalitarisme²⁶. Voegelin tente d'analyser son action politique et son caractère révolutionnaire dans l'essai « *Gnostic Politics* » de 1953 qui s'inscrit dans la continuité de la *NSP*.

Tout d'abord publié en allemand dans le journal *Merkur* 6, no.4 (1952), cet essai propose d'analyser l'essence des politiques gnostiques. Il argumente le développement violent et révolutionnaire de l'action politique gnostique à partir d'une crise de la symbolique eschatologique. Le concept de gnosticisme prend forme comme catégorie analytique afin de comprendre le développement des totalitarismes et de leur avènement violent qui se définit comme une déviance de l'expérience religieuse authentique. Cette déformation construit par la suite à une perception faussée de la réalité pour le Gnostique. Les politiques gnostiques sont entendues comme des distorsions de l'action politique en raison d'une perception modifiée de la réalité, ce qui conduit à une mise en compétition avec l'action politique non-gnostique.

L'argumentation sur une appréhension déformée de la réalité repose sur l'élaboration du syntagme de « *dream reality* ». Voegelin procède dans un premier temps à l'analyse du mouvement puritain anglais du XVII^e et notamment de ce qu'il nomme une branche radicale²⁷. L'emploi du qualificatif « radicale » n'est pas choisi uniquement pour son sens étymologique de « *radices* » (racines), qui pourrait renvoyer à une forme de fondamentalisme, mais aussi pour qualifier la tendance extrémiste du mouvement puritain en général. Est défini comme « extrémiste²⁸ » celui qui soutient l'usage de la violence comme mode d'action légitime pour soutenir l'interprétation fondamentale de son dogme²⁹. Cette inter-

26 Bruno Godefroy, *La fin du sens de l'histoire*, p. 84 : « L'immanentisation gnostique, abandonnant la transcendance divine au profit du sens de l'histoire, aboutit en définitive au meurtre de Dieu et à l'apocalypse de l'homme dans la modernité. Le gnosticisme constitue ainsi à la fois le fil directeur de sa critique de la modernité et du totalitarisme ».

27 Eric Voegelin, « Gnostic Politics », *Published Essays 1940-1952*, United-States, The University of Missouri Press, 2000, coll. « The Collected Works of Eric Voegelin », vol. 10, p. 223-240.

28 Il y a également débat ici : on peut aussi concevoir des extrémistes non violents, comme les mouvements d'extrême-droite non violents européens analysés par Annemarie van de Weert du Radicalisation Awareness Network pour la commission européenne dans le rapport de 2021 *Between extremism and freedom of expression : dealing with non-violent right-wing extremist actors*.

29 « L'extrémisme violent consiste à promouvoir, encourager ou commettre des actes pouvant mener au terrorisme et qui visent à défendre une idéologie prônant une suprématie raciale,

prétation « radicale » se cristallise autour de l'expression « royaume de Dieu sur terre ». Le symbolisme biblique n'est pas ici une allégorie de la récompense ou de l'effort du croyant, mais un événement historique qui doit advenir. L'auteur souligne la compétition entre l'immanence et la transcendance du réel : la transcendance divine doit advenir sur le plan de l'immanence mortelle.

La position gnostique en appelle à une impossible modification de l'essence de la réalité vécue qui se traduit en premier lieu dans l'utilisation du langage. L'expression littérale du désir de la venue du royaume de Dieu dans le monde séculier efface la tension symbolique que l'enseignement religieux porte. À la place d'un espoir tourné vers un royaume d'un autre ordre s'installe le désir de réalisation concrète de ce royaume et une contradiction ontologique immédiate. La dichotomie entre immanence et transcendance est au fondement d'une compétition politique. La position gnostique tente de forcer l'avènement d'une réalité et de concepts transcendants dans un monde séculier. Elle se heurte à l'expression du Christ lui-même – « Mon royaume n'est pas de ce monde » (Jean, 18:36) – et développe une herméneutique littéraliste que Voegelin analyse comme suit :

Le réceptacle du Saint Esprit armé jusqu'aux dents devait se faire à cette déclaration du Christ : « Mon royaume n'est pas de ce monde ». La difficulté présentée par cette déclaration a été dépassée en partie par la technique habituelle des croyants littéralistes du genre chicanier, à savoir, par la confrontation avec d'autres passages. Bien entendu, le Christ a dit que son royaume n'était pas de ce monde ; mais a-t-il dit qu'il ne devait pas être instauré sur Terre ? Au contraire, Apocalypse 5:10 nous assure explicitement : « Tu as fait d'eux un peuple de rois et de prêtres au service de notre Dieu, et ils régneront sur la terre³⁰ ».

La Terre peut être le monde de l'obscurité ou de la lumière. Elle n'est par elle-même pas essentiellement bonne ou mauvaise mais doit être

nationale, ethnique ou religieuse ou s'opposant aux valeurs et principes fondamentaux de la démocratie. » *Lignes directrices à l'intention des services pénitentiaires et de probation concernant la radicalisation et l'extrémisme violent*, adoptées par le Comité des Ministres du Conseil de l'Europe le 2 mars 2016. Dans l'optique de Voegelin, cette définition renvoie également à l'idée d'un jusqu'au-boutisme induit par la définition du terme extrême « qui est tout à fait au bout » (cf. dictionnaire Larousse).

30 Eric Voegelin, "Gnostic Politics", *Published Essays 1940-1952*, United-States, The University of Missouri Press, 2000, coll. « The Collected Works of Eric Voegelin », vol. 10, p. 224.

le lieu de l'un ou de l'autre. Du point de vue gnostique, si la Terre est actuellement le « royaume du Diable », elle doit devenir, grâce à la révolution gnostique, le Royaume de Dieu. Cette représentation du monde est antagoniste avec la vision chrétienne. Celle-ci expose en effet une tension entre la Création et l'être divin. Les limites de l'être ainsi que la transfiguration ne peuvent s'accomplir qu'après la mort, ce qui renvoie à la problématique de l'eschatologie paulinienne. Dans la perception gnostique, cette tension est « dissoute dans le processus historique immanent qui embrasse le monde et le monde supérieur comme des siècles s'écoulant temporellement³¹ ». Pour Voegelin, c'est une dissolution des symboles, notamment du symbole du paradis, qui doit devenir une réalité terrestre. Cette réalisation doit être le fruit d'une action politique. Ce processus conduit à une aporie ontologique et à une « transfiguration opposée » (« opposite transfiguration ») : « La nature d'une chose est ce qui fait qu'elle est cette chose et pas une autre dans son essence. Ex definitione la nature est immuable³² ».

L'aporie ontologique gnostique se joue au cœur de la nature de l'être et est un but à réaliser à travers l'action politique révolutionnaire. L'auteur emploie le terme de condition spirituelle « pneumopathologique », c'est-à-dire une crise entre une réalité désirée et la réalité vécue. Le terme de crise renvoie au grec *krisis* comme phase décisive d'une maladie. Il se lit en rapport avec le *nosos* platonicien³³ et se définit comme « un trouble dans la vie de l'esprit comme distinct de la maladie mentale dans le sens d'une psychopathologie³⁴ ». Les gnostiques, pour Voegelin, sont malades dans un sens spirituel. Il y a un trouble (*nosos*) qui modifie leur relation à la transcendance et à la réalité vécue. L'analyse voegelinienne distingue aussi un autre problème essentiel car l'enjeu des politiques gnostiques n'est pas de seulement rejouer une confrontation classique entre souveraineté politique et religieuse.

Le cœur du problème réside plutôt dans une compétition entre deux représentations de la réalité et de l'ordre du monde, et par conséquent une opposition dans les modes d'actions qui en découlent. Il est possible de définir cette opposition entre un « ordre en place » qui est celui

31 *Ibid.*, p. 225.

32 *Ibid.*, p. 226.

33 *Ibid.*, il lie également cette notion à la philosophie de Schelling.

34 *Ibid.*, p. 226.

des sociétés du monde séculier dont les combats pour le pouvoir, la domination ainsi que différents facteurs autres font naître et décroître les gouvernements et un « ordre gnostique » qui est une aspiration universelle pour la réalisation du royaume du Dieu sur Terre. C'est cet ordre gnostique que Voegelin qualifie de « réalité rêvée » (« *dream reality* ») qui est la réalisation du paradis sur Terre en outrepassant l'opposition ontologique fondamentale qui sépare l'ordre immanent de l'ordre transcendant. L'opposition entre le langage chrétien et le langage gnostique met en valeur une impossible discussion :

Le langage philosophique de la tradition classique et chrétienne a été modelé en termes de tâches distinctes pour la recherche [...] Un tel langage philosophique est celui d'une tentative pour comprendre l'ordre du monde, ainsi que la place de l'homme en son sein. Ce n'est pas le langage de l'absurde. Il n'offre aucun outil pour évaluer les programmes gnostiques quant à leur valeur, pour prendre la mesure des actions gnostiques selon les standards de la finalité rationnelle, ou pour débattre des expressions linguistiques de la posture gnostique sur ses propres fondations³⁵.

C'est une opposition de représentations de l'expérience de l'ordre du monde et de la place que les êtres doivent y tenir. Le langage du gnostique est qualifié d'absurde en raison de la confusion ontologique en opposition avec le langage chrétien dit rationnel. La maladie spirituelle des gnostiques les éloigne d'une investigation rationnelle de leur dogme et alimente une confusion terminologique qui légitime une expérience confuse de l'ordre du réel :

Une enquête critique à propos du phénomène gnostique a pour conséquences de mettre en relief la confusion linguistique au sujet de la réalité. Parce que la nature transformée par l'esprit – la « réalité » des gnostiques – n'est pas la réalité du savoir philosophique de l'ordre ; et pourtant le politicien gnostique parle et agit dans cette réalité comme si elle était la réalité au sens normal du terme³⁶.

La confusion linguistique mène à une confusion conceptuelle qui s'éloigne de la connaissance philosophique de l'ordre. Cette erreur gnostique contamine également l'action politique qu'ils souhaitent mettre en place. L'analyse voegelinienne s'appuie sur un raisonnement d'inspiration

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Ibid.*, p. 227.

platonicienne, où la connaissance philosophique vient éclairer l'action politique. L'enjeu des politiques gnostiques se joue sur la dichotomie principielle entre réalité vécue et réalité rêvée, qu'il est possible de traduire par une opposition entre réalisme et idéalisme. L'idéalisme se définit alors non pas comme un idéal régulateur mais comme un but à réaliser entièrement et par le biais d'actions empiriques. Cet idéalisme, induit dans la réalité rêvée des gnostiques, est une apparence de réalité tout en la dépassant :

Première question : comment une image d'une réalité rêvée peut-elle être élaborée de telle sorte qu'elle comporte des caractéristiques du réel et reste sur « Terre » et pourtant suggère la transfiguration dans les conditions de la lumière ? Seconde question : comment un programme pour l'action peut être élaboré de telle sorte que les actions ont cours dans la réalité et pourtant leur objectif n'est pas cette réalité mais la réalité rêvée³⁷ ?

Son interprétation conduit à une conceptualisation de la guerre et de la révolution à l'aune de cette aspiration. La guerre, telle qu'elle se dessine dans l'essai, est l'usage de l'action politique pour l'avènement de la réalité rêvée. La conséquence d'une politique gnostique dans cette optique est une forme de nihilisme « *a phase of negation*³⁸ ». Elle est nécessairement une guerre contre l'ordre politique et ontologique établi et recherche sa destruction. Cette conception de la guerre sort d'une conceptualisation militaire classique³⁹. La domination évoquée n'implique pas la complète destruction systématique de l'opposant au contraire de la guerre gnostique qui se rapproche d'une annihilation. Pour faire advenir la réalité rêvée, les gnostiques cherchent à passer par une phase de négation qui est l'apport du chaos par la destruction de l'ordre en place. Voegelin souligne la peur qu'ont les gnostiques de cette phase⁴⁰. Cette guerre nihiliste est un enjeu majeur, et la réponse

37 *Ibid.*

38 *Ibid.*, p. 232.

39 Carl Von Clausewitz, *De la guerre*, trad. Nicolas Waquet, Paris, Éditions Payot et Rivages, coll. "Rivages poche Petite Bibliothèque", n° 530, 2014, p. 20 : « La guerre est un acte de violence engagé pour contraindre l'adversaire à se soumettre à notre volonté. »

40 "Le Gnostique aussi a peur du désordre, bien que l'orientation de son inquiétude ne soit inversée. Car ce que le philosophe anticipe comme nécessaire, le Gnostique le craint comme possible : que les saints révolutionnaires soient victorieux dans leur destruction de l'ancien ordre, mais qu'une fois l'œuvre accomplie, ils s'avèrent être des individus aussi impies que le reste et qu'ils aient apporté la destruction sacrificielle pour rien." Eric

de l'auteur ne peut se faire autrement que par la violence, car elle est consubstantielle de l'action politique gnostique. Elle prend racine dans cette aporie ontologique analysée précédemment, qui produit une frustration perpétuelle. L'insatisfaction conduit à un appétit de destruction qui est défini sous le terme de « tactics » : « Les tactiques sont la négation pathologique des politiques dans la mesure où par principe elles ne créent pas de l'ordre mais recherchent sa destruction⁴¹. »

Les tactiques influencent l'action politique gnostique et s'actualisent dans une guerre gnostique qui culmine dans une révolution :

[...] La révolution n'est plus le soulèvement de la société massif, percutant, temporellement défini et matérialisé dans lequel un régime politique est remplacé par un autre, mais c'est un processus étendu de manière indéterminée dans lequel la prise du pouvoir est seulement une phase, bien qu'elle soit d'une importance décisive. Des décennies de travail révolutionnaire peuvent préparer ce coup décisif et des siècles peuvent suivre avant que le véritable objectif ne soit atteint, la réalité rêvée⁴².

La permanence de la révolution spécifie le concept dans le domaine gnostique : à la place d'un changement de régime comme événement historique ponctuel, la recherche du pouvoir doit permettre de dépasser l'aporie ontologique gnostique. Son expression dans le temps long n'en fait pas plus un événement qu'un processus complexe d'appropriation du pouvoir dans l'optique de détruire l'ordre en place pour faire advenir un ordre transcendant dans l'espace mondain. Ce processus induit qu'une instabilité perpétuelle du pouvoir est nécessaire afin de conserver un climat de combat. Les gnostiques poussent l'activisme au-delà de l'action directe pour favoriser l'action violente uniquement et par-là se dessine un extrémisme qui se nourrit d'émotions intenses, dont un espoir puissant pour la venue de cette réalité rêvée transcendantale. La faim insatiable des gnostiques pour le désordre et l'instabilité est le produit de ce désir profond de domination pour la venue d'une réalité rêvée.

Voegelin définit les gnostiques principalement comme des ennemis et non pas des adversaires. La distinction implique une relation plus

Voegelin, "Gnostic Politics", *Published Essays 1940-1952*, United-States, The University of Missouri Press, 2000, coll. « The Collected Works of Eric Voegelin », vol. 10, p. 231.

41 Eric Voegelin, "Gnostic Politics", *Published Essays 1940-1952*, United-States, The University of Missouri Press, 2000, coll. « The Collected Works of Eric Voegelin », vol. 10, p. 237.

42 *Ibid.*, p. 235.

violente qui fait l'exeat de toute solution diplomatique. L'extrémisme des gnostiques et la violence constitutive qu'il comporte entraîne une réponse violente de la part des gouvernements qui doivent s'en protéger. Cette interprétation, Voegelin l'applique sans distinction sur le mouvement puritain radical comme sur le communisme dont il est contemporain. À nouveau se rejoue l'ambivalence évoquée dans l'analyse du syntagme de « religions politiques » : est-il possible d'analyser une structure similaire entre des contenus dogmatiques au fondement de réalité et d'ordre différents ?

L'auteur procède, en s'appuyant sur sa généalogie conceptuelle, à une analogie symbolique entre l'*eschaton* religieux et l'avenir désiré par le mouvement communiste. La fin de l'essai est marquée par sa critique de Marx et de Bakounine⁴³. L'enjeu d'immanentisation développé par Voegelin conduit à considérer sur un pied d'égalité un dogme religieux et une idéologie politique. Or cela vient à considérer que l'ambivalence posée par le syntagme de « religions politiques » peut être dépassé par la théorie du « gnosticisme ».

Cette catégorie présente des limites claires qui sont d'abord d'ordre méthodologique. Le débat entre Eric Voegelin et Hannah Arendt en 1953 à propos de la publication des *Origines du totalitarisme*⁴⁴ (1951) apporte des précisions sur sa critique. Le débat débute peu après la publication de l'essai « *Gnostic Politics* » et interroge les méthodes employées par Arendt et Voegelin dans leurs tentatives respectives de théorisation de l'avènement des totalitarismes. En 1953, Arendt publie un article « *Political Religions*⁴⁵ » où elle salue la perspective historique voegelinienne qui s'apparente à une méthode contextualiste.

Dans son œuvre, Voegelin fait de nombreuses fois référence à une « auto-interprétation » de la société dans son temps. Cette position s'oppose à une méthodologie positiviste qui tend à effacer l'importance du sens pour les acteurs de la situation ou du processus en lui-même

43 Voegelin fait référence à Bakounine comme « politicien gnostique » : « [...] Par les moyens de sa [Bakounine] profession de méconnaissance radicale de la réalité rêvée la volonté d'annihilation dirigée contre les forces de l'ordre a été clairement isolée comme le seul composant des politiques gnostiques accessible à l'expérience. Dans la tension de la foi Bakounine entre le néant et le néant est révélé dans sa forme la plus pure le nihilisme des Gnostiques modernes ; », p. 228.

44 Voir : *Review of Politics* 15 (1953) dans lequel Voegelin publie un essai nommé « Les origines du totalitarisme » comme compte-rendu de l'ouvrage de Arendt.

45 Hannah Arendt, "Religion and Politics" *Confluence*, vol. 2, no 3, 1953, p. 105-126.

qui rappelle l'opposition voegelinienne au positivisme⁴⁶. Cette opposition permet à Arendt de souligner que selon la méthodologie voegelinienne, le totalitarisme apparaît comme un processus et non plus un accident ponctuel. Or, l'opposition entre Arendt et Voegelin s'articule autour d'une continuité historique ou d'une rupture pour comprendre l'avènement d'un gouvernement totalitaire. Arendt, contrairement à Voegelin, cherche à isoler les facteurs qui, s'ils convergent, conduisent au totalitarisme. Son approche disqualifie une causalité entre les événements historiques comme l'approche voegelinienne le soutient. Toute téléologie est abandonnée au profit d'un hasard historique de convergences des facteurs. Dans l'optique de Voegelin, la dimension spirituelle de ce processus historique doit être prise en compte. Il y a un terrain religieux et philosophique qui nourrit selon lui le processus totalitaire.

En intégrant cette partie spirituelle, Arendt soutient que Voegelin nie la composante « accidentelle » qui est consubstantielle de tout événement historique. Elle attaque en premier lieu le concept de « religion séculière » et la compréhension même de la Modernité. La catégorisation des totalitarismes comme produits d'une distorsion du symbole eschatologique du christianisme par Voegelin implique que le processus de sécularisation serait directement connecté à l'apparition des totalitarismes. Ceux-ci deviennent alors les héritiers d'une crise spirituelle nourrie par une dissociation sectaire immanente qui a pris place au début de la Modernité.

Cette vision peut aider à comprendre que les totalitarismes ne sont pas uniquement des accidents de l'histoire. Néanmoins, pour Arendt, il ne faut pas en déduire que le processus de sécularisation systématise leur apparition. La méthodologie historique de Voegelin, selon elle, construit des ponts entre des événements historiques sans prendre en compte les ruptures qui les ont aussi façonnés. Pour Voegelin, la Modernité est le creuset d'un schisme religieux et spirituel qui lui permet regrouper des dogmes variés, à l'instar du rapprochement entre le communisme et le mouvement puritain. En substance, là où Arendt considère que l'avènement du national-socialisme, et son dépassement, est avant tout politique, Voegelin estime qu'il y a une dimension existentielle. Ainsi, l'opposition méthodologique des auteurs met en valeur le souci voegelinien de l'individu qui ne doit pas être dissout dans la masse. La réaction individuelle n'est pas déterminée uniquement par ces facteurs, car tous

46 Particulièrement dans *The New Science of Politics*.

ne se tournent pas vers les extrêmes proposés par le totalitarisme (violence, ressentiment, cruauté etc.). La fracture se fait au niveau individuel et non pas global d'une accumulation de facteurs prédéterminant la réponse individuelle comme masse uniformisée.

Pourtant, la perspective voegelinienne reste trop générale, du point de vue arendtien, et ancrée dans sa problématique d'immanence ce qui la rend aveugle à la spécificité même du totalitarisme. Cette généralité, reprochée pour la conceptualisation des religions politiques et du gnosticisme, explique l'incapacité de l'auteur à produire des distinctions conceptuelles claires et précises pour qualifier le phénomène. De surcroît, cela appelle à questionner également sa méthodologie d'histoire des idées qui fonde ses catégories analytiques.

Dans sa lettre à Carl J. Friedrich du 12 Avril 1959⁴⁷, Voegelin évoque sa découverte de la gnose et affirme que son applicabilité à la Modernité en faisant référence à Henri de Lubac. Il affirme avoir le soutien d'intellectuels spécialistes de la gnose antique. Cependant, Bultmann remet en cause « l'élargissement de la notion de gnose » de Voegelin⁴⁸ dans leur échange épistolaire. Ainsi, l'argument principal permettant de réunir sous la catégorie de « gnosticisme » le puritanisme radical et le communisme est neutralisé, renvoyant la problématique de la politisation de l'histoire en dehors de tout lien avec le gnosticisme originel, voire analogique.

UNE IMPOSSIBLE AUTONOMISATION DES CONCEPTS

L'élaboration théorique des « religions politiques » comme du « gnosticisme » est rapidement limitée par les erreurs méthodologiques de l'auteur lui-même. Pourquoi alors les réactualiser dans l'analyse de

47 Publiée dans le tome 30 des *Collected Work : Selected Correspondance 1950-1984*.

48 Lettre de Bultmann à Voegelin du 04/03/1960 voir Bruno Godefroy *La fin du temps de l'histoire*, p. 85 : « Je doute que votre élargissement de la notion de gnose soit tenable. [...] La croyance selon laquelle l'ordre de l'être devrait être changé dans un processus historique et qu'un tel changement serait à la portée de l'action humaine, et que la "gnose" serait la connaissance de la recette du changement, cela n'est pas seulement étranger à la gnose originelle, mais est en contradiction complète avec elle ; car la gnose originelle n'enseigne pas l'activité, mais la fuite du monde. Elle est une religion radicalement dualiste, qui ne condamne pas seulement le monde comme monde actuel, mais en tant que monde en général. »

phénomènes contemporains comme il est possible de le lire dans l'ouvrage de Barry Cooper, *New political religions, or an analysis of modern terrorism?* La remarque de Matthias Riedl quant aux erreurs méthodologiques voegelinienne donne une piste intéressante :

Il est peu probable qu'un lecteur aussi minutieux que Voegelin ait pu passer outre ces contradictions. En d'autres termes, les défauts de la première thèse gnostique ne résultent pas seulement d'un manque de connaissances empiriques. La conclusion que Voegelin se serait laissé séduire par une thèse englobante et sa valeur polémique, en raison des circonstances de la Guerre Froide et des batailles idéologiques concomitantes, peut difficilement être évitée⁴⁹.

Il est « séduisant » de pouvoir comparer des structures qui apparaissent comme similaires afin de pouvoir produire une analyse cohérente. Mais, au-delà des contradictions et des limites conceptuelles soulignées, le syntagme de « religion politique » et la catégorie de gnosticisme sont inopérantes en raison même de l'impossible autonomisation du foyer conceptuel. En disqualifiant l'enjeu d'immanentisation, c'est non seulement le syntagme de religion politique mais également la catégorie du gnosticisme qui devient impropre, et cela selon la propre méthodologie de l'auteur. Il faut ajouter un dernier point de clivage conséquent : l'analyse voegelinienne repose sur une méthode d'étude de l'histoire des idées qui pratique la généalogie conceptuelle. Or, du fait de l'influence de Toynbee, Voegelin circonscrit lui-même son analyse des phénomènes totalitaires à la sphère occidentale, et même particulièrement européenne. Son travail théorique s'élabore sur la base d'une crise occidentale, mais aussi d'une étude spécifique du contexte allemand. En définitive, ses concepts ont été forgés pour répondre à une étude de cas en particulier, la montée du national-socialisme en Allemagne⁵⁰. L'appliquer à l'analyse de tout autre idéologie violente en dehors de ce cadre demande alors, selon la méthode de l'auteur, de refaire tout ce travail d'histoire des idées, des symboles et des institutions de l'aire géographique en question. Si Voegelin se

49 Matthias Riedl, *Modernity as the immanentization of the eschaton*, p. 103.

50 (En comparaison avec les révolutions anglaises, françaises et américaines) : « La révolution allemande, enfin, dans un environnement sans traditions institutionnelles fortes, met en jeu pour la première fois matérialisme économique, biologie raciste, psychologie corrompue, science, et cruauté technologique – en bref, une modernité sans retenue. » E. Voegelin, *The New Science of Politics : An Introduction*, University of Chicago Press, Chicago, 1987, p. 189.

rapporte à la théorie des processus civilisationnels de Toynbee, il s'en distancie également dans *Ordre et Histoire* sur la question de la construction du sens par les sociétés. Il signale lui-même son attention portée sur l'histoire occidentale dans *The New Science of Politics* :

Il est à noter présentement que la transition vers la limite dialectique présuppose une articulation de la société jusqu'à l'individu comme unité représentative. Ce type spécifique d'articulation ne se produit pas partout ; en effet, il n'a lieu que dans les sociétés occidentales. Il n'est nullement un accessoire de la nature de l'homme mais ne peut être séparé de certaines conditions historiques lesquelles, encore une fois, ne sont présentes qu'en Occident. En Orient, où ces conditions particulières ne sont pas présentes historiquement, ce type d'articulation n'a pas lieu du tout – et l'Orient est la plus grande partie de l'humanité⁵¹.

Par conséquent, les concepts évoqués sont dépendants de leur contexte d'élaboration théorique.

CONCLUSION

Il a été démontré tout au long de cet article les limites de l'appareil conceptuel voegelinien. Par leur contexte d'élaboration, leur application spécifique aux phénomènes intramondains, mais aussi leurs défaillances méthodologiques, ces concepts sont des outils peu efficaces sur le plan heuristique. Cependant, cela ne signifie pas pour autant que la pensée d'Eric Voegelin doit être disqualifiée : bien au contraire, la détermination de l'auteur à théoriser un terreau philosophique et religieux permet de concentrer la focale non plus sur le phénomène dans son ensemble, mais bien plutôt sur l'expérience individuelle qui vient le constituer.

L'intérêt de Voegelin pour les expériences mystiques de la transcendance, la construction du sens par les sociétés, mais aussi l'expérience intime de la tension existentielle de l'individu sont tout autant de pistes invitant à comprendre comment des individus en viennent à adhérer à des idéologies violentes. C'est pourquoi, il apparaît que la philosophie voegelinienne en tant qu'elle combine à la fois philosophie de l'histoire,

51 *Ibid.*, p. 41.

science politique et philosophie de l'existence pourrait être utilisée pour appréhender la pluralité des facteurs d'adhésion à une doctrine. L'enjeu d'une fermeture de l'âme à la transcendance, qui aurait un impact sur l'expérience de l'ordre du monde invite à s'attacher à l'étude de ses écrits plus tardifs, comme *Anamnesis* (1966), où l'étude de la conscience individuelle permet de mettre en valeur la manière dont l'homme en vient à chercher une forme d'éternité dans l'immanentisation de l'histoire. L'analyse de Voegelin est alors plus pertinente pour comprendre et appréhender le processus de radicalisation des individus au sein des sociétés occidentales. Pour autant, le travail de nuance et de dépassement des impensés voegeliniens doit être effectué avant de pouvoir actualiser ses outils conceptuels et de les appliquer aux phénomènes contemporains. L'œuvre d'Eric Voegelin est riche et passionnante, mais doit être replacée avec rigueur dans son contexte d'élaboration théorique. Elle livre des réflexions pertinentes et une recherche importante sur l'élaboration d'une idéologie, de ses symboles et de sa tentative de légitimation de la violence.

Jane CLUZEAU
Université Jean Moulin – Lyon 3 /
IRPhIL

LA NOTION DE « SOCIÉTÉ DE VIGILANCE » DANS LE DISCOURS PRÉSIDENTIEL

Un nouveau devoir civique ?

BÂTIR UNE « SOCIÉTÉ DE VIGILANCE » : CONTEXTE ET PROBLÈME D'UNE INJONCTION PRÉSIDENTIELLE

Le 3 octobre 2019, la France connaissait sur son sol un nouvel attentat terroriste islamiste, faisant quatre morts, en plus du tueur, et deux blessés. Cette fois, l'attaque fut perpétrée au cœur d'un lieu particulièrement important, véritable symbole de la puissance régaliennne : la préfecture de police de Paris. Le terroriste, Mickaël Harpon, était lui-même fonctionnaire de la préfecture, occupant un poste d'adjoint administratif au sein de la section informatique de la direction du renseignement de la préfecture de police de Paris (DRPP). Il bénéficiait à ce titre d'une habilitation secret défense. L'enquête, sans révéler de comportement antérieur pénalement répréhensible, fit toutefois mention d'éléments problématiques : proximité avec la mouvance salafiste quelque temps après sa conversation à l'islam, fréquentation d'une mosquée où avait officié un temps un imam faisant l'objet d'une fiche S, propos tenus dans son milieu professionnel relevant de l'apologie du terrorisme. Les conditions de radicalisation de l'individu et la possibilité de percevoir en amont les signes avant-coureurs d'un passage à l'acte firent l'objet de nombreuses discussions politiques à caractère polémique ; elles semèrent en effet le doute sur les capacités des services de sécurité à détecter et traiter efficacement les menaces endogènes et soulevèrent la question de la responsabilité politique en la matière. Le principal manquement eu égard aux attentes vis-à-vis d'un service de renseignement en matière de vigilance étant finalement le fait que des propos apologétiques sur l'attentat du 7 janvier 2015 contre *Charlie Hebdo*

n'aient pas été traités à leur juste mesure. En effet, ceux-ci témoignaient nettement d'une radicalisation idéologique de Mickaël Harpon, bien avant la commission des faits à la préfecture, et avaient été de surcroît signalés à l'époque par des collègues *déjà* vigilants, sans entraîner de sanction. C'est pourquoi une commission d'enquête fut mise en place à l'Assemblée nationale le 16 octobre 2019 afin de « faire la lumière sur les dysfonctionnements ayant conduit aux attaques commises à la préfecture de police de Paris le jeudi 3 octobre 2019 ». Lors de son audition par ladite commission le 30 octobre 2019, le préfet de police d'alors, Didier Lallement, expliqua ainsi à quel point une attaque provenant de l'intérieur même de la préfecture de police paraissait inconcevable et n'avait fait l'objet d'aucune anticipation théorique¹.

Compte tenu de la gravité de l'événement, la prise de parole du président de la République Emmanuel Macron était particulièrement attendue. Elle intervint le 8 octobre 2019 dans le cadre d'une cérémonie nationale d'hommage aux victimes où leur fut remis à titre posthume la Légion d'honneur. Au cours de son discours, le président de la République rappela l'impérieuse nécessité de la mobilisation nationale face au péril du terrorisme islamiste et salua le dévouement sacrificiel des forces de sécurité, tout en soulignant le caractère inacceptable attaché au fait qu'un « un individu imprégné d'une telle idéologie puisse exercer dans le lieu où précisément l'on traque les individus dangereux² ». De manière moins attendue, il formula dans le dernier temps de son discours un impératif adressé à toute la collectivité, dans le souci de mieux lutter contre le terrorisme islamiste, mobilisant une notion n'étant pas employée jusqu'à présent dans le discours politique, ni non plus par les forces de sécurité, celle de « société de vigilance » :

-
- 1 « Ce qui est certain, c'est que nous n'avons envisagé les questions de surveillance de la radicalisation et de sécurité qu'à l'extérieur, et non à l'intérieur de la préfecture de police. Lorsque j'ai été prévenu de l'attaque, j'ai d'ailleurs pensé que nous étions attaqués de l'extérieur et j'ai immédiatement demandé de sécuriser la périphérie de la préfecture », Assemblée nationale, XV^e législature, Compte rendu, Commission d'enquête chargée de faire la lumière sur les dysfonctionnements ayant conduit aux attaques commises à la préfecture de police de Paris le jeudi 3 octobre 2019, audition de M. Didier Lallement, préfet de police, préfet de la zone de défense et de sécurité de Paris, mercredi 30 octobre 2019, compte rendu n°2, session ordinaire de 2019-2020, p. 8.
 - 2 Discours du président de la République en hommage aux victimes de l'attaque à la préfecture de police de Paris, Préfecture de police de Paris, 8 octobre 2019 (site internet de l'Élysée).

Le gouvernement y est pleinement mobilisé avec méthode et détermination. Mais je veux aussi vous le dire avec force aujourd'hui les institutions seules ne suffiront pas. L'administration seule et tous les services de l'État ne sauraient venir à bout de l'hydre islamiste. Non c'est la Nation tout entière qui doit s'unir, se mobiliser, agir. Nous ne l'emporterons que si notre pays qui est venu à bout de tant et tant d'épreuves dans l'histoire se lève pour lutter contre cet islamisme souterrain qui corrompt les enfants de France.

Une société de vigilance voilà ce qu'il nous revient de bâtir. La vigilance, et non le soupçon qui corrompt. La vigilance : l'écoute attentive de l'autre, l'éveil raisonnable des consciences. C'est tout simplement savoir repérer à l'école, au travail, dans les lieux de culte, près de chez soi les relâchements, les déviations, ces petits gestes qui signalent un éloignement avec les lois et les valeurs de la République. Une séparation. Cela commence par vous – forces de l'ordre, fonctionnaires, serviteurs de l'État. Je sais combien vous saurez vous engager pour repérer ces petits riens qui deviennent de grandes tragédies. L'État se doit d'être exemplaire, de se réarmer aussi moralement partout, de mieux former chacun pour ainsi agir³.

L'appel à la « Nation » renvoie au corps civique dans son ensemble, tandis que la notion de « société » de vigilance indique que l'on s'adresse au corps social, soit en un sens à la société civile, aux individus en tant qu'ils organisent eux-mêmes les différents aspects de leur existence. Si l'expression retenue par le président n'est pas celle de Nation vigilante, nous pouvons toutefois souligner la présence dans la communication gouvernementale de l'expression « Nation apprenante ». Toutefois, alors que cette dernière consiste pour les pouvoirs publics à aider les familles⁴, au nom de la justice sociale, afin d'atteindre une élévation d'instruction jugée bénéfique à l'ensemble du corps civique, l'idée de Nation vigilante voit plutôt les citoyens aider ces mêmes pouvoirs, ce qui suppose que soient fournis aux citoyens des indications minimales sur les menaces. En évoquant ainsi une attitude attendue de l'ensemble du corps civique, le président de la République introduisait donc une nouvelle perspective. Face à l'ampleur de la menace évoquée, à son caractère protéiforme

3 *Ibid.*

4 Le ministre de l'Éducation nationale de l'époque présentait la chose en ces termes : « L'opération "Nation apprenante" répond un objectif très simple : celui d'aider les familles à identifier sur les antennes et dans la presse écrite les contenus de qualité en lien avec les programmes scolaires. C'est un enjeu de justice sociale. », Interview de M. Jean-Michel Blanquer, ministre de l'éducation nationale et de la jeunesse, sur le site internet de La République En Marche ! le 18 mai 2020, sur l'opération "Nation apprenante" (site Vie publique) (consulté le 20/20/2023).

sans cesse renaissant (« hydre ») et à sa dissémination potentielle dans l'ensemble de la société, chaque citoyen se trouverait en mesure de contribuer à la tâche collective. En somme, il serait attendu qu'un travail minimal, ici de détection immédiate de signes témoignant d'un processus de radicalisation, soit effectué par chacun. Il est bien alors question d'un devoir civique. Nous entendons par devoir civique une injonction adressée au sens moral et à l'intelligence de l'individu en tant qu'il est membre d'une communauté civique, juridique, politique et morale, c'est-à-dire citoyen. La notion de citoyenneté se situe au croisement d'une réflexion sur des valeurs (à quoi le citoyen est-il attaché?), sur un exercice (comment agir en tant que citoyen?) et sur une dynamique (quelles transformations la citoyenneté a-t-elle connue?)⁵.

L'idée de vigilance renvoie à une attitude, plus précisément une disposition, celle d'une attention soutenue – le président évoquant une « écoute attentive » – portée à un phénomène qui suscite une inquiétude en raison du risque qu'il pourrait constituer. Elle n'est pas tant une action qu'une modalité de l'action – ni prise de décision pleine et entière, ni pure passivité⁶. Si la notion d'attention a fait l'objet d'une réflexion classique dans la psychologie et la philosophie, la notion de vigilance ajoute une dimension de doute ou d'interrogation critique, voire suspicieuse, à l'égard d'un phénomène. Dans son discours, le président de la République prenait pourtant soin de distinguer la vigilance du soupçon. On devrait alors comprendre la vigilance comme un stade plus marqué d'attention, d'où peut procéder, possiblement mais pas nécessairement, une suspicion. Cette précaution oratoire et terminologique peut s'expliquer par la connotation historique du terme de suspect, rappelant un épisode particulièrement trouble de la période révolutionnaire, à savoir la « tristement célèbre⁷ » loi des suspects du

5 Anicet Le Pors, *La Citoyenneté*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je? », 2011, Introduction, II. – Un concept fécond, une idée moderne, p. 9.

6 « Il faut également comprendre la vigilance comme une modalité de l'action. Elle ne "produit" certes rien en elle-même, mais elle ne peut pas pour autant être appréhendée comme une simple attitude passive. Elle définit une forme particulière d'intervention politique, qui ne relève ni de la prise de décision, ni de l'exercice d'une volonté. Elle est d'abord créatrice de possibilités ou de limitations, en structurant un champ général d'action. », Pierre Rosanvallon, *La contre-démocratie. La politique à l'âge de la défiance*, Paris, Seuil, 2006, p. 39.

7 Jean-François Fayard, *La Justice révolutionnaire. Chronique de la Terreur*, Paris, Robert Laffont, coll. « Les hommes et l'histoire », 1987, « 1793 », p. 32.

17 septembre 1793, où le mot de suspect, à l'extension très large, visait tous les ennemis supposés de la liberté. La vigilance se distinguerait donc ici du risque d'une suspicion généralisée, que recouvrirait plutôt en ce sens le terme de surveillance, bien que vigilance et surveillance paraissent s'entremêler. Dans l'histoire politique française, le mot de surveillance a été utilisé par les révolutionnaires inquiets des dérives possibles de la délégation de pouvoir ; il fallait ainsi en retour contrôler strictement les représentants. Ainsi peut-on parler d'une « démocratie de surveillance⁸ » à la fin du XVIII^e siècle, dont les actes civiques essentiels furent la vigilance, la dénonciation et le contrôle. Cette conception a même eu un théoricien plus moderne en la personne d'Émile-Auguste Chartier, plus connu sous le nom d'Alain, qui développait l'idée d'un « citoyen vigilant⁹ », c'est-à-dire toujours sur le qui-vive face au risque éternel d'abus de pouvoir. Assurément, poser la question de la citoyenneté suppose de la réinscrire dans une histoire, afin de s'interroger sur ce que signifie être citoyen *aujourd'hui*, pour notre temps. Il faudrait donc se méfier du « leurre spéculatif¹⁰ » qui guette toute interrogation générale, en gardant à l'esprit les « déterminations réelles qui confèrent à une notion comme celle du citoyen son effectivité historique¹¹ », soit le fait, pour ce qui nous intéresse ici, que le citoyen vigilant du XVIII^e siècle ne saurait être pensé comme le citoyen vigilant du XXI^e siècle.

Dès lors, quelle signification accorder à des propos tenus dans le cadre d'un discours qui prend place dans une époque bien différente et qui est ici un hommage rendu dans le cadre d'une cérémonie ? On pourrait penser qu'il s'agit là d'un propos de circonstance, qui ne relève pas d'une doctrine ou d'un projet bien défini. Cependant, il importe de souligner qu'une parole présidentielle n'est jamais anodine ; on peut raisonnablement lui accorder une valeur projective. En témoigne par exemple l'emploi dans cet extrait du terme « séparation », qui fait directement écho aux discussions sur la « loi contre le séparatisme », selon l'acception retenue

8 Pierre Rosanvallon, *op. cit.*, voir notamment les deux premiers chapitres de la première partie, 1. Veiller, dénoncer, noter, p. 39-62 et 2. Les acteurs de la surveillance p. 63-80.

9 *Ibid.*, p. 65.

10 Voir Étienne Balibar, « Le citoyen aujourd'hui ? », *Raison présente « Le citoyen, l'Europe, le monde »*, n° 103, 3^e trimestre, 1992, p. 27. Nous retenons de cette réflexion le cadrage méthodique plutôt que la perspective suivie, qui s'intéresse à d'autres aspects des mutations de la citoyenneté, dans son rapport notamment à la notion de nationalité ou à sa dimension sociale en lien avec l'histoire du mouvement ouvrier.

11 *Ibid.*

dans le débat public, distincte de sa dénomination finale¹², promulguée finalement en août 2021. Deux autres discours avaient contribué à exposer le projet politique du chef de l'État : le premier, sur les valeurs de la République, à l'occasion du 150^e anniversaire de la proclamation de la III^e République à Paris, le 4 septembre 2020 ; le second, sur la lutte contre les séparatismes, aux Mureaux le 2 octobre 2020.

Surtout, le contexte d'émotion et de stupeur dans lequel les mots ont été prononcés leur confère un poids encore plus important, car un tel discours est immanquablement largement diffusé, commenté et retenu, tout particulièrement lorsqu'il est question de lutte contre le terrorisme, problème qui touche au cœur de la souveraineté de l'État et de sa mission protectrice. Pour illustrer la puissance, c'est-à-dire strictement la capacité à produire des effets, d'une parole politique présidentielle en temps de crise, on rappellera ainsi l'importance prise par la notion de « guerre contre la terreur¹³ », formulée pour la première fois par le président américain George W. Bush devant le Congrès quelques jours après les attaques sur les deux tours du World Trade Center. Au président de la République, il incombe en effet de tracer des *lignes claires*¹⁴, et ce particulièrement à l'occasion de ses grandes prises de parole publiques. Les lignes permettent ensuite des constructions aboutissant à un édifice plus complet, une politique publique ou une réforme *ad hoc*. Dans cette perspective, la mise en récit des événements participe d'une entreprise de légitimation progressive des actions initiées à partir d'un constat, ou consécutives à une décision politique. Or, l'urgence des événements tragiques, tels que les actes terroristes, laisse peu de temps à la parole politique pour s'appuyer sur autre chose que des intuitions, ou des éléments empruntés à l'histoire ou aux mythes patriotiques du passé politique. Par le discours, particulièrement en temps de crise, l'autorité

12 Loi n° 2021-1109 du 24 août 2021 confortant le respect des principes de la République, *Journal officiel de la République française* n° 0197 du 25 août 2021.

13 « Our war on terror begins with al Qaeda, but it does not end there. It will not end until every terrorist group of global reach has been found, stopped and defeated. », Address to a Joint Session of Congress and the American People, United States Capitol Washington, D.C., 20 septembre 2001.

14 Nous faisons ici allusion à la manière dont l'ancien Premier ministre Édouard Philippe (mai 2017 – juillet 2020) a lui-même distingué le style respectif de l'Élysée et de Matignon, à partir d'une métaphore picturale : « À Matignon, on peint impressionniste ; à l'Élysée, on a besoin de lignes claires. », dans E. Philippe et G. Boyer, *Impressions et lignes claires*, Paris, JC Lattès, 2021, « La porte étroite », p. 363.

politique propose une « grille de lecture qui organise le chaos¹⁵ » afin de ne pas laisser un « vide dans la narration politique¹⁶ ». De ce fait, le discours du président de la République se présente comme un méta-discours public en vertu de trois caractéristiques : sa diffusion par une institution, sa capacité à exercer une influence les représentations des individus, son pouvoir de façonner des politiques publiques et de diriger des comportements d'acteurs, ici politiques (les citoyens) et administratifs (les fonctionnaires)¹⁷. En ce sens, un discours présidentiel est théoriquement non seulement une cause possible d'action, mais aussi une cause possible d'obstacle, ou d'entrave à l'efficacité de l'action publique¹⁸. Sa force est donc ambivalente et incertaine quant à ses effets définitifs. Dans notre perspective, la comparaison avec l'exemple américain ne saurait mener à rendre totalement équivalents les deux propos, dans la mesure où le discours de « guerre contre la terreur » cherchait à désigner un ennemi, alors que celui sur la « société de vigilance » évoque une méthode, le premier présentait une cible, le second, en gardant la métaphore, une flèche susceptible de toucher une cible déjà largement identifiée dans le discours en question.

En effet, si la question de la nature de l'ennemi suppose un renouvellement de la réflexion stratégique¹⁹ au moment où la France combat elle aussi, comme naguère les États-Unis, à la fois un ennemi (l'islamisme) et le mode d'action qui lui est lié (le terrorisme) – bien que l'idée en elle-même d'une guerre contre un moyen ou une méthode semble peu pertinente – l'injonction à la vigilance paraît posséder une certaine

15 Joseph Belletante, « Récit et légitimation : les États-Unis en guerre contre le terrorisme (2001-2004), Études de communication [En ligne], 34 | 2010, mis en ligne le 01 juin 2012, paragraphe 1.

16 *Ibid.*

17 Ibrahim Bechouri, « La "guerre globale contre la terreur" : un discours contre-productif pour la lutte antiterroriste », *Les Champs de Mars*, vol. 30, n° 1, 2018, p. 481.

18 Selon Ibrahim Bechouri, le discours de « guerre contre la terreur » s'est ainsi révélé contre-productif en raison de l'absence de définition claire de la menace au profit d'une représentation vague aux effets nuisibles : « La GCT n'a pas démontré son efficacité et pourrait même avoir été contreproductive au vu de l'accentuation de la menace et de sa propension à fournir des outils de propagande aux organisations terroristes de tous bords. », art. cité, p. 487.

19 « La France, aujourd'hui, est un pays en guerre. Cette douloureuse réalité, que nous n'avions plus connue sur notre sol depuis plus de soixante-dix ans, s'est tragiquement rappelée à nous en janvier puis en novembre derniers, avec l'irruption d'un terrorisme militarisé – c'est là le fait nouveau – d'inspiration jihadiste. » Jean-Yves Le Drian, « Qui est l'ennemi ? », *Commentaire*, vol. 153, n° 1, 2016, p. 29.

autonomie et être en soi applicable à un ensemble varié de menaces complexes, mêlant discours idéologiques et actions violentes. Le contexte de l'attentat de la préfecture de police offre en définitive l'opportunité de fournir une orientation générale aux réponses politiques et civiques contemporaines aux problèmes graves posés par les menaces qui pèsent sur la sécurité de la France et de l'Europe.

Nous nous intéresserons ici à deux aspects du discours présidentiel. Premièrement, le sens même du geste de vigilance (« tout simplement savoir repérer [...] les relâchements, les déviations »), son contenu et sa portée, en présentant les principales critiques qui ont été formulées à son endroit et qui rejettent la pertinence d'un devoir civique de l'ordre de la vigilance. Deuxièmement, nous reviendrons sur le rapport du citoyen aux institutions. Si dans le discours présidentiel les citoyens sont présentés comme devant agir là où les institutions ne le peuvent pas (« Les institutions seules ne suffiront pas »), il faut toutefois souligner qu'il y a bien une question de participation, d'implication citoyenne, qui se pose depuis plusieurs années y compris en matière de sécurité. Le citoyen est donc invité à agir en bonne intelligence avec des acteurs institutionnels, en l'espèce les pouvoirs publics et les forces de sécurité, ce qui semble donner une consistance à l'idée d'un devoir civique, sans être exempt pour autant de critique. Nous écartons donc de notre étude toute la réflexion déployée immédiatement après les faits concernant le devoir de vigilance comme injonction professionnelle (« Cela commence par vous – forces de l'ordre, fonctionnaires, serviteurs de l'État »). Au cours d'une audition parlementaire survenue juste après l'attaque, le ministre de l'Intérieur, répondant à des questions critiques provenant de parlementaires, expliquait qu'il n'était pas possible de présenter à ce stade des mesures à prendre dans l'immédiat, et que la seule réponse consistait à « appeler à la vigilance la totalité des fonctionnaires de la préfecture de police²⁰ ». Lors d'une autre audition, cette fois dans le cadre de la commission d'enquête, plusieurs mois après les faits, le ministre de l'Intérieur évoquait la « méthode de la vigilance²¹ », qui s'applique ici au

20 Assemblée nationale, XV^e législature, Commission des lois constitutionnelles, de la législation et de l'administration générale de la République, audition de M. Christophe Castaner, ministre de l'Intérieur, à la suite de l'attaque survenue à la Préfecture de police le 3 octobre 2019, mardi 8 octobre 2019, compte rendu n° 5, session ordinaire 2019-2020, p. 28.

21 Assemblée nationale, XV^e législature, Commission d'enquête chargée de faire la lumière sur les dysfonctionnements ayant conduit aux attaques commises à la préfecture de

travail effectué en matière de lutte préventive contre la radicalisation, notamment la fermeture de lieux de cultes ou d'établissements sportifs. Le rapport publié un peu plus tard par la commission d'enquête consacrait ainsi une sous-partie à l'objectif de « développer une véritable culture de la vigilance aux risques de vulnérabilité²² ». La proposition 32 présentée dans ce cadre préconisait de « rendre obligatoire un module de formation à la détection de la radicalisation interne²³ ». Sous cet angle, le devoir de vigilance professionnel paraît faire l'objet d'un consensus.

« TOUT SIMPLEMENT SAVOIR REPÉRER [...] LES
RELÂCHEMENTS, LES DÉVIATIONS » : LE SPECTRE D'UNE
SURVEILLANCE GÉNÉRALISÉE AU DÉTRIMENT DES LIBERTÉS
PUBLIQUES, DU DEVOIR AU CAUCHEMAR CIVIQUE ?

L'un des faits les plus importants du point de vue politique et juridique résultant des attentats survenus en France depuis 2015 a été la mise en place de l'état d'urgence, autrement dit l'avènement d'une « démocratie sous contraintes » selon l'expression retenue et consacrée dans un rapport annuel du Conseil d'État²⁴. Ce retour à des mesures d'exception, qui renvoient au cœur même de la souveraineté étatique, témoigne de bouleversements profonds après une longue période de stabilité à cet égard, puisqu'en un demi-siècle le recours à de tels dispositifs a été très rare, comparé à son usage récurrent, pour des motifs sécuritaires ou sanitaires, sur une période récente²⁵. De manière plus générale, les réactions étatiques,

police de Paris le jeudi 3 octobre 2019, audition de M. Christophe Castaner, ministre de l'Intérieur, jeudi 5 mars 2020, compte rendu n°44, session ordinaire 2019-2020, p. 9.

22 Assemblée nationale, XV^e législature, Rapport fait au nom de la commission d'enquête chargée de faire la lumière sur les dysfonctionnements ayant conduit aux attaques commises à la préfecture de police de Paris le jeudi 3 octobre 2019, par M. Éric Ciotti, président et M. Florent Boudié, rapporteur, enregistré à la présidence de l'Assemblée nationale le 10 juin 2020, partie IV., sous-partie B., p. 113-123.

23 *Ibid.*, p. 123.

24 Conseil d'État, *Les états d'urgence : la démocratie sous contraintes*, étude annuelle 2021, approuvée par l'assemblée générale du Conseil d'État le 8 juillet 2021.

25 « [...] depuis les attentats du 13 novembre 2015, la France a vécu plus de la moitié du temps sous un régime d'état d'urgence » (il faut tenir compte de la forme sécuritaire

et notamment leurs répercussions juridiques, face au terrorisme qui a frappé le pays, ont fait l'objet de critiques et de mises en garde quant à de possibles dérives. L'avocat François Sureau appelait ainsi à répondre au terrorisme « sans perdre raison²⁶ », c'est-à-dire en maintenant le cadre et la substance de l'État de droit et sans restreindre les libertés publiques, au motif que cette action serait à la fois déraisonnable sur le plan des principes, et irrationnelle en raison de l'absence d'efficacité concrète des mesures d'urgence²⁷. Dans cette perspective, c'est le danger que constitue la restriction, potentiellement durable, des libertés du citoyen, de ses possibilités d'action, soit les entorses faites à l'édifice libéral de l'État de droit²⁸, qui est le principal sujet de préoccupation. Or, s'il y a sans doute un mouvement intellectuel commun, la critique adressée au devoir civique de vigilance ne porte pas ici seulement sur ce que le citoyen *ne peut plus* faire, mais sur ce que l'on lui *demande* de faire, au nom de la préservation de sa propre sécurité et de celle de l'ensemble du corps politique. Ce faisant, le caractère opératoire des attitudes vigilantes a très rapidement fait l'objet de critiques tenant à l'aspect indéterminé et discutable des signes et conduites devant donner lieu à une vigilance. Le ministre de l'Intérieur évoquait au cours de l'audition tout juste postérieure à l'attentat une première liste de signaux allant du port de la barbe à celui, pour une femme, du voile intégral, mais aussi une pratique religieuse rigoriste. Il appelait ainsi à une véritable conversion du regard, pour que ce qui auparavant n'aurait pas été considéré comme un signal soit désormais perçu comme un signal faible, en soulignant qu'un signal faible « peut être en réalité un signal fort²⁹ ». Le député M'jid El Guerrab, élu en 2017 sous l'étiquette du parti présidentiel mais ayant

antiterroriste et de la forme sanitaire), *Ibid.*, p. 9.

26 Le livre regroupe trois plaidoiries devant le Conseil constitutionnel contre des dispositions sur des lois relatives au terrorisme et à l'état d'urgence, François Sureau, *Pour la liberté. Répondre au terrorisme sans perdre raison*, Paris, Tallandier, coll. « ESSAIS », 2017.

27 « On pourrait à la rigueur entrer dans ce débat si l'État rapportait la preuve que les dispositifs d'exception, c'est-à-dire la suspension de la garantie des droits, sont efficaces. Nous ne vivons pas dans le ciel empyrée des idées, et la sûreté est aussi un droit incontestable. Mais ce n'est pas le cas », François Sureau, *Sans la liberté*, Paris, Gallimard, coll. « Tracts », 2019, p. 42.

28 Pour une synthèse des problèmes juridiques posés par les réponses étatiques à la menace terroriste voir aussi François Saint-Bonnet, *À l'épreuve du terrorisme. Les pouvoirs de l'État*, Paris, Gallimard, coll. « L'esprit de la cité », 2017, chapitre VIII. Que faire ?

29 Assemblée nationale, XV^e législature, Commission des lois constitutionnelles, de la législation et de l'administration générale de la République, audition de M. Christophe

quitté le groupe majoritaire à la suite d'une mise en cause judiciaire, s'était immédiatement inquiété du caractère flou des signaux hâtivement présentés et de l'impossibilité de fonder sur eux des pratiques justes et efficaces, avec un risque de stigmatisation de la communauté musulmane dans son ensemble³⁰.

Devant la commission d'enquête parlementaire en 2020, le ministre de l'Intérieur d'alors soutenait pourtant : « La société de la vigilance n'est pas forcément celle du contrôle systématique de tous³¹. » En dépit du propos ministériel, c'est bien sous cet angle que fut appréhendée la notion de société de vigilance si l'on tient compte des réactions critiques face à l'emploi de cette expression au plus haut sommet de l'État. Le discours sur la vigilance est alors présenté comme dissimulant en réalité l'extension d'un processus de contrôle des individus, d'une surveillance généralisée et décuplée grâce à la puissance des moyens technologiques actuels, le tout au détriment des libertés publiques, et au nom d'une prétendue efficacité dans la lutte contre la menace terroriste. Si l'exigence professionnelle paraît assez consensuelle, c'est bien sûr l'adresse civique de ce devoir de vigilance qui fait l'objet des discussions les plus vives. Nous nous attarderons ici sur deux critiques ciblées de la part de la juriste, ancienne professeure au Collège de France, Mireille Delmas-Marty et de la politologue Vanessa Codaccioni.

Dans une tribune parue dans *Le Monde*³², Mireille Delmas-Marty, dont l'autorité intellectuelle et morale en matière juridique et politique

Castaner, ministre de l'Intérieur, à la suite de l'attaque survenue à la Préfecture de police le 3 octobre 2019, *op. cit.*, p. 11.

- 30 « Qu'est-ce qu'un signal de faible ou de forte intensité ? Qui évalue l'intensité du signal ? J'ai entendu une collègue affirmer tout à l'heure que la conversion à l'islam pourrait faire l'objet d'un signalement. Cela me paraît grave. Parmi les signaux potentiels pourraient figurer, évidemment, l'entorse à la laïcité, mais cela n'a rien à voir avec la pratique exacerbée de la religion pendant le ramadan. Durant cette période, le soir, tous les musulmans pratiquants se rendent à la mosquée pour faire des séries de prières, les tarawih. Vous avez également cité le port de la barbe, ce qui peut se révéler tout aussi problématique. Je constate d'ailleurs, monsieur le ministre, que vous arborez vous-même une barbe : si vous étiez musulman, j'espère que vous ne seriez pas susceptible d'être signalé ! », *ibid.*, p. 24.
- 31 Assemblée nationale, XV^e législature, Commission d'enquête chargée de faire la lumière sur les dysfonctionnements ayant conduit aux attaques commises à la préfecture de police de Paris le jeudi 3 octobre 2019, audition de M. Christophe Castaner, ministre de l'Intérieur, *op. cit.*, p. 31.
- 32 Mireille Delmas-Marty, « La "société de vigilance" risque de faire oublier la devise républicaine », *Le Monde*, vendredi 25 octobre 2019, p. 24.

est certaine, s'inquiétait d'une atteinte portée à la devise républicaine elle-même. Le devoir de vigilance ne saurait être ainsi érigé en devoir civique parce qu'il minerait les principes fondamentaux de la République française. Plus encore, l'appel à construire une société de vigilance serait selon elle l'incarnation du risque despotique qui inquiétait jadis Tocqueville lorsqu'il songeait à l'avenir des sociétés démocratiques ; non plus un pouvoir violent et direct, mais diffus, un despotisme doux. Ce qui manquait à Tocqueville, et qui doit renforcer un peu plus la crainte de cette réalisation en cours ou prochaine, c'est la connaissance des algorithmes, et des outils numériques en résultant³³, mis à la disposition du pouvoir pour développer une police et une justice prédictives ; outils que l'on imagine également accessibles à des citoyens vigilants. La société de vigilance serait donc directement liée à la construction progressive, via des dispositions juridiques nouvelles, d'un État de surveillance. Et la juriste de s'interroger : « Faudra-t-il afficher au fronton de nos mairies la nouvelle devise de la société de vigilance : 'sécurité, efficacité, prédictibilité'³⁴ ? »

Plus insidieux mais tout aussi problématique serait le basculement concomitant vers une privatisation de l'ordre public, en raison de la possession par des acteurs privés des technologies utiles à la surveillance et à la vigilance. Au nom de l'efficacité, l'État leur déléguerait progressivement sa mission régaliennne, phénomène déjà observable à l'échelle de certaines métropoles françaises qui font appel à des acteurs privés. Le rôle joué par des entreprises, acteurs souvent transnationaux, mènerait à une dernière étape de cette véritable route de la servitude, à savoir la mise en commun au niveau mondial des données collectées dans le cadre d'opérations de surveillance, sans possibilité de garantir publiquement l'absence de démarches intrusives illégitimes. Ce faisant, la société de vigilance se révèle être une société de la peur, nuisible à nos libertés comme à nos moyens de résistance, en raison d'une dépossession progressive des prérogatives publiques en matière de maintien de l'ordre public et des libertés fondamentales dans le respect de l'État de droit. Si une tribune constitue un propos d'intervention lié à des

33 Voir par exemple le cas de la reconnaissance faciale évoqué dans cette tribune, publiée en même temps que celle de Mireille Delmas-Marty, Martin Drago et Félix Tréguer, « Contre la violence, la technologie s'avère inefficace », *Le Monde*, vendredi 25 octobre 2019, p. 25.

34 *Ibid.*

circonstances particulières, la volonté de prendre la parole sur un tel sujet de la part de Mireille Delmas-Marty est pleinement en cohérence avec les positions théoriques développées dans ses travaux académiques et universitaires en tant que professeure de droit. En effet, dans un ouvrage paru en 2010, elle s'inquiétait déjà de l'émergence d'une « anthropologie guerrière, dont nous avons pu observer les ravages en termes de déshumanisation du droit pénal et de radicalisation du contrôle social³⁵. » Le développement d'une politique pénale de l'ennemi, reposant sur une vision déterministe ou probabiliste du passage à l'acte, détruirait ainsi la philosophie humaniste de la liberté au fondement de l'État de droit.

Dans un livre³⁶ paru en 2021, dont le titre même, *La société de vigilance. Auto-surveillance, délation et haines sécuritaires*, fait directement écho au discours présidentiel, commenté dès ses premières pages, la politologue Vanessa Codaccioni critiquait elle aussi cet appel à bâtir une société de vigilance. Le livre fit l'objet d'une recension dans le journal *Le Monde* qui en résumait ainsi la perspective globale « tous surveillants, tous surveillés³⁷ ». Ce livre de Vanessa Codaccioni, qui répond donc directement à un discours politique, est une autre manière d'envisager la question de la répression, sujet au cœur de son travail intellectuel³⁸, dans le cadre du fonctionnement de l'État sécuritaire moderne, à l'œuvre aussi bien en Europe qu'aux États-Unis. Il est ainsi question dans l'ouvrage « d'analyser la répression sous un autre angle que celui des dispositifs punitifs³⁹ », d'étudier non pas l'idée de vigilance citoyenne en elle-même, mais plutôt ses « usages politico-répressifs⁴⁰ », c'est-à-dire cette modalité d'action qui consiste pour l'État à déployer un effort spécifique pour associer les populations, presque à leur insu, à une entreprise de répression qui ne dit pas son nom et qui vise à renforcer son propre pouvoir.

35 Mireille Delmas-Marty, *Libertés et sûretés dans un monde dangereux*, Paris, Seuil, coll. « La couleur des idées », 2010, conclusion « sociétés de la peur et/ou communautés de destin ? », p. 227.

36 Vanessa Codaccioni, *La société de vigilance. Auto-surveillance, délation et haines sécuritaires*, Paris, Éditions Textuel, coll. « Petite encyclopédie critique », 2021.

37 Valentine Faure, « “La société de vigilance” : tous surveillants, tous surveillés », *Le Monde*, 2 février 2021.

38 Voir par exemple Vanessa Codaccioni, *Répression, L'État face aux contestations politiques*, Paris, Textuel, coll. « Petite encyclopédie critique », 2019.

39 Vanessa Codaccioni, *La société de vigilance, op. cit.*, p. 15.

40 *Ibid.*

Vanessa Codaccioni précise d'entrée que l'idée de vigilance n'est pas dangereuse en soi et peut tout à fait reposer sur des exigences civiques légitimes. L'appel à la vigilance pourrait tout à fait concerner les risques d'infractions, financières notamment, de la part de responsables publics, et il y a bien une demande de vigilance et de surveillance populaire allant dans cette direction, au nom de la transparence. Nous pouvons ainsi soutenir que les lanceurs d'alerte, en tant qu'ils œuvrent pour l'intérêt général, pratiquent une forme de vigilance citoyenne au sein des institutions, et rappeler que leur action est désormais définie, encadrée et protégée par la loi⁴¹, fruit d'une réflexion nationale et européenne ces dernières années. La vigilance se trouve encore au cœur d'une loi de 2017⁴² concernant les grandes entreprises, soumises désormais à l'obligation d'établir un plan de vigilance, couvrant à la fois des risques pesant sur les libertés fondamentales, la santé ou encore l'environnement. Le problème n'est donc pas tant la vigilance elle-même, c'est-à-dire l'idée que les citoyens puissent et doivent contribuer au respect des règles collectives, des lois, des libertés publiques garanties par celles-ci, dont a vu la place dans les réflexions politiques au lendemain de la Révolution française, mais sa partialité, son caractère biaisé. En somme, l'appel public et en l'espèce présidentiel à la vigilance sécuritaire serait d'abord « l'une des modalités d'empêchement de la surveillance citoyenne du pouvoir⁴³ ». Il s'agirait ici d'un premier effet délétère. C'est donc en termes de « détournement du regard⁴⁴ » qu'il conviendrait d'appréhender le discours public sur la vigilance. Dans une dialectique du visible et de l'invisible, ce qui est sommé d'être vu se double d'une dissimulation pratique de ce qui pourrait l'être, au point de constituer une « captation sécuritaire du regard et de l'attention citoyenne⁴⁵ ».

Le deuxième effet délétère de l'injonction à la vigilance citoyenne, outre donc la moindre grande vigilance envers les détenteurs du pouvoir eux-mêmes, serait « l'isolement des observatrices et observateurs, leur insécurisation permanente, et leur transformation en surveillantes et surveillants semi-policiers, espions, voyeurs et harceleurs de cibles

41 Loi n° 2022-401 du 21 mars 2022 visant à améliorer la protection des lanceurs d'alerte.

42 Loi n° 2017-399 du 27 mars 2017 relative au devoir de vigilance des sociétés mères et des entreprises donneuses d'ordre.

43 *Ibid.*, p. 152.

44 Vanessa Codaccioni, *La société de vigilance*, *op. cit.*, p. 148.

45 *Ibid.*, p. 152.

publiques⁴⁶ », ce qui empêcherait en définitive l'existence d'une solidarité réelle. Au nom de la lutte contre le politiquement correct, considéré comme un obstacle au désir civique de signaler, en raison de la peur d'être jugé raciste ou plus largement partial dans ses signalements, les appels à la vigilance auraient en fait pour effet voire pour objectif de « légitimer les discours de haine⁴⁷ ». Au-delà des discours, se pose ce faisant la question de la légitimation d'un ensemble de sentiments négatifs persistants éprouvés par les citoyens vigilants, allant de la peur au dégoût en passant donc par la haine, qui *in fine* conduiraient à de potentielles violences physiques envers des « cibles pré-désignées⁴⁸ ». En plus de critiquer le caractère soi-disant purement et durablement préventif de la vigilance, il s'agit ici de montrer que les objets de la vigilance seraient ainsi préconstitués par le pouvoir, ces objets relevant de préoccupations strictement sécuritaires, liées au terrorisme, et amenant à cibler des sujets spécifiques, à savoir des groupes d'individus faisant l'objet de discriminations structurelles en raison d'un « profilage racial et ethnique⁴⁹ ». On retrouve ici la critique d'une société de vigilance qui irait à rebours de la conception républicaine de la vie commune telle qu'elle apparaît dans la devise républicaine, et notamment du devoir de fraternité ; il y aurait en somme une disparition de la rationalité civique au profit de passions débridées. Soulignons que ce deuxième effet de dissolution de tout lien de solidarité pourrait même remettre en cause le caractère consensuel que nous attribuons en introduction au devoir de vigilance entendu comme une injonction professionnelle. En effet, les mêmes effets d'isolement et de possible stigmatisation pourraient être à l'œuvre au sein de l'univers professionnel des forces de sécurité. Ainsi entendu, l'appel à la vigilance citoyenne, dans le contexte de la lutte contre le terrorisme, est donc présenté comme une illusion doublée d'une forme de contrainte étatique supplémentaire, et ne saurait donc relever d'un devoir civique.

46 *Ibid.*

47 *Ibid.*, p. 102.

48 *Ibid.*

49 *Ibid.*, p. 76.

« LES INSTITUTIONS SEULES NE SUFFIRONT PAS » :
L'IMPLICATION CITOYENNE DANS LA MISSION RÉGALIIENNE
DE SÉCURITÉ EN THÉORIE ET EN PRATIQUE

Jadis, la déclaration d'un des plus hauts personnages publics affirmant les limites de l'action de l'État⁵⁰ avait été reçue par beaucoup comme un indécent aveu d'impuissance, révélant par contraste l'ampleur de l'attente vis-à-vis de l'État. Dire que l'État ne peut pas tout, c'est renvoyer la responsabilité et la solution aux problèmes politiques et sociaux à la société civile, c'est-à-dire aux acteurs privés (les entreprises) d'une part et aux individus d'autre part. Tel peut être le sens du passage du discours présidentiel affirmant que les institutions ne sauraient suffire pour lutter contre la menace terroriste. Une telle déclaration, si elle repose en partie sur l'évidence d'une absence d'omnipotence étatique, présuppose une capacité voire un désir civique de mobilisation. Or, il semble que la tendance générale soit plutôt à l'inquiétude quant au dépérissement du sens et de la conscience civique. N'est-ce pas là au fond le prolongement de l'évolution sociale et politique qui a mené à la démocratie contemporaine ? La conquête politique principale de la modernité politique paraît être celle de la liberté négative, « en ce sens qu'elle a pour expression l'indépendance, le choix par chacun de sa destinée⁵¹ » (*freedom from*). Cette liberté des modernes au sens de Constant, ce « droit de n'être soumis qu'aux lois⁵² », consiste dans la possibilité pour tout citoyen de vaquer librement à ses activités privées, tout en ayant la certitude d'une garantie de ses droits et libertés, ce qui n'empêche pas une vigilance à cet égard. Il faudrait alors renoncer ou du moins ne pas trop espérer qu'il puisse exister une citoyenneté active et participative,

50 En 1999, le Premier ministre Lionel Jospin avait déclaré à la télévision qu'il ne fallait pas « tout attendre de l'État » dans un contexte de licenciements massifs par l'entreprise Michelin, voir par exemple cet article faisant état des vives réactions politiques à l'époque, Renaud Dély et Pascal Virot, « La "faute" de Jospin réveille la gauche. En avouant son impuissance face aux licenciements, le Premier ministre braque PCF, MDC et Gauche socialiste. », *Libération*, 17 septembre 1999.

51 Raymond Aron, *Essai sur les libertés* (1965), Paris, Hachette Littératures, coll. « Pluriel », 1998, chapitre premier, p. 26.

52 Benjamin Constant, *Écrits politiques*, Paris, Gallimard, coll. « folio/essais », 1997, III, p. 593.

laquelle renverrait à cette liberté des anciens que Constant jugeait définitivement derrière nous. Rousseau lui-même, à qui Constant reprochait précisément de vouloir restaurer ce qui n'est plus⁵³, s'inquiétait déjà à son époque de la disparition du citoyen, concomitante de celle de la patrie⁵⁴. Historiquement, la fin progressive du citoyen-soldat a renforcé un peu plus l'idée que le citoyen n'avait plus à risquer directement sa vie, fût-ce pour protéger sa liberté et sa patrie, ce qui a entraîné un certain nombre de conséquences politiques et sociales et amène à repenser le sens du *service national*⁵⁵. Plus récemment, Le Conseil d'État a lui-même posé la question de savoir, actant la fin d'un certain nombre de devoirs civiques classiques, ce qu'il restait des devoirs du citoyen aujourd'hui et quelles pouvaient être les nouvelles formes d'engagement accompagnées par les pouvoirs publics⁵⁶. Pour qu'il y ait devoir civique, encore faut-il en effet qu'il y ait conscience d'être citoyen, au risque de voir la citoyenneté se réduire à une forme de conformité extérieure, dénuée d'initiative et de désir proprement civique de servir l'intérêt général⁵⁷.

Si ces inquiétudes ne sont pas infondées, il faut cependant mettre en exergue le fait que même dans la perspective susmentionnée, que l'on peut qualifier ici de libérale, il doit exister une articulation entre liberté négative (*freedom from*) et liberté positive (*freedom to*); l'œuvre de Tocqueville, libérale s'il en est, a bien montré la nécessité aussi bien morale que politique et civique de la participation, électorale et associative,

53 Dans un chapitre de son ouvrage *De l'esprit de conquête et de l'usurpation*, Rousseau est présenté comme le plus illustre de ces « écrivains qui ne s'étaient pas doutés eux-mêmes que deux mille ans pouvaient avoir apporté quelque altération aux dispositions et aux besoins des peuples », Benjamin Constant, *op. cit.*, p. 211.

54 Nous pensons ici à cette phrase de Rousseau : « L'institution publique n'existe plus, et ne peut plus exister, parce qu'où il n'y a plus de patrie, il ne peut plus y avoir de citoyens. Ces deux mots *patrie* et *citoyen* doivent être effacés des langues modernes. », *Émile ou de l'éducation* (1762), Paris, Flammarion, 2009, Livre 1, p. 50.

55 Voir par exemple l'article d'André Thiéblemont, « Les enjeux sociaux et politiques de la suppression du service national », *Les Champs de Mars*, n° 2, 1997, p. 27-48.

56 « Que reste-t-il des devoirs du citoyen ? », Quatrième conférence du cycle citoyenneté, mercredi 14 février 2018, de 17h30 à 19h30, au Conseil d'État. L'événement, modéré par Bruno Lasserre, président de la section de l'intérieur du Conseil d'État, réunissait Catherine Denis, procureure de la République près le Tribunal de grande instance de Nanterre, Raphaël Enthoven, professeur de philosophie et Martin Hirsch, directeur général de l'Assistance publique – Hôpitaux de Paris, président de l'Institut de l'engagement.

57 « La conscience de la citoyenneté fait partie de la citoyenneté. Si l'exigence du citoyen est faible, la citoyenneté peut n'être qu'un simple civisme », Anicet Le Pors, *op. cit.*, p. 94.

ce qui confère un intérêt toujours actuel à l'étude de sa pensée⁵⁸. De plus, l'idée d'une démocratie *participative*, elle-même pensée à partir des formes et demandes variées de participation, occupe désormais une place importante parmi les réflexions contemporaines sur la démocratie, soit pour y voir le signe d'un « nouvel esprit de la démocratie⁵⁹ », soit pour y critiquer un trop grand espoir placé dans cet adjectif trop indéterminé pour résoudre la crise de la démocratie représentative⁶⁰. Toutefois, les réflexions sur la démocratie participative ont pour objet la participation civique à la prise de *décision*, pour accroître sa légitimité, non une contribution directe à l'*exécution* d'une action politique. Par ailleurs, la question de la sécurité ne semble pas au cœur des réflexions sur la démocratie participative⁶¹. L'appel à la vigilance concerne par conséquent une participation d'un autre ordre.

Dès lors, une telle déclaration dans le discours d'un président ne manque pas d'étonner si l'on tient bien compte plus spécifiquement du domaine dont il est question. L'aveu d'impuissance avait autrefois pour cadre le secteur économique, il prend aujourd'hui place sur la scène de la sécurité. Or, s'il y a bien une mission qui relève dans la conscience commune, tant dans la définition de ses objectifs que dans sa mise en œuvre, de l'institution étatique en propre, c'est bien celle d'assurer la sécurité. Le poids de la citation de Weber attribuant à l'État le « monopole de la violence physique légitime⁶² », est au moins aussi grand en la matière que l'image du *Léviathan* puisée dans l'œuvre éponyme de Hobbes, cherchant à penser une institution suffisamment forte et crainte

58 « Pour Tocqueville, le grand danger réside dans ce repli généralisé sur la sphère privée, dans l'abandon de la participation associative et politique, ouvrant un vide dans lequel menace de s'engouffrer un pouvoir étatique "tutélaire". Librement interprété, ce thème demeure d'une grande fécondité pour explorer les problèmes de la participation civique aujourd'hui. » (nous soulignons), Serge Audier, « Tocqueville, notre contemporain ? », *Études*, vol. 404, n° 4, 2006, p. 491.

59 Voir Loïc Blondiaux *Le Nouvel Esprit de la démocratie. Actualité de la démocratie participative*, Paris, Seuil, 2008.

60 Voir Pierre-Henri Tavoillot, « Contre la démocratie participative », *Pouvoirs*, vol. 175, n° 4, 2020, p. 43-55.

61 Notons que cet article qui constitue une réflexion sur l'avenir de la démocratie participative et les questions qu'elle soulève n'expose pas d'enjeux spécifiques à la participation en matière de sécurité, Loïc Blondiaux, « Le participatif en actes : quel avenir pour l'injonction à la participation ? », *Questions de communication*, vol. 41, n° 1, 2022, p. 73-86.

62 Max Weber, *Le savant et le politique* (1919), trad. C. Colliot-Thélène, Paris, La Découverte, 2003, p. 118.

pour empêcher tout risque de désunion interne, de guerre civile⁶³. La participation dont il est question dans le discours présidentiel ne se réduit pas au fait de participer à la délibération et aux prises de décision collectives, mais concerne un rôle dans un processus actif de lutte, une contribution à l'une des modalités effectives de mise en œuvre du maintien de l'ordre, de la prévention du risque sécuritaire, fût-il aussi élevé et complexe que celui de la menace terroriste.

Cela signifie-t-il pour autant qu'il y aurait là une impossibilité théorique et pratique ? Assurément non, compte tenu du fait élémentaire que le citoyen n'est pas absent, en tant que potentiel acteur direct en cas de crime ou délit flagrant, du Code de procédure pénale⁶⁴. Dès lors, quelle forme donner à l'implication citoyenne en ce qui concerne la sécurité ? Historiquement, il a existé, en parallèle de la figure du citoyen-soldat, celle du citoyen-policier, tourné vers l'ordre interne. Un même processus de professionnalisation des missions et des moyens a entraîné, dans un cas une progressive disparition, dans l'autre, une persistance due à la proximité des menaces, mais sous des formes variées et complexes⁶⁵. Ces dernières années, la question politique et civique du rapprochement entre police et population et celle de l'efficacité de la prévention ont débouché sur la mise en place d'un dispositif de participation citoyenne en matière de sécurité. Dans une circulaire datée du 22 juin 2011⁶⁶, le ministère de l'Intérieur de l'époque, Claude Guéant, décidait d'élargir la mise en œuvre d'un tel dispositif déjà expérimenté à l'échelle de plusieurs départements. Notons que ce texte n'est plus en vigueur, remplacé par une nouvelle circulaire datée du 30 avril 2019⁶⁷ qui entend approfondir encore la participation citoyenne. Christophe Castaner, alors ministre de l'Intérieur, évoquait cette fois dès les premières lignes de la nouvelle

63 Si la réflexion de Hobbes ne saurait être pleinement assimilée à celle de Weber, les citer ensemble lorsqu'il est question du rôle premier de l'État relève presque du passage obligé, voir Luc Foisneau, *Hobbes. La vie inquiète*, Paris, Gallimard, p. 12.

64 « Dans les cas de crime flagrant ou de délit flagrant puni d'une peine d'emprisonnement, toute personne a qualité pour en appréhender l'auteur et le conduire devant l'officier de police judiciaire le plus proche. », Code de procédure pénale, Livre I^{er}, Titre II, Chapitre 1^{er}, art. 73, Version en vigueur depuis le 02 juin 2014, Modifié par LOI n° 2014-535 du 27 mai 2014 – art. 1.

65 Voir Arnaud-Dominique Houte, « Citoyens policiers ? Pratiques et imaginaires civiques de la sécurité publique dans la France du second XIX^e siècle », *Revue d'histoire du XIX^e siècle*, vol. 50, n° 1, 2015, p. 99-116.

66 Circulaire IOCJ1117146J du 22 juin 2011 relative au dispositif de participation citoyenne.

67 Circulaire INTA1911441J du 30 avril 2019 relative au dispositif de participation citoyenne.

circulaire le terme de vigilance, absent de la circulaire précédente, à travers les formules de « posture de vigilance » ou de « vigilance citoyenne ». Concrètement, il s'agit de mettre en place un dispositif local présenté comme un levier complémentaire d'action, réunissant des citoyens volontaires, sur le fondement d'un protocole obligatoire requérant la signature du préfet, représentant l'État, du maire d'une commune et d'un responsable des forces de sécurité ayant compétence sur le territoire donné – principalement dans les faits la gendarmerie qui utilise bien plus le dispositif que la police. Les citoyens désignés référents reçoivent une formation spécifique et doivent surtout exercer leur vigilance dans leur périmètre d'habitation, en communiquant aux forces de l'ordre des informations potentiellement utiles, de manière à éviter notamment les cambriolages. Les autres dispositifs mis en place par des sociétés privées sont nettement distincts mais considérés comme complémentaires au dispositif de participation citoyenne, dans l'objectif global d'une sécurité plus grande. La circulaire précise qu'il ne saurait être question de se substituer au travail des forces de l'ordre, et que ces dispositifs de participation citoyenne doivent faire l'objet de contrôle pour évaluer leur efficacité dans la prévention de la délinquance et des risques divers. Est donc nettement écarté le spectre du vigilantisme, à savoir cette pratique consistant à se faire justice soi-même, de la part d'acteurs non étatiques qui décident de faire appliquer des normes par la contrainte voire la violence physique. Au regard des éléments d'évaluation disponibles, le dispositif n'a pas donné lieu à des dérives donnant lieu à la constitution de milices⁶⁸. Il est plutôt observé « une extension du champ de la sécurité sur la scène municipale des petites communes⁶⁹ » qui ne correspond pas néanmoins à un retrait de l'État⁷⁰.

68 « Sur la zone de compétence de la Gendarmerie, plus de 2 500 communes avaient organisé une participation citoyenne en janvier 2016 et ce chiffre a continué d'augmenter. Le dispositif a donc acquis une certaine banalité et l'hypothèse d'un essor de milices ne semble pas d'actualité. » Eleonora Elguezabal, « Mon voisin est-il vigilant ou l'ami des gendarmes ? Participation citoyenne et extension du domaine sécuritaire », *Monde commun*, vol. 4, n° 1, 2020, p. 55.

69 *Ibid.*, p. 70.

70 De manière générale et malgré les discours participatifs, la prérogative étatique ne semble pas de toute façon en voie de céder le pas : « Les pouvoirs publics veulent garder la main, dans une logique d'instrumentalisation de la participation pour optimiser le dispositif de sécurité intérieure, non pas dans un réel effort de gestion plus démocratique des enjeux de sécurité. », Virginie Malochet, « La sécurité est-elle vraiment "l'affaire de tous" ? Les

Ce dispositif de participation citoyenne, compte tenu de son encadrement par les institutions publiques, se distingue des initiatives privées de type « voisins vigilants » (sur le modèle anglo-saxon des *neighborhood watches*), même si cette dénomination avait originellement été associée à des initiatives publiques. Ce type d'engagement donne ainsi tout son sens à l'idée que les institutions, comprises comme des entités publiques dans le discours présidentiel, ne suffisent pas, même si la vigilance des voisins ne porte pas *a priori* sur des comportements ayant trait au terrorisme. Cela étant, rien n'exclut non plus une évolution du périmètre du dispositif en question. La principale différence entre le dispositif de participation citoyenne et la vigilance des voisins réside dans l'autonomie par rapport à tout contrôle étatique des Voisins Vigilants, expression qui renvoie désormais dans son acception française la plus usitée à une plateforme numérique gérée par une entreprise privée fondée par Thierry Chicha⁷¹. Notons que les éléments de langage sont toutefois très proches de ceux du dispositif de participation citoyenne, à savoir l'accent mis sur l'attention et le refus d'intervenir à la place des forces de l'ordre ou de constituer une quelconque milice privée. Or, lorsqu'il est question d'étudier le vigilantisme (*vigilantism studies*) c'est au sens de l'auto-organisation de communautés qui prétendent agir par elles-mêmes pour faire face à différentes menaces pour leur sécurité, ce qui peut aussi relever de la nécessité dans des régions du monde où l'État est absent ou défaillant⁷². Aussi, ni le dispositif de participation citoyenne, ni celui des Voisins Vigilants, en raison du refus également explicite de recourir à la violence, ne paraissent donc relever du vigilantisme au sens strict⁷³, en dépit des discussions toujours nourries sur ce que peut recouper ce terme.

limites de la participation citoyenne en France dans un domaine typiquement régalien », *Participations*, vol. 29, n° 1, 2021, p. 64.

- 71 « L'élément central est un réseau social, avec comme principale fonction un système d'alertes, complété par des outils plus sociaux comme une gazette permettant l'échange d'informations sur la vie quotidienne du quartier. Les communautés sont elles aussi délimitées géographiquement, gérées par un-e ou plusieurs référent-es, que la société Voisins Vigilants coopte. », Matthijs Gardenier, « La surveillance a-t-elle une couleur politique ? Cercles de vigilance, capital social et compétition municipale dans des espaces périurbains en France », *Participations*, vol. 29, n° 1, 2021, p. 98.
- 72 Voir pour un état de l'art des recherches sur cet objet Laurent Fourchard, « État de littérature. Le vigilantisme contemporain. Violence et légitimité d'une activité policière bon marché », *Critique internationale*, vol. 78, n° 1, 2018, p. 169-186.
- 73 « [...] le phénomène *Les Voisins Vigilants* représente un objet sociologique qui diverge dans une certaine mesure avec le vigilantisme [...] » l'auteur reprend ici la définition

Quoi qu'il en soit, il est intéressant de noter que les différentes mobilisations de citoyens dans le domaine de la sécurité se font au-delà d'une affiliation partisane spécifique. En effet, si l'engagement dans un dispositif comme celui des Voisins Vigilants permet d'acquérir un certain capital social qui les individus référents peuvent « mobiliser dans le jeu politique local⁷⁴ », on observe une diversité dans les formations politiques retenues par les individus et il n'y a pas « d'affinité élective entre les Voisins Vigilants et le Rassemblement national⁷⁵ » en raison de « l'ampleur de la pénétration sociale des processus de sécuritisation⁷⁶ » bien au-delà donc des différences partisans. En ce sens, il pourrait s'agir plutôt d'un ressort civique général. Toutefois, s'il est intéressant de questionner les effets sociaux de ces initiatives, il semble plutôt que ces actions collectives en matière de sécurité mettent en œuvre une « perspective schmittienne⁷⁷ » des relations politiques et sociales, c'est-à-dire qu'elles placent au cœur de leur mobilisation la figure d'un ennemi contre lequel la communauté peut s'unir. Or, une communauté soudée et durable suppose également des « liens sociaux positifs⁷⁸ », il en va de même *a fortiori* pour l'esprit civique. En définitive, il pourrait s'agir d'une forme d'individualisme sécuritaire plutôt que d'un prolongement de l'esprit civique.

CONCLUSION : LA VIGILANCE CITOYENNE AU DÉTRIMENT DE LA RESPONSABILITÉ POLITIQUE ?

Telle qu'elle a été présentée et utilisée dans les discours étatiques depuis 2019, la notion de société de vigilance paraît bel et bien introduire un nouveau devoir civique. Il s'agit en effet d'une injonction adressée à

classique du vigilantisme par Les Johnston qui inclut la menace ou le recours réel à la violence, Matthijs Gardenier, « Les Voisins Vigilants : le sentiment d'insécurité peut-il recréer du lien social ? », *Sociétés*, vol. 138, n°4, 2017, p. 55.

74 Matthijs Gardenier, « La surveillance a-t-elle une couleur politique ? », art. cité, p. 117.

75 *Ibid.*

76 *Ibid.*, p. 118. Le terme « sécuritisation » désigne la transformation d'un problème social ou politique en un problème plus spécifiquement sécuritaire.

77 Matthijs Gardenier, « Les Voisins Vigilants : le sentiment d'insécurité peut-il recréer du lien social ? », art. cité, p. 63.

78 *Ibid.*

l'ensemble du corps civique, à travers l'appel à une mobilisation nationale. Cette prétention se heurte toutefois à plusieurs critiques, que nous résumerons en trois points : extension limitée, implications négatives et efficacité incertaine. Une première critique porte en effet sur l'extension réduite de cette vigilance, entendue ici comme le périmètre de son exercice et le type de phénomène concerné. Bien que la notion de vigilance ne soit pas univoque, comme en témoigne son usage révolutionnaire historique axé sur le contrôle de la délégation de pouvoir, son usage politique contemporain paraît en l'espèce se limiter à la question sécuritaire, au détriment d'une réflexion plus large sur la vigilance citoyenne en différents domaines. Une seconde critique repose ensuite sur les implications civiques et les effets pervers ou délétères de cette attitude dans l'espace public. Quand bien même la menace invoquée pour en appeler à un devoir de vigilance serait réelle, il n'en demeure pas moins que la vigilance sécuritaire susciterait des dispositions négatives, une suspicion excessive et parfois sans fondement, ce qui porterait ainsi atteinte à la fraternité et à la solidarité, éléments essentiels de toute communauté civique. Une troisième critique questionnerait en dernier lieu son utilité pratique. Compte tenu de la difficulté à appréhender précisément les menaces réelles et des compétences nécessaires à la compréhension des stratégies des groupuscules terroristes islamistes, incluant par exemple la dissimulation des intentions véritables et des signes véridiques de radicalisation violente, en appeler à la vigilance citoyenne pourrait par conséquent apparaître inefficace, voire contre-productif.

En dépit de ces trois critiques majeures qui mettent en cause la pertinence normative d'un devoir de vigilance, il est important de souligner que celui-ci fait écho à la dynamique contemporaine de participation du corps civique. La participation citoyenne dont il est ici question ne relève pas de l'implication dans un processus décisionnel mais d'une forme d'action civique. Nous pourrions ainsi percevoir cette proposition de devoir civique promue par le pouvoir étatique comme une tentative pour tirer profit d'une demande citoyenne. Toutefois, la spécificité problématique est ici l'intégration à cette dynamique de la mission régalienne par excellence que constitue la garantie de l'ordre public et plus spécifiquement la sécurité des personnes et des biens face aux diverses menaces qui les guettent. Cela étant, il existe déjà des phénomènes de participation dans ce domaine. Il convient alors de

distinguer deux niveaux d'exercice, civique et social, de cet engagement en matière de sécurité. Premièrement, la contribution effective de citoyens volontaires, via des dispositifs de « participation citoyenne » créés et encadrés par les pouvoirs publics, désormais concrétisée depuis plus d'une décennie dans le cas français, sans problème notable. Deuxièmement, les initiatives privées de sécurité exercées par des voisins vigilants, plutôt individus inquiets que citoyens engagés, en dehors d'un cadre institutionnel public mais dans le strict respect du droit. Ces deux types d'action, relevant d'une initiative propre et non de la réponse à un devoir formulé publiquement, ne portent que, strictement, sur des faits relevant de la petite délinquance, qu'il s'agit de mieux prévenir, et ne paraissent pas en l'état pouvoir être élargis à des opérations de vigilance ayant pour objet la prévention de la radicalisation et la lutte contre le terrorisme. Rappelons enfin que ces actions ne relèvent pas non plus du vigilantisme, à savoir d'une propension à se faire justice soi-même en l'absence d'une structure étatique répressive établie et efficace. Aussi, l'injonction morale et politique spécifique adressée au citoyen pour qu'il adopte au quotidien une attitude vigilante constituerait un troisième niveau d'engagement inédit, indépendamment des actions menées au sein d'une structure publique ou privée censée directement apporter une aide à la mission de sécurité du quotidien. C'est ce troisième niveau de participation, celui d'un devoir civique nouvellement focalisé sur la sécurité face à la menace terroriste, qui suscite le plus d'interrogations, puisque l'on constatera *in fine* qu'il ne recoupe pas les phénomènes d'engagement, civique ou social, susmentionnés. S'il fait appel à l'esprit civique plus qu'à l'intérêt privé, il n'est pas une action définie et strictement encadrée par une institution. Son opportunité politique procède d'une tension fondamentale qui traverse toute réflexion sur la citoyenneté et que nous pourrions nommer une antinomie de la raison civique : les citoyens n'ont ni le temps ni l'envie de s'investir pleinement dans une activité engageante car ils aspirent à jouir de leurs libertés individuelles d'une part, mais, d'autre part, comme ils sont citoyens, ils prétendent nécessairement agir au service de l'intérêt général, parce que l'accomplissement de celui-ci est leur véritable intérêt individuel. C'est pourquoi la cohérence de ce devoir de vigilance résiderait dans la double conscience d'un péril politique appelant une réaction civique et d'une possible contribution raisonnable, à l'échelle

du citoyen, à la tâche collective d'y faire face, au nom de l'intérêt général. La vigilance n'est pas une action politique pleinement constituée, mais elle n'est pas *rien* ; en faire l'objet d'un devoir pour mieux lutter contre le terrorisme sous toutes ses formes paraîtrait alors concevable en principe et modulable en pratique, à condition de tenir compte des critiques précédemment rappelées, afin de satisfaire l'exigence éthique qui s'attache à l'idée même de citoyenneté.

En définitive, l'idée d'un devoir de vigilance amène à questionner de manière critique la conception de la responsabilité politique qui est ici présupposée. La « reddition de comptes⁷⁹ », élément essentiel d'une saine démocratie, étant une exigence qui s'adresse aux responsables politiques, il convient de rappeler la nette distinction entre la responsabilité politique des gouvernants et la responsabilité civique des gouvernés. Dès lors, comment comprendre la portée d'une injonction à un devoir de vigilance autrement que comme la possibilité ouverte d'atténuer, au moins partiellement, la responsabilité pleine et entière des responsables politiques en matière de lutte contre le terrorisme islamiste ? Bien qu'un devoir de vigilance puisse relever partiellement d'une sorte de bon sens civique, une telle notion ne saurait logiquement conduire à atténuer la responsabilité politique, tout simplement parce que les capacités décisionnelles et les moyens d'action dont disposent les responsables politiques les amènent à devoir endosser directement la responsabilité des actes survenus, à en rendre compte devant le corps civique ou la représentation nationale. Néanmoins, la responsabilité politique ne saurait verser non plus dans l'idée d'un volontarisme absolu, où l'on se donnerait pour objectif de prévenir tout acte terroriste ou toute menace sur la sécurité. Nous dirons alors que c'est toute la subtilité de la responsabilité que de déterminer précisément ce qui relève de la faute individuelle ou collective, de l'erreur administrative ou humaine, ou bien du caractère presque inévitable car trop imprévisible d'un événement tragique dont la cause de réalisation ne réside pas dans le manquement d'un responsable politique ou d'une administration.

Restera enfin à distinguer, en vertu de ce principe qu'à l'impossible, nul n'est tenu, entre la mise en cause abusive ou excessive au nom d'un idéal de risque zéro et d'absence de toute violence dans la société, et

79 Pierre-Henri Tavoillot, *Comment gouverner un peuple-roi ? Traité nouveau d'art politique*, Paris, Odile Jacob, 2019, p. 285.

la mise en cause raisonnable d'une responsabilité *politique*⁸⁰ face à des actes qui portent atteinte à la sécurité nationale. Par conséquent, la vigilance est donc autant un devoir civique qu'un devoir qui incombe aux responsables politiques dans l'exercice de leur fonction. C'est le sens même de la condition politique que d'être partagée entre des événements qui échappent à la volonté humaine, semblables à des « rivières torrentueuses », et les grandes actions politiques qui sont comme des « digues⁸¹ » construites collectivement pour faire face au cours des choses, sans se laisser submerger. Au citoyen d'y trouver sa juste place, en bonne intelligence avec les *responsables* politiques.

Jean-Baptiste JUILLARD
Sorbonne Université / Sciences,
Normes, Démocratie, UMR 8011

80 La responsabilité proprement politique, distincte de la responsabilité pénale, tend toutefois à s'estomper, voir sur ce point Olivier Beaud et Jean-Michel Blanquer, « Le principe irresponsabilité. La crise de la responsabilité politique sous la V^e République », *Le Débat*, vol. 108, n° 1, 2000, p. 32-44.

81 Machiavel, *Le Prince*, trad. J. Gohory, Paris, Gallimard, coll. « Folio classique », 1980, chapitre xxv, p. 138.

LA VIOLENCE, DIFFICULTÉS D'UNE CONCEPTUALISATION

Les notions de « violence » et de « radicalisation » sont aujourd'hui confrontées à une surcharge de sens issus de leur emploi galvaudé dans des propos médiatiques ou politiques, sans pour autant faire l'objet de définitions précises. Les lectures idéologiques contemporaines, particulièrement manifestes en ce qui concerne la « radicalisation », conduisent à des discours dans lesquels cette notion est utilisée selon une signification qui serait évidente, s'articulant en réalité souvent sur des a priori non démontrés, qui limitent le champ de l'investigation¹. Étroitement liée à la question de la violence, la radicalisation peut être considérée comme une forme extrême de celle-ci ; cependant, il est discutable que les deux puissent se trouver systématiquement liées. En effet, il ne nous semble pas que la « radicalisation », comprise de manière générique, mène nécessairement à la violence, car il est possible de penser une radicalité d'opinion ou de comportement qui n'entraîne pas pour autant des actions violentes. En France, le débat semble néanmoins biaisé par un préjugé affirmant que la radicalisation serait en lien avec le fait religieux, alors que l'écologie, l'antispécisme ou n'importe quelle idéologie dogmatique peut entraîner une radicalisation des individus, selon des modalités très diverses. Notre propos n'est certes pas ici de tenter une conceptualisation presque impossible, mais de chercher à identifier quelques axes problématiques qui permettent de comprendre les difficultés auxquelles sont confrontés les discours sur ces questions, en nous attachant plus particulièrement à la notion de « violence ».

1 Farhad Khosrokhavar, dans un ouvrage essentiellement consacré au phénomène islamiste et djihadiste, donne une définition générique de la radicalisation en tant qu'elle est « un processus par lequel un individu ou un groupe adopte une forme violente d'action, directement liée à une idéologie extrémiste à contenu politique, social ou religieux qui conteste l'ordre établi sur le plan politique, social ou culturel », dans *Radicalisation*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2014, p. 8.

qui sous-tend celle de « radicalisation » en tant que cette dernière en constituerait le passage à la limite, du moins en ce qui concerne l'action.

La violence se comprend dans un rapport qui suppose, non la détermination objective d'une quantité relevant d'un degré, mais l'évaluation d'une co-action. Un agent peut ainsi effectuer une action qu'il considère comme non-violente, mais qui peut être ressentie par l'autre partie comme violente ; dès lors doit-on parler là de « violence » ? Ce débat s'est par exemple illustré dans le mouvement #Metoo, où des pratiques considérées comme « normales » dans les rapports de séduction se sont soudainement vu qualifiées de « violentes », et dénoncées comme telles. Penser selon la catégorie de la relation plutôt que selon celle de la substance — qui essentialise et fige les termes utilisés — ouvre sur le problème du ressenti, invitant à s'interroger sur le « vécu de violence » plutôt que sur la violence elle-même. Parce qu'elles sont relativement pacifiques et policées, les sociétés occidentales ont ainsi vu se développer chez leurs citoyens un accroissement de la sensibilité à la violence qui est rarement interrogée. Ainsi, à la différence de nombre d'Européens qui dénoncent dans leurs sociétés respectives une montée de l'insécurité, les réfugiés ukrainiens, syriens, ou en général tous les individus fuyant des pays en guerre ou victimes de régimes autoritaires, s'accordent évidemment pour considérer que les pays occidentaux sont particulièrement pacifiés et non-violents.

Il faut enfin noter que l'analyse de la violence est trop souvent tribulaire d'un a priori en ce qu'elle se trouve parfois réduite à la seule violence physique², tendant à masquer d'autres aspects qui peuvent être psychologiques ou symboliques. Ces formes différentes peuvent en effet se capitaliser progressivement à la manière de pressions capables de se libérer soudainement, dans une action qui ne constitue pas le tout de la violence, mais seulement le moment de son expression cathartique. Plutôt que de restreindre cette notion à la seule dimension active de son surgissement, il est donc nécessaire de l'envisager selon un processus complexe qui plonge ses racines au plus profond de la nature humaine et la caractérise.

2 S'il montre que les sociétés contemporaines ne sont pas plus violentes que celles du passé, J.-C. Chesnais tend ainsi à limiter la notion de violence à son seul niveau physique dans son *Histoire de la violence en Occident de 1800 à nos jours*, Paris, Hachette, 1981.

LA VIOLENCE AU FONDEMENT DE LA VIE

Assigner à la violence une valeur purement négative masque le fait qu'elle est une caractéristique propre du vivant en général et de l'homme en particulier, car la vie se déploie dans un milieu naturel qui l'agresse et la met en danger (hostilité de la nature, maladies, prédateurs, etc.). Elle-même répond à cette condition périlleuse par une force qui est à la fois une résistance et une expression de soi, pouvant prendre chez l'homme une dimension créatrice, car, comme l'écrit Nietzsche, « vivre — cela veut dire pour nous métamorphoser constamment tout ce que nous sommes en lumière et en flammes³ ». Bien que l'instinct animal et la pulsion humaine ne soient pas de même nature, l'éthologie permet de poser les fondements de la réflexion et de mettre en lumière l'omniprésence des rapports violents chez les animaux, que les comportements humains ne font que prolonger et exprimer de manière variée. Étudiant les différentes formes de conflit qui peuvent exister dans la nature, Konrad Lorenz⁴ différencie par exemple les comportements de prédation, qui sont limités par le besoin et relèvent de la nutrition plus que du combat, des luttes concurrentielles qui concernent la possession d'un territoire, la défense d'une progéniture ou qui président à la reproduction. Il apparaît ainsi que les différentes formes d'hostilité animales ont des caractéristiques communes permettant d'établir ce qui les distingue ou ce qui les rapproche de comportements humains d'apparence similaires.

Si l'on exclut la prédation, qu'il s'agisse de la chasse ou de la défense de la part des proies, il faut noter d'une part que la violence dans le règne animal est tout d'abord intra-spécifique, pour la possession d'un territoire ou la reconnaissance d'une supériorité présidant à la reproduction. Ensuite que cette violence ne surgit pas de manière inattendue, mais qu'elle possède un système de codage particulier relevant de la mise en garde (grogner, montrer les crocs, exprimer ostensiblement sa force, etc.). La violence animale s'inscrit dans un ensemble de fonctions comportementales tributaires de schémas instinctifs – qui se retrouvent dans les comportements humains bien que sur des modes

3 Friedrich Nietzsche, *Le gai savoir*, Paris, Flammarion, « GF », 2007, p. 30.

4 Konrad Lorenz, *L'agression. Une histoire naturelle du mal*, Paris, Flammarion, 1963.

différents – permettant une régulation de la vie collective. Les luttes visant à la reconnaissance d'un mâle dominant permettent par exemple d'instituer une hiérarchie chez un groupe de singes et ainsi éviter une violence anarchique au sein du collectif. De plus, l'expression même de cette violence est codifiée : ces combats pour la reconnaissance livrés entre les mâles ne sont pas — sauf cas très spécifiques — des luttes à mort, les individus en conflit ne provoquant pas de blessures critiques et acceptant la fin du combat lorsque la supériorité de l'un des participants est établie. Les parades nuptiales peuvent être elles aussi des simulations d'agressions ou d'attaques, dont la résolution a pour seul but l'établissement d'une relation commune, qui déplace ensuite l'agressivité sur des ennemis communs extérieurs. L'étude du comportement animal est ainsi très instructive pour comprendre la manière dont les hommes ont redéfini la structure fondamentalement violente du vivant. Les relations agressives naissant d'une coexistence sur un même territoire se trouvent réorganisées par les principes hiérarchiques ou les zones d'exclusion territoriales, ce qui se retrouve dans les rapports humains avec les conflits existant entre les individus, les classes sociales ou les nations. La ritualisation de la violence et de l'hostilité que l'on observe chez les animaux se retrouve aussi chez les hommes dans nombre de pratiques, par exemple sportives, qui inscrivent les rapports antagonistes au sein de règles permettant de les exprimer tout en les canalisant.

Clarifier toute réflexion sur la violence suppose donc que nous cessions de la penser de manière strictement négative, car elle se révèle être constitutive de la vie elle-même. Ainsi que le montraient déjà les stoïciens dans l'Antiquité, tout être vivant cherche à persister dans son être et chercher sa conservation ; ils nommaient cette tendance l'*oikéiosis*, traduit par « l'appropriation », en ce qu'elle vise à différencier ce qui convient en propre à un être et ce qui lui est étranger. Si celle-ci est envisagée comme le résultat d'une tension qui nous fait aller vers nous-mêmes et les autres dans le cadre d'une éthique positive, elle ne peut cependant être totalement séparée d'une tendance contraire, pouvant la faire dévier vers une « cruauté » qui intéresse Montaigne en ce qu'elle semble caractériser l'espèce humaine :

Les naturels sanguinaires à l'endroit des bêtes, témoignent une propension naturelle à la cruauté. Après qu'on se fut apprivoisé à Rome aux spectacles

des meurtres des animaux, on vint aux hommes et aux gladiateurs. Nature, a ce crains-je, elle-même attaché à l'homme quelque instinct à l'inhumanité⁵.

L'*oikéiosis* stoïcienne ainsi que la cruauté constituent deux tendances naturelles qui procurent du plaisir, ainsi que Montaigne le constate chez les enfants qui, faute d'une éducation qui viendrait corriger cet « instinct » primordial, prennent plaisir à « tordre le col à un poulet » ou « à blesser un chien et un chat⁶ ». Il distingue donc déjà une appropriation légitime, dans laquelle toute violence ne serait pas absente, de cette brutalité cruelle qui en est le versant négatif.

Loin d'être une déviance, la violence doit donc être comprise dans sa connaturalité avec la vie et se trouve inscrite dans la langue elle-même, car « le verbe latin *violo* est tiré du radical grec ancien *bi-* qui a donné naissance tout autant au substantif *bia* (la violence) qu'au substantif *bios* (la vie)⁷ ». L'idée que l'homme soit naturellement orienté vers le bien est héritière d'une tradition d'origine platonicienne que les monothéismes ont cherché à conforter du fait de leur héritage néoplatonicien et de leur volonté de penser positivement un homme fait à l'image de Dieu. Admettre à l'inverse que celui-ci se caractérise par une « violence fondamentale » permet de s'extraire d'un angélisme qui a obscurci la réflexion générale sur la violence en l'affectant d'une signification strictement négative qui ne permet pas d'en saisir tous les ressorts. La théorie freudienne des pulsions, bien qu'il faille se garder de la dogmatiser et de la voir autrement que comme une hypothèse féconde, permet ainsi de mieux appréhender la complexité de l'humain, tout en assumant sa part d'ombre :

La part de réalité qui se cache derrière tout cela, et que l'on dénie volontiers, est que l'homme n'est pas un être doux, avide d'amour, qui tout au plus serait capable de se défendre s'il est attaqué ; mais que parmi les pulsions qui lui ont été données, il peut compter aussi une part puissante de penchant à l'agression. En conséquence de quoi, le prochain ne représente pas seulement pour lui un auxiliaire ou un objet sexuel, mais aussi une tentation de satisfaire sur lui son agression, d'exploiter sans dédommagement sa force de travail, de

5 Montaigne, *Essais*, II, 11, « De la cruauté », Paris, Gallimard, « Folio », 2009, t. 2, p. 155. Voir E. Ferrari, « Corps et passivité chez Montaigne : quelques réflexions », *Champ psy*, 2010/1, n° 57, p. 206 sq.

6 *Ibid.*, I, 23, « De la coutume », *op. cit.*, t. 1, p. 260.

7 Jean Bergeret, *La Violence fondamentale*, Paris, Dunod, 2000, p. 5.

l'utiliser sexuellement sans son consentement, de s'emparer de son bien, de l'humilier, de le faire souffrir, de le martyriser et de le tuer⁸.

Il est donc nécessaire de distinguer d'une part ce que nous pouvons nommer, à la suite de Jean Bergeret, une « violence fondamentale », et d'autre part « l'agressivité » ou la « cruauté » étudiée par Montaigne, qui en sont des formes particulières et secondes, pouvant être affectées d'une signification négative. L'hypothèse freudienne des pulsions permet de structurer cette opposition par la mise en place de deux pulsions fondamentales en conflit⁹, celle de vie et celle de mort, liées à un rapport établi entre le corps et l'esprit :

Le concept de pulsion nous apparaît comme un concept limite entre le psychique et le somatique, comme le représentant psychique des excitations, issues de l'intérieur du corps et parvenant au psychisme, comme une mesure de l'exigence de travail qui est imposée au psychique par suite de sa liaison au corporel¹⁰.

La pulsion de vie tend à la conservation du soi et, si elle peut être considérée comme violente, c'est en tant que créatrice, là où la pulsion de mort vise au contraire un retour à l'inorganique pouvant s'appliquer à soi ou aux autres. Se réaliser, imposer sa volonté ou imprimer sa marque sur les choses sont des actions qui peuvent être « violentes » en ce qu'elles sont l'expression d'une puissance en action, sans cependant se muer en des agressions nuisibles à autrui, bien que la frontière entre les deux soit parfois ténue.

La violence se trouve ainsi inscrite directement au niveau de l'appareil psychique, comme force et poussée énergétique interne trouvant sa source dans des soubassements somatiques, ce qui peut la faire ressembler à l'instinct. Elle en diffère cependant pour Freud, car la pensée de l'instinct à son époque le définit de manière très rigide et mécanique, alors que la pulsion, bien qu'elle cherche la satisfaction, peut être inhibée et détournée vers une satisfaction partielle. Contrairement à l'instinct qui repose sur une expression naturelle fixe, les schémas de réalisation de la pulsion proviennent d'une construction subjective, même si celle-ci

8 Sigmund Freud, *Malaise dans la culture*, V, Paris, PUF, « Quadrige », 1995, p. 54.

9 Sigmund Freud, *Au-delà du principe de plaisir*, Paris, Payot, 2013.

10 Sigmund Freud, « Pulsions et destin des pulsions », dans *Métopsiologie*, Paris, Gallimard, « Folio », 2000, p. 17-18.

n'est pas consciente. La pulsion de mort, qui peut se retourner contre l'individu qui la porte, n'existe pas comme une violence ressentie, car elle est toute à la fois lente, imperceptible et latente, bien qu'elle puisse être renforcée par des excitations extérieures.

Dans le cas de l'individu humain, « l'appropriation » repose sur des processus complexes relevant aussi bien de la constitution de la subjectivité que de l'intersubjectivité, qui permettent de comprendre comment une « violence fondamentale » peut se muer en « agressivité ». L'appropriation subjective est une capacité à rendre présentes les réalités à la fois internes et externes, à les assimiler et à les retranscrire dans des représentations qui peuvent entrer dans le cadre d'un récit de soi. Lorsque l'individu se trouve incapable d'assumer ces réalités, elles en viennent à constituer un « inapproprié », qui continue à exercer une activité au niveau des structures primaires de l'inconscient et qui peut ressurgir sous la forme de ce que Freud nommait le « retour du refoulé¹¹ » (lapsus, phobies, etc.). L'appropriation, qui permet d'exprimer les événements dans un récit ou des images, c'est-à-dire de « symboliser », est ainsi rendue difficile, voire impossible, par des violences traumatiques, ainsi que l'attestent par exemple les troubles dissociatifs ou les Troubles de Stress Post-Traumatiques (TSPT) pouvant survenir après un accident, une agression, une catastrophe ou un attentat. Si la symbolisation primaire est le moment où le ressenti perceptif se transforme en une représentation, c'est seulement au niveau de la symbolisation secondaire que peut se mettre en place un discours d'appropriation de l'événement¹². Les différentes représentations sont ainsi mises en lien au sein d'un récit qui n'est pas seulement une restitution des faits, mais une interprétation par le sujet des expériences variées de son vécu afin de se les approprier et les intégrer dans une trame narrative que Paul Ricœur nomme une « synthèse de l'hétérogène¹³ ». Raconter quelque chose qui nous est arrivé consiste à l'interpréter, à le scénariser et à lui donner un sens dans le cours général de notre existence. La suite des faits est alors narrée à la manière d'une histoire, intégrée à une trame qui lui assure une consécution logique qu'elle n'a pas toujours et peut aussi être référée à d'autres épisodes de

11 Sigmund Freud, « Le refoulement », dans *Métapsychologie*, *op. cit.*, p. 57.

12 Sur ces questions que nous ne pouvons qu'évoquer, voir R. Roussillon, *Agonie, clivage et symbolisation*, Paris, PUF, « Quadrige », 2012.

13 Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 169.

la vie, avec lesquels elle n'entretient pas au premier abord de relation évidente. Dans un vécu traumatique, l'impossibilité de l'appropriation peut conduire au contraire à une entrave de la verbalisation, au refoulement ou au déni, ainsi que le manifeste la difficulté des victimes de violences de tout type de les exprimer. Incapable de « dire » la chose, de construire une symbolisation secondaire, le sujet produit un discours confus, incohérent ou même s'enferme dans le mutisme.

Les processus psychiques primaires et secondaires permettent de comprendre également certaines raisons d'un passage à l'acte de la violence, conçue comme agression, en s'intéressant à la structure de la culpabilité. Comme le montrait déjà Nietzsche dans sa figure du « blême criminel », la culpabilité n'est pas nécessairement la conséquence du crime, mais peut en réalité en constituer la source. Pour le nourrisson, l'abandon, l'agression ou tout vécu mauvais peuvent provoquer une dépréciation du soi entraînant une culpabilité du fait même d'exister, une « culpabilité primaire¹⁴ » qui le conduit à se considérer comme « méchant » s'il reçoit de mauvais traitements ou des évaluations négatives. Cette constitution primaire ne peut être correctement appropriée car elle est incompréhensible (l'enfant ne pouvant clairement identifier ce qui lui est reproché), et un moyen de l'exprimer selon une symbolisation seconde est alors de s'inscrire dans cette évaluation, en réalisant des actions condamnables. L'enfant maltraité – si le traumatisme ne détruit pas totalement son psychisme – agira conformément à l'image de soi que renvoie la maltraitance : il sera agressif ou indiscipliné, afin de rendre raison du traitement qu'il a reçu et ainsi s'approprier son histoire en accordant ses actions à la représentation que l'on semble se faire de lui. De manière sans doute trop schématique pour évoquer de telles questions, nous pourrions dire que la réalisation de l'action violente et mauvaise devient le moyen pour le sujet de s'approprier une faute incomprise en l'objectivant, afin de rendre raison de cette culpabilité. Devenant alors une culpabilité seconde, justifiée par des actes et de ce fait explicable et compréhensible, elle cesse d'être un ressenti problématique. Comme l'écrit Nietzsche, « cette folie est avant l'acte », et le criminel veut « faire souffrir avec ce qui le fait souffrir¹⁵ ».

14 René Roussillon, « Violence et culpabilité primaire », dans *Agonie, clivage et symbolisation*, *op. cit.*, chap. 5, p. 78-94.

15 Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, I, Paris, Gallimard, « Folio », 1985, p. 53.

Pour pouvoir exister, le sujet humain doit s'approprier les expériences de son vécu, et celles-ci se produisent dans un milieu où la « violence », bien qu'elle ne soit pas nécessairement envisagée à la manière d'une agression, est omniprésente. Notre corps est en effet en permanence soumis à des excitations extérieures qui pourraient conduire à un vécu de souffrance perpétuelle si elles n'étaient pas filtrées par notre système perceptif. Le moi se protège de ces excitations par le biais des organes des sens qui jouent le rôle de ce que Freud nomme des « pare-excitations », évitant ainsi que l'individu ne soit en permanence submergé par ses affects. Pour le nourrisson, la mère joue aussi ce rôle, qui ne se limite cependant pas à une fonction protectrice, car elle lui permet aussi d'apprendre à s'approprier et à intégrer les excitations extérieures afin de pouvoir correctement mener son existence. L'expérience de la violence est perpétuelle, elle n'est pas un événement ponctuel, mais constitue plutôt le fondement même de l'existence que les sujets ne ressentent cependant pas comme telle, car ils développent ce système de « pare-excitations » qui permet la résistance et la résilience. Élaborant la notion métaphorique de « Moi-peau », Didier Anzieu¹⁶ prolonge l'analyse freudienne en montrant qu'il joue à la fois le rôle de « pare-excitation » et de contenant. Comme la peau, qui peut se durcir avec des cals et enveloppe l'ensemble du corps, le « Moi-peau » forme une écorce psychique protectrice. Elle assure le maintien de l'individuation et l'unité du moi, mais elle peut néanmoins être fendue ou totalement brisée par des événements qui outrepasseraient ses capacités de résistance, par exemple dans le cas des « traumatismes ».

Ces brèves remarques permettent de comprendre ce que nous entendons par l'expression de « sensibilité à la violence » et de voir comment cette notion ne peut être comprise que de manière relationnelle. Un individu éduqué dans un milieu violent (familial, social, guerre, etc.) aura ainsi tendance à construire une « écorce » qui pourra peut-être le rendre moins sensible à la violence, mais qui risque aussi de l'empêcher d'élaborer une structure psychique stable et le conduire à des états limites et des pathologies caractéristiques des défaillances du « Moi-peau ». Un sujet élevé dans « la violence », selon des formes et des degrés qui peuvent être très divers, pourra aussi être susceptible de la reproduire, car il ne l'identifiera

16 Didier Anzieu, *Le Moi-peau*, Paris, Dunod, 1995. Les différentes fonctions du « Moi-peau » sont explicitées p. 121 *sq.*

pas comme une agression, dans la mesure où, habitué par son éducation, il la considérera comme faisant partie d'une certaine « normalité ». Il est commun de constater, par exemple dans les cas de maltraitements, que les bourreaux sont fréquemment aussi des victimes, ce qui certes n'excuse pas leur geste, mais nous permet de comprendre comment la violence peut être capitalisée, perpétuée et vécue comme « normale ».

VIOLENCE ET NORMES

La violence ne peut être en effet comprise indépendamment d'un ensemble de normes qui régulent les comportements des individus, que ce soit au niveau individuel ou au niveau collectif, et qui interrogent ce que peut être sa « normalité ». En d'autres termes, quels types de violences pouvons-nous concevoir comme étant légitimes, et quelles sont celles qui franchissent le seuil du tolérable ? Ce genre de questions ne peut obtenir de réponse véritable tant elles mettent en jeu des différences de sensibilités, de cultures ou d'époques... La fessée ou la gifle, autrefois considérées comme un moyen de correction banal par des parents qu'il aurait été exagéré de qualifier de « violents », sont à présent rangées dans les « violences éducatives ordinaires¹⁷ ». Et bien des comportements que certains qualifiaient, il n'y a pas si longtemps, de « séduction à la française » relèvent aujourd'hui des « violences sexuelles ».

À la dimension violente de l'existence humaine que nous avons évoquée s'ajoute celle qui s'inscrit dans le rapport à autrui, car ce ne sont pas seulement les choses du monde qui agressent le sujet, mais aussi et surtout les autres sujets. Ce conflit intersubjectif naît du sentiment d'égalité existant entre les individus ainsi que de la coexistence nécessaire de ceux-ci sur un même territoire. Chacun considérant son droit de possession comme légitime, puisqu'il est l'égal de son alter ego, et les choses étant limitées, ils entrent dans un conflit naturel qui ne peut cesser qu'avec l'instauration d'une violence supérieure capable de les maintenir dans leurs limites respectives.

17 Ainsi que les qualifie en France la loi n° 2019-721 du 10 juillet 2019 relative à l'interdiction des violences éducatives ordinaires.

Si deux hommes désirent la même chose alors qu'il n'est pas possible qu'ils en jouissent tous les deux, ils deviennent ennemis : et dans leur poursuite de cette fin (qui est, principalement, leur propre conservation, mais parfois seulement leur agrément), chacun s'efforce de détruire ou de dominer l'autre. [...] Du fait de cette défiance de l'un à l'égard de l'autre, il n'existe pour nul homme aucun moyen de se garantir qui soit aussi raisonnable que le fait de prendre les devants, autrement dit, de se rendre maître, par la violence ou par la ruse, de la personne de tous les hommes pour lesquels cela est possible, jusqu'à ce qu'ils n'aperçoivent plus d'autre puissance assez forte pour le mettre en danger¹⁸.

Hobbes identifie trois principales causes de la violence entre les hommes : le profit, qui cherche la domination sur les personnes ou les biens, la sécurité, visant la protection de ce qui a été acquis et enfin la renommée ou la réputation, par laquelle ils entrent en conflit pour des « bagatelles », faisant que de simples mots, une opinion différente ou l'impression que l'on n'est pas respecté, induisent des rapports agressifs. Les rapports sociaux qui naissent de la vie en commun entraînent une transformation de la violence fondamentale, que nous avons vu être une caractéristique du vivant lui-même, en une agressivité qui est avant tout une volonté de domination d'autrui. Il est donc nécessaire d'instituer un système de contraintes qui soit capable de pacifier ces rapports violents en les limitant, en les contenant par la peur d'une violence supérieure, celle de l'État et de la loi, seule à même de s'imposer car elle se situe à un niveau supra-individuel.

Il faut concevoir l'État contemporain comme une communauté humaine qui, dans les limites d'un territoire déterminé [...] revendique avec succès pour son propre compte le monopole de la violence physique légitime. Ce qui est en effet le propre de notre époque, c'est qu'elle n'accorde à tous les autres groupements, ou aux individus, le droit de faire appel à la violence que dans la mesure où l'État la tolère : celui-ci passe donc pour l'unique source du « droit » à la violence¹⁹.

Cette notion de « violence légitime » est cependant souvent mal comprise, car elle est parfois utilisée pour affirmer que le recours à la violence par l'État est toujours justifié²⁰, alors qu'elle signifie en réalité que l'État s'est

18 Hobbes, *Léviathan*, I, 13, Paris, Sirey, 1983, p. 122-123.

19 Max Weber, *Le savant et le politique*, Paris, Plon, « 10/18 », 2002, p. 100-101.

20 Ainsi le 28 juillet 2020 à l'Assemblée nationale, Gérald Darmanin, ministre de l'Intérieur, répondant aux critiques sur les « violences policières », cite Max Weber pour affirmer

progressivement attribué l'exclusivité de l'utilisation de la contrainte dans l'histoire, sans pour autant que cela lui confère une quelconque légitimité à le faire. C'est ainsi méconnaître le fait que les instances étatiques peuvent dévier vers des formes autocratiques ou totalitaires, ce qui entraîne alors une inversion de la légitimité, relevant cette fois du droit de résistance des peuples face à un pouvoir institué devenu destructeur ou cruel. Ainsi, la *Déclaration d'indépendance des États-Unis d'Amérique* du 4 juillet 1776 indique que :

Toutes les fois qu'une forme de gouvernement devient destructive de ce but [c'est-à-dire assurer le droit à la vie, à la liberté et à la recherche du bonheur], le peuple a le droit de la changer ou de l'abolir et d'établir un nouveau gouvernement, en le fondant sur les principes et en l'organisant en la forme qui lui paraîtront les plus propres à lui donner la sûreté et le bonheur.

Ce « droit de résistance » oppose un droit fondamental relevant de la nature humaine et de la dignité qui lui est propre. Il existe néanmoins au sein d'une zone extralégale relevant de l'éthique plutôt que du droit positif, ce qui fait qu'il interroge le fondement même des normes capables de remettre en question les éventuels abus d'un gouvernement. S'il peut paraître évident que le pouvoir devient violent lorsqu'il empêche la vie des individus dont il a la charge ou leur liberté, toute forme de résistance est-elle légitime ? La *Loi fondamentale pour la République fédérale d'Allemagne* du 23 mai 1949, écrite en réaction à la période nazie, établit ce « droit de résistance » en affirmant que « tous les Allemands ont le droit de résister à quiconque entreprendrait de renverser l'ordre [constitutionnel] », tout en précisant : « s'il n'y a pas d'autre remède possible » (« Fondements de l'ordre étatique, droit de résistance », art. 20). La constitution d'un État démocratique établit l'ensemble des normes permettant de préserver la liberté des citoyens, cependant l'évolution des sociétés contemporaines a progressivement conduit à inféoder cette liberté à l'idée de « sécurité²¹ » qui invite à s'interroger sur l'acceptation progressive de contraintes qui, en d'autres époques, auraient été considérées comme liberticides, et qui sont progressivement admises comme nécessaire à la sécurité des citoyens. Pour ne prendre qu'un exemple récent, celui des mesures face à la pandémie

que « la police exerce une violence, certes, mais une violence légitime ».

21 Sur les « sociétés de sécurité » et leurs caractéristiques, voir M. Foucault, *Sécurité, territoire, population*, Paris, Gallimard-Seuil, 2004.

de Covid-19, les différents confinements, les obligations de vaccination ou de port du masque, ont pu être vécues comme des négations des libertés individuelles au nom d'une sécurité sanitaire globale. Les confinements à répétition et les violences qu'ils induisent actuellement en Chine, à la fois de la part de l'État tentant d'appliquer une politique de « zéro Covid » et de la part d'une population qui commence à se rebeller contre sa systématité, traduisent le flou des frontières entre une politique de sécurité et une politique « sécuritaire » qui viendrait dénier aux individus la possibilité de vivre librement. Si des différences sont notables entre la manière dont cette politique est appliquée en Chine et la façon dont elle le fut dans les démocraties occidentales, force est de constater que la différence n'est que de degré et non de nature. Les privations de liberté au nom de la sécurité ne cessent de s'accroître au sein de nos sociétés, qui ont pu être dénoncées par certains comme des dérives autoritaires de la part de démocraties qui ne seraient pas fondamentalement différentes des régimes qu'elles dénoncent comme liberticides.

Bien que ces questions nous conduisent dans de multiples champs d'apparence hétérogènes, tous convergent au sein de l'idée, que nous évoquons plus haut, d'une violence qui se constitue avant tout comme un ressenti, un « vécu de la violence » qui ne peut être établi de manière parfaitement objective. Pour cette raison, il nous semble important de penser de concert les notions de « violence » et de « norme », car la « violence », prise en son sens « d'agression », se donne avant tout comme une rupture d'une situation de « normalité ». Mais la norme porte aussi en elle la possibilité de la violence en ce qu'elle vise à résorber la diversité en une unité :

Une norme tire son sens, sa fonction et sa valeur du fait de l'existence en dehors d'elle de ce qui ne répond pas à l'exigence qu'elle sert. Le normal n'est pas un concept statique ou pacifique, mais un concept dynamique et polémique. [...] Une norme, une règle, c'est ce qui sert à faire droit, à dresser, à redresser. Normer, normaliser, c'est imposer une exigence à une existence, à un donné, dont la variété, la disparate s'offrent, au regard de l'exigence, comme un indéterminé hostile plus encore qu'étranger²².

L'anormalité, considérée comme une déviance par rapport à la norme, semble postérieure à celle-ci, cependant Canguilhem note que « c'est

22 Georges Canguilhem, « Du social au vital », dans *Le normal et le pathologique*, Paris, PUF, « Quadrige », 2009, p. 176-177.

pourtant l'antériorité historique du futur anormal qui suscite une intension normative », faisant « que l'anormal, logiquement second, est existentiellement premier²³ ». C'est parce qu'une société ou un groupe pose tout d'abord une anormalité, qu'ils refusent, que s'institue en retour une norme qui vise à exclure cet « indéterminé hostile » de leur espace, c'est-à-dire quelque chose représentant l'*hostis*, « l'ennemi » en latin, dont il s'agit d'empêcher le surgissement, car il violerait l'ordre que l'on souhaite établir. Cette anormalité peut revêtir des formes diverses comme le montre Michel Foucault : le fou, le délinquant ou le malade, malgré leurs différences, représentent tous une opposition dangereuse à la norme que la majorité — ceux que l'on considère comme « normaux » — veut tenter de résorber par l'éducation, la punition ou l'enfermement. Contrairement à la violence de l'État et de la loi telles que pouvait les penser Hobbes, la norme ainsi comprise se déploie de manière plus douce, car elle cherche à contraindre sans pour autant dépasser le seuil qui pourrait la faire ressentir comme une agression. Ce processus de « normalisation²⁴ », caractéristique de ce que Foucault nommait les « sociétés disciplinaires », construit un ensemble de règles qui ne relèvent pas du droit à proprement parler, car elles s'établissent par une discipline éducative dans laquelle la violence de la correction est réduite à des « micro-pénalités » qui en restent à un niveau acceptable, tout en recouvrant la totalité de la vie sociale.

À l'atelier, à l'école, à l'armée sévit toute une micropénalité du temps (retards, absences, interruptions des tâches), de l'activité (inattention, manque de zèle), de la manière d'être (impolitesse, désobéissance), des discours (bavardage, insolence), du corps (attitudes « incorrectes », gestes non conformes, malpropreté), de la sexualité (immodestie, indécence). En même temps est utilisée, à titre de punitions, toute une série de procédés subtils, allant du châtiment physique léger, à des privations mineures et à de petites humiliations²⁵.

Ces procédés visent à la « subjectivation » de l'individu, c'est-à-dire la formation d'un sujet dont les comportements sont acceptables par la société, sans pour autant qu'il se sente « assujéti » par une puissance normative qu'il vivrait à la manière d'une correction violente, contre

23 *Ibid.*, p. 180.

24 Sur la « normalisation » telle que la pense M. Foucault, voir « *Il faut défendre la société* », Paris, Gallimard-Seuil, 1997, p. 217 *sq.*

25 Michel Foucault, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975, p. 180-181.

laquelle il pourrait se rebeller. Pourtant, l'exemple de la fessée que nous évoquions plus haut montre que les « châtiments légers » d'une époque peuvent devenir les violences de la suivante, lorsque la sensibilité à la violence des individus s'accroît, et ils sont alors remplacés par d'autres, plus subtils encore²⁶.

La normalisation des conduites permet d'inscrire la correction dans l'individu lui-même qui cherche dès lors, en modifiant ses comportements, à réaliser une « normalité » que son éducation lui a appris à valoriser, sans se demander si cette conduite est librement choisie ou si elle est réellement souhaitable. Envisager la violence sous son seul aspect physique empêche ainsi de voir que la domination peut prendre des formes variées qui, sans être ressenties à la manière d'agressions, ne sont pas pour autant exemptes de violence. Sa spécificité est qu'elle se produit alors avec la complicité du sujet qui en est victime, ainsi que le montre Pierre Bourdieu dans son élaboration de la notion de « violence symbolique ».

La violence symbolique est cette coercition qui ne s'institue que par l'intermédiaire de l'adhésion que le dominé ne peut manquer d'accorder au dominant (donc à la domination) lorsqu'il ne dispose, pour le penser et pour se penser ou, mieux, pour penser sa relation avec lui, que d'instruments qu'il a en commun avec lui²⁷.

Penser la violence sous la catégorie de la relation – ici celle existant entre le dominé et le dominant – permet ainsi de comprendre comment celle-ci peut être intériorisée et aussi méconnue comme violence à part entière, parce qu'elle est inscrite dans le comportement du sujet qui la subit. Dans ce processus, les contraintes objectives existant dans une société se trouvent inscrites dans la subjectivité même des individus qui la composent et elles constituent à ce titre un fondement majeur de la structure sociale. La domination masculine²⁸ apparaît pour Bourdieu comme l'une des formes les plus évidentes de la violence symbolique.

26 C'est ce que nous constatons aujourd'hui avec les formes de « suggestion » que l'on nomme les « nudge » (anglicisme forgé à partir de *to nudge*, « pousser », « encourager ») visant à transformer les comportements par des incitations souvent ludiques, comme les fausses mouches placées dans les urinoirs de l'aéroport d'Amsterdam afin d'inviter les utilisateurs à les viser pour ne pas uriner à côté. Les nudges ont toutefois pu être dénoncés comme des formes de paternalisme ou de manipulation.

27 Pierre Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil, 1997, p. 245.

28 Pierre Bourdieu, *La domination masculine*, Paris, Seuil, 1998.

Dans des sociétés qui cantonnent objectivement les femmes à des fonctions domestiques ou qui les évaluent selon des critères par exemple esthétiques, les jeunes filles auront tendance à intégrer ce système de norme et à adapter les catégories de pensée ou de perception de soi à ces critères, conformant ainsi leurs désirs aux attentes qui sont celles du corps social. Ce que Bourdieu nomme des *habitus*, c'est-à-dire des dispositions sociales intériorisées présidant au développement de comportements et de manières d'être, font que les femmes collaborent inconsciemment et involontairement à la structure de la domination masculine, devenant des produits symboliques, sans pour autant qu'il s'agisse là d'une servitude volontaire. Mais les dominants eux-mêmes se trouvent « dominés par la domination », les hommes devant eux aussi correspondre aux schémas symboliques portés par la société (virilité, force, protection, etc.) et être à la hauteur de l'idée engendrée par leur propre domination. La position bourdieusienne a pu être critiquée, parce qu'elle semblait établir une symétrie entre la violence symbolique vécue par les hommes et les femmes, ou encore parce qu'il limitait la domination masculine au niveau symbolique, n'étudiant pas les violences physiques qui en résultent. S'il ne s'agit certes pas de réduire le tout de la violence à sa dimension symbolique, cet angle d'approche permet néanmoins de mettre au jour les aspects les plus invisibles de celle-ci, mais aussi de comprendre la manière dont la violence se capitalise, et comment elle peut être liée à une quête de la reconnaissance de soi.

VIOLENCE ET RECONNAISSANCE

Le passage par la question symbolique explique comment la violence peut être intégrée, car le rapport violent n'est pas seulement un vécu externe, limitée au temps durant lequel elle s'exerce : elle peut être « capitalisée » par le sujet qui la reçoit. La violence ne cesse en effet pas avec l'action qui la porte, elle continue à travailler l'individu et peut, comme le « retour du refoulé » dont parlait Freud, ressurgir sous différentes formes, y compris celle d'un comportement agressif qui peut constituer une dépense brutale et soudaine de ce qui a été accumulé. Au cours des périodes de colonisation

par exemple, les brimades, humiliations ou violences diverses subies par les indigènes ont engendré un ressentiment profond à l'égard des colons, qui se trouve libéré lors des luttes pour l'indépendance en proportion de ce qu'ils ont subi. Ainsi que l'affirme Jean-Paul Sartre dans sa préface aux *Damnés de la terre* de Franz Fanon, les violences issues de « l'agression coloniale » travaillent les peuples colonisés, d'abord comme des « désirs de meurtre qui montent du fond des cœurs et qu'ils ne reconnaissent pas toujours ; car ce n'est pas d'abord *leur* violence, c'est la nôtre, retournée, qui grandit et les déchire », faisant que « la folie meurtrière est l'inconscient collectif des colonisés²⁹ ». Lorsqu'ils en viennent finalement à se révolter, ces peuples peuvent libérer cette violence accumulée dans un conflit dévastateur qu'il s'agit de penser comme une catharsis qui est aussi une reconstruction de soi : « Cette violence irrépressible [...] n'est pas une absurde tempête ni la résurrection d'instincts sauvages ni même un effet du ressentiment : c'est l'homme lui-même se recomposant³⁰ ».

Ce retournement de la violence subie s'inscrit dans le cadre d'une lutte pour la reconnaissance de la part d'individus opprimés physiquement, mais aussi moralement, par le mépris ou la stigmatisation. Dans cette situation d'assujettissement à autrui, le sujet se construit dans un premier temps à partir d'une insupportable dévalorisation de soi, qui le conduit ensuite à entrer en conflit contre l'opresseur, afin de conquérir par lui-même une reconnaissance de sa valeur ainsi que de son droit d'exister selon ses propres normes. La violence de cette lutte est alors vectrice d'une positivité, car elle n'est pas seulement destructrice ; elle est l'événement permettant aux opprimés de produire une communauté, un peuple.

Pour le peuple colonisé, cette violence, parce qu'elle constitue son seul travail, revêt des caractères positifs, formateurs. Cette praxis violente est totalisante, puisque chacun se fait maillon violent de la grande chaîne, du grand organisme violent surgi comme réaction à la violence première du colonialiste. Les groupes se reconnaissent entre eux et la nation future est déjà indivise³¹.

Ce n'est cependant pas seulement le peuple dans son ensemble qui est alors en jeu, car la lutte pour la reconnaissance devient le moyen pour

29 Jean-Paul Sartre, « Préface » dans F. Fanon, *Les damnés de la terre*, Paris, La Découverte, 1987, p. 13.

30 *Ibid.*, p. 15.

31 Frantz Fanon, *Les damnés de la terre*, 1, « De la violence », *op. cit.*, p. 65.

chaque individu d'effacer des années de domination et ainsi s'affirmer comme sujet véritable, transformant l'assujettissement en une subjectivation : « Au niveau des individus, la violence désintoxique. Elle débarrasse le colonisé de son complexe d'infériorité, de ses attitudes contemplatives ou désespérées. Elle le rend intrépide, le réhabilite à ses propres yeux³² ». Comprendre le surgissement de l'action violente suppose donc que l'on s'interroge sur un processus qui peut être le mouvement d'un sujet cherchant la reconnaissance de soi, dans lequel elle est la réponse apportée à ce que Hegel nommait des « blessures de l'esprit³³ ». Sur la base des analyses hégéliennes, Axel Honneth cherche à penser cette « lutte pour la reconnaissance » en élaborant une théorie opérant à la fois au niveau subjectif et intersubjectif, qui se décline en trois espèces : l'amour, le respect et l'estime³⁴. La première forme de reconnaissance passe par des « relations primaires » comme l'amour et l'amitié qui permettent à l'individu de fonder sa confiance en soi, l'*amour* de soi. La seconde relève des « relations juridiques », les droits politiques et sociaux qui permettent le *respect* de soi. La troisième s'établit selon des « communautés de valeurs » comme la solidarité qui président à l'*estime* de soi. Considérant que l'idéal de tout individu est de vivre une vie bonne dans laquelle il peut se réaliser lui-même, Honneth distingue différents types de mépris y faisant obstacle (que nous nommerons « sévices », « exclusions » et « humiliations » pour les distinguer) et qui nous semblent permettre l'élaboration de quelques pistes de réflexion, sans pour autant prétendre expliquer ainsi toutes les causes des comportements violents.

Les *sévices* et les violences physiques s'appliquent principalement au corps, mais s'étendent dans des dimensions psychologiques et morales, car « la particularité de telles atteintes, torture ou viol, ne résident pas tant dans la douleur purement physique que dans le fait que cette douleur s'accompagne chez la victime d'être soumis sans défense à la volonté d'un autre sujet, au point de perdre la sensation même de sa propre réalité³⁵ ». En niant la possibilité pour la victime de disposer de son propre corps,

32 *Ibid.*, p. 66.

33 Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Aubier, 1991, p. 441.

34 Axel Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, Paris, Gallimard, « Folio », 2015. Voir le tableau récapitulatif intitulé « La structure des relations de reconnaissance sociale » p. 222.

35 *Ibid.*, VI, p. 225.

les sévices, outre les douleurs qu'ils produisent, affectent profondément la confiance en soi, engendrant une auto-dévalorisation pouvant aller jusqu'à un effondrement psychologique total de la victime. Cette domination par l'assujettissement du corps peut conduire à un retournement de la violence contre son auteur, analogue à ce que Sartre et Fanon identifiaient dans la violence libératrice des colonisés. Une telle violence « retournée » peut se retrouver dans l'affaire Angélique Lavallée qui, en 1986, tue son mari auteur de violences conjugales répétées, acquittée en 1990 à la suite d'un rapport d'expert établissant que son cas relevait du Syndrome de la Femme Battue (SFB³⁶). Considéré comme une forme de troubles post-traumatiques (TSPT), le SFB désigne un état d'emprise naissant de violences systématiques, qui peuvent être physiques et psychiques, entraînant chez la victime une acceptation progressive de celles-ci ainsi qu'une mésestime de soi. En se dévalorisant, la victime en vient parfois à considérer que les sévices sont mérités, engendrant la « culpabilité primaire » que nous évoquions préalablement, ce qui l'incite à pardonner son agresseur et à poursuivre une relation pourtant nocive. Si la décision d'acquiescement a été prise en considérant qu'Angélique Lavallée était en état de légitime défense, étant authentiquement convaincue de sa mort prochaine, le procès a montré que les violences subies avaient engendré chez elle une profonde altération de la reconnaissance de soi. Les brutalités vécues ont directement conduit au crime, car s'était instauré dans le couple un climat de violence entraînant la victime à considérer le maricide comme la seule réponse adéquate, l'enjeu étant devenu de « tuer ou être tué ». L'identification du SFB reste difficile et ne saurait constituer une justification systématique³⁷, cependant ce syndrome permet d'illustrer la porosité entre les domaines physiques et psychologiques et l'idée d'une « capitalisation » de la violence.

Les *exclusions* affectent le respect de soi et naissent du refus de reconnaître à l'individu certains droits, Honneth précisant que « nous

36 Le SFB, qui peut s'appliquer aussi aux hommes, est théorisé par L. E. Walker, *The Battered Woman Syndrome*, New-York, Springer, 1984.

37 L'Arrêt Lavallée fait jurisprudence dans le droit canadien, ce qui n'est pas le cas dans d'autres pays comme la France. Dans des situations similaires, Alexandra Lange est acquittée en 2012 pour un maricide considéré comme « légitime défense » (le droit français ne reconnaissant pas le SFB), tandis que Jacqueline Sauvage est condamnée à 10 ans de prison la même année pour un crime analogue (elle sera graciée par F. Hollande en 2016).

n'utiliserons tout d'abord le terme de "droits "que de manière très imprécise, pour désigner les exigences qu'une personne peut légitimement s'attendre à voir satisfaites par la société³⁸ ». On n'accorde alors pas à l'individu la même reconnaissance et la même responsabilité morale qu'à d'autres, faisant que le sujet a l'impression de ne pas faire partie de la communauté. Il n'est plus alors un partenaire véritable de la relation sociale, ce qui se traduit par un manque de respect à son égard qui peut se prolonger intérieurement en une perte du respect de soi. Contrairement aux sévices qui ont toujours existé, les exclusions sont historicisées en ce qu'elles sont susceptibles de modifications en fonction des époques et des sensibilités, par exemple en ce qui concerne le statut des femmes à la fois au niveau moral (dépréciation de genre) et juridique (absence de droits), qui a évolué avec les luttes féministes ou l'obtention de droits comme celui de vote. Si nous prenons l'exemple du code de l'indigénat³⁹ généralisé à toutes les colonies françaises en 1887, nous voyons qu'il distingue parmi les Français des « citoyens » et des « sujets », ces derniers se trouvant privés de droits politiques et étant susceptibles d'être soumis sans procès à des peines variées (emprisonnement, amendes, réquisitions, corvées, etc.), sur la base des 27 infractions détaillées dans le code algérien de 1875. Évolutif, ce code a conduit à un ressentiment qui pose encore aujourd'hui le problème du rapport entre la République française et ses anciennes colonies ou les individus qui en seraient originaires, sans pour autant qu'ils aient toujours eux-mêmes vécu la colonisation.

Les *humiliations* se rapportent à la négation de la valeur sociale, et « c'est seulement avec cette forme pour ainsi dire évaluative du mépris, ce regard de dénigrement porté sur les modes de vie individuels et collectifs, qu'on aborde réellement l'attitude qui est aujourd'hui couramment désignée comme une "offense "ou une "atteinte à la dignité "d'autrui⁴⁰ ». Ces humiliations se rapportent à des pratiques sociales ou des genres de vie qui ne sont pas reconnus en ce qu'ils ne font pas l'objet d'une approbation collective. Elles peuvent exister au niveau du groupe, par exemple dans la non-reconnaissance des langues ou des cultures

38 Axel Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, VI, *op. cit.*, p. 227.

39 Pour aller plus loin que les brèves remarques que nous pouvons faire ici, voir, entre autres, E. Saada, « Citoyens et sujets de l'Empire français », dans *Genèses*, 2003/4 (n° 53), p. 4-24.

40 Axel Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, VI, *op. cit.*, p. 228.

régionales en France, ainsi que l'atteste le mouvement nationaliste corse qui, naissant d'un sentiment « d'humiliation », s'est radicalisé à partir des événements d'Aléria en 1975, certains n'hésitant pas à qualifier la présence française de « colonisation ». Ce n'est cependant pas seulement le groupe qui est dans ce cas affecté, mais aussi l'individu dans ses choix de vie, car ce mépris peut aussi exister au sein d'une famille, par exemple dans le refus de reconnaître des pratiques ou des identités sexuelles considérées par les autres comme déviantes.

Ces trois formes de mépris ne sauraient bien entendu se limiter aux quelques exemples choisis pour les illustrer et marquent les différentes formes de menaces qui pèsent sur la construction de l'identité personnelle. À ce titre, ils peuvent constituer le creuset dans lequel s'élabore une violence comprise comme volonté de reconnaissance, fondée sur une affection profonde du soi qui empêche le sujet de réaliser sa volonté propre. Les normes sociales sont alors vécues comme des « normations » imposées de force, qui brident la « normativité » de l'individu, c'est-à-dire sa volonté de se réaliser selon des normes et des valeurs qui lui sont propres et qu'il a librement choisi. Honneth insiste sur le fait que ces différentes formes du mépris conduisent l'individu à sortir de sa passivité et l'incitent à passer à l'action. Appuyant ses analyses sur les travaux de John Dewey, il établit que l'excitation émotionnelle n'est pas seulement un état psychologique, mais qu'il ouvre sur une tendance à agir, ainsi que l'atteste l'étymologie du mot « émotion » (de *movere* en latin, « mouvoir ») :

À travers de telles réactions de honte, l'expérience du mépris peut fournir le motif déterminant d'une lutte pour la reconnaissance. L'individu, en effet, ne parvient à se libérer de la tension affective provoquée en lui par des expériences humiliantes qu'en retrouvant une possibilité d'activité. [...] Toutes les émotions négatives suscitées par l'expérience du mépris des exigences de reconnaissance comportent en effet la possibilité que le sujet concerné prenne clairement conscience de l'injustice qui lui est faite, et y trouve un motif de résistance politique⁴¹.

Nous retrouvons ici des questions que nous avons évoquées plus haut, car chercher la reconnaissance par le conflit est une manière pour le sujet de « s'approprier » son existence et ainsi de lui donner une valeur

41 *Ibid.*, p. 235-236.

permettant la construction de son identité. La stigmatisation, le rejet ou la dépréciation étant ressenties de manière violentes, la réponse adéquate n'est alors pas la passivité ou l'effondrement de soi mais au contraire la résistance active, une affirmation de soi déterminée pouvant engendrer différents niveaux de violence en fonction de la profondeur du ressenti. Il est cependant important de distinguer deux formes principales prises par le désir de reconnaissance, ce qui peut permettre, sinon de comprendre totalement, du moins d'éclairer le sens de la radicalisation.

La première forme est une lutte que nous nommerons *inclusive*, par laquelle l'individu cherche à prouver sa valeur aux yeux de ceux qui nient sa particularité. Si cette forme peut être très violente, pouvant aller jusqu'à l'acceptation de la mort, elle peut cependant être pacifiée par un dialogue ou une négociation toujours possible. Le sujet veut dans ce cas montrer qu'il fait partie du groupe dont il est séparé et reste ouvert à la réconciliation avec ceux contre qui il combat. La source de cette forme inclusive de lutte est un déni de reconnaissance (stigmatisation, exclusion, humiliation, etc.) que l'individu cherche à abolir en revendiquant l'appartenance à cette communauté qui ne l'accepte pas mais qu'il ne souhaite pas pour autant quitter totalement. Dans ce cas, le groupe duquel on est exclu peut accéder à de telles revendications et permettre à celui qui en a été séparé de le rejoindre en l'accueillant à nouveau. Des normes communes nouvelles peuvent être trouvées, par exemple parce que le groupe s'est remis en question et fait désormais preuve de tolérance, relevant de ce que l'on a pu nommer le « vivre-ensemble ».

La seconde forme, que nous nommerons *exclusive*, ne cherche pas à supprimer le déni de reconnaissance, mais son porteur lui-même, considéré comme un ennemi, qu'il s'agisse d'un individu, d'un groupe ou même de la société entière. L'objectif est alors de faire disparaître ce ou ces ennemis, en les tuant ou en annihilant les valeurs qu'ils représentent, et le but de cette lutte n'est pas la conciliation, mais le conflit lui-même. Dans ce cas, les deux parties ne peuvent s'entendre, car les revendications de reconnaissance ne sont pas préférées en vue d'être acceptées, mais simplement pour manifester l'irréductibilité des positions. C'est cette fois la totalité du système de valeur adverse qui est rejetée : on ne cherche pas à être reconnu par ce système et toute reconnaissance qu'il pourrait apporter est refusée, puisqu'elle se ferait au nom d'un monde commun que l'on ne veut pas établir. Fondamentalement nihiliste, cette

lutte se fonde sur le refus d'une norme qui ne relève pas seulement des comportements, mais de l'essence même de la vie. Une dichotomie insurmontable s'ouvre alors entre cette société, ce groupe, cette ethnie qu'il faut anéantir et une autre, absolument différente et incompatible. Nous pouvons proprement parler là de « radicalisation » dans la mesure où son principe moteur est une *volonté d'exclusion*, revendiquée et assumée par ceux qui la portent. C'est alors le conflit entre deux mondes antagonistes qui se fait jour, et l'apparition du nouveau ne peut se faire que dans la disparition de l'ancien. Une crise existentielle dont rend bien compte la célèbre citation d'Antonio Gramsci : « la crise consiste justement dans le fait que l'ancien meurt et que le nouveau ne peut pas naître : pendant cet interrègne on observe les phénomènes morbides les plus variés⁴² ». La radicalisation, comprise comme un passage à la limite de la violence, exprime ainsi dans cette quête d'un monde à venir — qui peut être céleste et/ou terrestre, religieux et/ou politique — l'inadéquation de la vie proposée par celui contre lequel on se rebelle.

Est-ce à dire que toute tentative de déradicalisation est vouée à l'échec ? Nous ne prétendons pas répondre à de telles questions, mais simplement remarquer que la radicalisation doit être pensée selon des degrés divers. L'éducation et la sensibilisation aux valeurs politiques et morales (républicaines, droits de l'homme, humanisme, etc.) sont souvent possibles dans le cas d'une lutte inclusive, quand bien même elle serait le fait d'individus radicaux dans leurs convictions. Si la lutte se situe à l'inverse dans le champ de l'exclusif, portée par un nihilisme profond allant jusqu'au suicide sacrificiel, une telle tentative se heurte à des obstacles qui semblent a priori insurmontables. Quoi qu'il en soit, c'est en amont de la crise que peut être effectué le travail le plus efficace contre le surgissement de la violence, en comprenant les processus complexes et multiples qui président au passage à l'acte.

La polysémie de la violence empêche de la considérer comme un concept faisant l'objet d'une réelle définition, étant une notion relative, susceptible d'évaluations diverses et parfois contradictoires en fonction des points de vue adoptés. Parce qu'elle est constitutive du vivant lui-même, il est cependant nécessaire de sortir la violence de sa caractérisation purement négative qui fait obstacle à sa compréhension et ne permet pas de saisir les raisons qui la font se muer en « agression ». Prévenir la

42 Antonio Gramsci, *Cahiers de prison*, Cahier 3, § 34, Paris, Gallimard, 1996, p. 283.

transformation de cette violence en ces « phénomènes morbides » dont parlait Gramsci, qui ne sont que la pointe manifeste d'une violence qui plonge ses racines dans l'invisible et l'infime, implique que l'on soit attentif aux symptômes qui ne manqueront pas de les annoncer, que ce soit au niveau des individus, des groupes ou des sociétés.

Didier OTTAVIANI
ENS de Lyon / IHRIM
— UMR 5317

VARIA

RECONSTRUCTION ET CHANGEMENT SOCIAL

Nouvelles approches en théorie critique

Le concept de reconstruction tel qu'il est utilisé au sein de la théorie critique de l'École de Francfort¹ apparaît pour la première fois sous la plume d'Habermas² dans *Connaissance et Intérêt* (l'article de 1965 puis la monographie de 1968). Il a récemment été remis au centre des débats à la suite de la publication de l'ouvrage d'Axel Honneth *Le Droit de la Liberté* (2011). Pour ces deux auteurs, reconstruire consiste à identifier, à partir d'un champ fragmentaire, le point de référence normatif légitimant l'entreprise de la critique sociale. Habermas reconstruit ainsi dans la *Théorie de l'Agir Communicationnel* les conditions universelles et transcendantes de l'entente possible définissant la rationalité communicationnelle sous la forme des prétentions à la validité, tandis qu'Axel Honneth³ reconstruit de manière immanente les valeurs essentielles de la modernité dont il voit le point focal dans le concept d'autonomie individuelle. Si les différences que présentent leurs traitements du concept de reconstruction ont été abondamment documentées, peu d'attention a jusqu'ici été portée à son usage par des auteurs postérieurs à Honneth. Rahel Jaeggi⁴ comme Robin Celikates⁵

- 1 Le terme de « reconstruction » a bien entendu un précédent massif dans le pragmatisme américain : *Reconstruction en Philosophie* de John Dewey. Toutefois, en dépit de la proximité intellectuelle des projets de Dewey et d'Habermas, c'est bien plutôt à Freud (*Constructions dans l'Analyse*, 1937) qu'Habermas emprunte ce vocable et ce procédé. Le choix du terme « reconstruction » s'explique également par un ensemble d'oppositions : au pessimisme de la première génération de théoriciens critiques, au positivisme appliqué aux sciences sociales, et à la « déconstruction » heideggeriano-derridienne. Pour un exposé détaillé de ces points, nous renvoyons à l'introduction de notre thèse, « *Reconstruire la critique : l'immanence et ses blocages* ».
- 2 Jürgen Habermas fut directeur de l'Institut de Recherches Sociales de Francfort de 1968 à 2001, succédant à Max Horkheimer.
- 3 Axel Honneth, actuellement professeur à l'université Columbia de New-York, a dirigé l'Institut de Recherches Sociales de Francfort de 2001 à 2021.
- 4 Rahel Jaeggi est professeure de philosophie sociale à la Humboldt Universität de Berlin.
- 5 Robin Celikates, anciennement professeur rattaché à l'Institut de Recherches Sociales de Francfort, est actuellement professeur de philosophie sociale à la Freie Universität de Berlin.

reprennent la problématique de la reconstruction dans le cadre d'une conception de la critique sociale qui délaisse partiellement la question de son fondement normatif au profit d'une attention accrue à ses conditions concrètes d'exercice, notamment à sa réception par les acteurs du changement social. Ces deux auteurs, qui ont cosigné un ouvrage questionnant la nature de la philosophie sociale, se démarquent par le même refus d'une perspective, qualifiée de paternaliste, consistant à définir les critères de la critique préalablement aux discussions menées dans des situations concrètes, et indépendamment d'elles ; la critique se conçoit alors comme une entreprise dialogique de conscientisation devant mener à la prise de conscience d'*Erfabrungsblockaden*, c'est-à-dire de facteurs limitant le libre exercice des facultés réflexives et critiques des acteurs sociaux, hors de tout cadre normatif préexistant. Comment comprendre dès lors que Robin Celikates et Rahel Jaeggi proposent une approche opposée du concept de reconstruction, l'un considérant la reconstruction comme un procédé intrinsèquement et directement critique, tandis que l'autre décorrèle critique et reconstruction ? Nous verrons que ces oppositions s'expliquent par une conception différente des processus de transformation sociale et de l'agentivité propre aux changements sociaux. Dans cette discussion entre Robin Celikates et Rahel Jaeggi se joue la tension fondamentale permettant d'appréhender les dynamiques actuelles de la critique sociale.

LA PRATIQUE DE LA CRITIQUE PLUTÔT QUE SA FONDATION NORMATIVE

Robin Celikates et Rahel Jaeggi se démarquent des perspectives habermassiennes et honnethiennes pour des raisons similaires. Tous deux prennent leur distance vis-à-vis de la tendance à fonder la critique sur des valeurs préexistantes aux contextes sociaux où elle s'exerce, que ce modèle soit défini de manière transcendante (Habermas) ou immanente (Honneth). La question de la fondation normative de la critique sociale perd à leurs yeux sa centralité au profit d'une étude des conditions concrètes de son exercice au sein de contextes sociaux où ont lieu des discussions questionnant les normes souhaitables de la vie sociale (peu importe à cet égard

que ces contextes de discussion soient eux-mêmes concrets, comme cela était le cas lors des mouvements d'occupation de places des années 2010, ou qu'ils soient virtuels). Les deux auteurs développent des conceptions dialogiques et procédurales de la critique, sans qu'il soit fait référence à un ensemble préexistant de valeurs. La critique de ces contextes sociaux de discussion ne concerne ainsi pas le contenu des propositions qui y sont faites, mais la forme que prennent ces discussions, et leur capacité à contribuer réellement à la constitution et à la clarification de processus réflexifs de transformation sociale. L'ouvrage de Robin Celikates *Kritik als soziale Praxis*⁶ définit ce qu'il faut entendre par une critique dialogique : l'autocompréhension (*Selbstverständnis*) des acteurs sociaux constitue le seul critère de ses jugements normatifs, sans qu'il soit supposé que les chercheurs en sciences sociales disposent d'un quelconque privilège épistémique. La critique adopte par conséquent la forme d'un dialogue et ne peut s'exercer que dans le cadre d'une discussion réelle :

Si l'on comprend au contraire la théorie critique de la société elle-même comme une pratique sociale, et qu'on la place ainsi (aussi bien en ce qui concerne son contexte de production et d'application que son contenu) dans une relation constitutive aux pratiques sociales de la justification et de la critique et aux capacités réflexives des acteurs qui s'y expriment, le dogme de l'asymétrie et de la rupture perd son attractivité et peut être reconnu comme le reliquat d'une compréhension traditionnelle de la théorie⁷.

Ainsi, bien que les modèles habermassien et honnethien se conçoivent comme des théories communicationnelles, écrit Robin Celikates, ils demeurent essentiellement monologiques en ce qu'ils ne font pas référence à l'autocompréhension des acteurs sociaux telle qu'elle peut s'exprimer à la première personne, mais seulement telle qu'elle est « reconstruite » par la théorie :

Malgré leur ancrage dialogique et leurs réserves faillibilistes, ces deux approches procèdent de manière essentiellement monologique, car il faut chaque fois pouvoir mettre en évidence une structure constitutive, en principe toujours indépendante des acteurs soumis à cette structure et de leur autocompréhension⁸.

6 La critique comme pratique sociale.

7 Robin Celikates, *Kritik als soziale Praxis*, Campus Verlag 2009 p. 33. En l'absence d'une traduction de cet ouvrage en français, nous traduisons depuis l'allemand.

8 *Ibid.*, p. 192-193.

Ces approches « orientées vers les structures » ne peuvent aux yeux de Celikates se montrer à la hauteur de leur propre prétention communicationnelle. Bien que ces structures correspondent aux conditions universelles de toute discussion possible, ou à l'immanence des valeurs dominantes revendiquées par une société, elles demeurent exogènes aux contextes réels de discussion et ne peuvent qu'apparaître aux acteurs sociaux comme des valeurs imposées par la théorie, auxquelles ces discussions devraient se conformer. Même si les modèles d'Habermas et d'Honneth échappent à l'accusation d'arbitraire en se donnant un fondement universel ou en prétendant refléter des valeurs que ne peuvent pas ne pas revendiquer les acteurs en question, ils demeurent paternalistes, selon Celikates, puisqu'ils prétendent présenter à ceux-ci la forme idéale d'une discussion, ou les valeurs qu'ils doivent nécessairement défendre, plutôt que de considérer les conceptions exprimées *hic et nunc* comme le point de départ de toute critique légitime. La même exigence d'horizontalité qui pousse Celikates à distinguer entre une critique sociale fondée sur un modèle normatif préexistant d'une part, et une conception « procédurale », « formelle » ou « orientée vers la pratique » d'autre part, est lisible dans la thèse de doctorat de Rahel Jaeggi⁹ :

Ce que j'affirme est que la critique actuelle de l'aliénation ne peut pas être fondée, mais n'a pas non plus besoin d'être fondée sur de fortes présuppositions essentialistes ou métaphysiques ; de plus, elle ne peut reposer sur des arguments paternalistes ou perfectionnistes ; elle n'en a d'ailleurs pas besoin [...]. Le potentiel de ce concept ne résiderait alors pas dans la possibilité de fournir une théorie éthique substantielle, mais dans sa capacité à critiquer le contenu de formes de vie précisément sans devoir faire appel à des valeurs éthiques substantielles et ultimes, métaphysiquement fondées¹⁰.

Rahel Jaeggi, comme Robin Celikates, relie ce refus du paternalisme éthique à une conception de la critique qui accorde une place centrale aux conditions concrètes de son exercice ; à défaut de reposer sur un ensemble préexistant de valeurs, la critique sociale doit correspondre à une étude des processus langagiers de remise en question et de justification à l'œuvre

9 Jaeggi, Rahel. *Alienation*, édité par Frederick Neuhouser, Columbia University Press, 2014, préface p. xx. Publication originale : *Entfremdung*, Campus Verlag 2005 (réécriture d'une thèse soutenue en 2001). Ici également, en l'absence d'une traduction française de cet ouvrage, nous traduisons.

10 *Ibid.*, chapitre 1 p. 32.

dans la réalité sociale : « *La rupture avec la théorie éthique objectiviste résulte de l'orientation procédurale ou formelle de mon approche, c'est-à-dire de l'accent mis sur le "comment" du processus d'appropriation*¹¹. ». Le travail ultérieur de Rahel Jaeggi, qui théoriserait les modalités d'une critique non-paternaliste des formes de vie, se caractériserait par le même refus de l'objectivisme éthique et serait confronté à la même question : comment produire une critique sociale sans faire appel à un fondement normatif préexistant ? Quelle forme doit prendre une critique sociale « orientée vers la pratique » et quel type de normativité peut-elle légitimement adopter ? « *Mon souci est ici de spécifier une procédure telle que la critique des formes de vie ne dépende pas de standards externes marqués par la distanciation de toute forme de vie bien établie, et ne demeure pas non plus interne au sens où elle serait située dans le cadre des processus de clarification éthico-existentiels susmentionnés, qui ne peuvent thématiquer le cadre de la forme de vie elle-même*¹² ». Le refus commun à Rahel Jaeggi et Robin Celikates d'un point de référence normatif extérieur aux contextes sociaux d'exercice de la critique confronte ainsi ces deux auteurs au défi de définir un procédé qui légitime la remise en cause de l'autocompréhension des acteurs sociaux hors de la garantie théorique d'un ensemble préexistant de valeurs. Quels seraient alors les critères d'une telle critique ?

LA PHILOSOPHIE SOCIALE : UNE ENTREPRISE DIALECTIQUE DE CONSCIENTISATION FACE AUX ERFAHRUNGSBLOCKADEN

Si l'on se refuse à recourir à des valeurs externes pour critiquer cette autocompréhension, mais que l'on cherche par ailleurs les moyens d'une prise de distance d'avec une critique interne qui ne ferait qu'adopter comme telles les valeurs défendues par les acteurs sociaux, la seule voie restante consiste à le faire de manière immanente, en relevant des facteurs structurels limitant le plein déploiement des capacités réflexives et critiques d'apprentissage des acteurs sociaux. C'est ainsi que les deux

11 *Ibidem.*

12 Rahel Jaeggi, *Critique of forms of life*, Harvard University Press 2019, p. 74. Publication originale : *Kritik der Lebensformen*, Suhrkamp 2014.

auteurs travaillent à l'identification d'*Erfahrungsblockaden*, terme que l'on pourrait traduire par « restrictions au champ de l'apprentissage possible ». Cependant, ils identifient celles-ci à des réalités différentes, en cohérence avec leurs agendas théoriques distincts : pour Robin Celikates, le problème réside dans la manière insuffisamment réflexive dont les acteurs sociaux peuvent acquérir des convictions ; Rahel Jaeggi, dans le cadre de son travail sur les formes de vie, cible les prétendues évidences qui conduisent à voir les faits sociaux comme des données naturelles.

ROBIN CELIKATES : LA CRITIQUE COMME PRATIQUE SOCIALE
ET LE CONCEPT D'INACCEPTABILITÉ RÉFLEXIVE

Confrontant de manière dialectique deux conceptions dominantes de la critique, une « scientifique » sur le modèle de la critique de l'idéologie (dont il voit chez Bourdieu un exemple représentatif) et une autre « interprétative », partant de la compréhension qu'ont d'eux-mêmes les acteurs sociaux (il choisit pour exemple, entre autres, les travaux de Luc Boltanski), le travail de Robin Celikates offre la possibilité d'une reformulation de l'aporie entre une critique « forte-transcendante » ou « faible-immanente » en de nouveaux termes : l'accent est désormais mis sur la conception que la critique se fait des acteurs sociaux et sur les relations qu'elle instaure avec eux. Le postulat initial qui distingue ces deux perspectives est celui d'une *symétrie* ou d'une *asymétrie* supposée entre chercheurs en sciences sociales et acteurs du changement social. Ces derniers sont-ils soumis à une idéologie qui leur ôte leurs capacités réflexives et critiques, de sorte que le chercheur puisse revendiquer une position « scientifique » qui lui confère un privilège épistémique ? Ou la compréhension que ces acteurs se font d'eux-mêmes est-elle un fait fondamental et indépassable, de sorte que la critique ne puisse revendiquer d'aucune manière un point de vue privilégié ? Mettant en relief dans les deux premières parties les limites respectives des deux approches mentionnées, il propose à la fin de l'ouvrage une conception de la critique comme pratique sociale qui ré-suscite, de manière amendée, le concept de reconstruction défini par Habermas dans *Connaissance et Intérêt*, pensé par analogie avec le dialogue psychanalytique. Si le modèle dit scientifique est critiqué pour sa *Besserwisserei*¹³ et son paternalisme, le

13 Fait de prétendre mieux savoir qu'autrui (notamment ce qui est bon pour autrui ou ce qu'il pense).

second modèle est aveugle à l'existence bien réelle d'*Erfahrungsblockaden*. L'autocompréhension des acteurs est bien pour Celikates le seul référent permettant de valider les hypothèses du théoricien social ; cependant, lorsque l'on considère celle-ci comme un milieu transparent à lui-même, par suite comme une réalité indépassable,

[...] on écarte ainsi la possibilité théorique que certaines conditions sociales puissent bloquer l'exercice ou même la constitution des capacités réflexives des acteurs, et que l'analyse doive dans un tel cas passer à un niveau intermédiaire : parallèlement à la prise en compte des capacités réflexives des acteurs apparaît ainsi un intérêt aussi bien théorique que pratique à l'étude des conditions sociales sous lesquelles les pratiques factuelles de la justification et de la critique ont lieu (ou non)¹⁴.

Comment donc identifier de tels facteurs et remettre en cause l'autocompréhension des acteurs sociaux, sans retomber dans l'asymétrie constitutive de la critique de l'idéologie ? Le concept d'inacceptabilité réflexive offre à Robin Celikates le moyen de trouver dans l'autocompréhension d'un sujet le critère d'une critique de ses propres conceptions ; l'idée est qu'un sujet doit pouvoir prendre conscience que certaines de ses convictions, acquises sur un mode insuffisamment réflexif, entrent en contradiction avec certains traits essentiels de cette autocompréhension. Les conditions sont ainsi données pour la remise en cause des conceptions d'un sujet, ou mieux, pour un questionnement *par le sujet lui-même* de ses propres conceptions.

Selon cette conception, la critique ne vise pas seulement la mise en évidence, mais également la production d'« inacceptabilité réflexive », c'est-à-dire d'une contradiction issue de l'autocompréhension des acteurs qui initie un processus d'autoréflexion, qui en retour est la condition d'une transformation de la pratique. [...] une conviction peut être considérée comme inacceptable réflexivement si les acteurs doivent l'abandonner en raison d'une incompatibilité avec des aspects essentiels de leur autocompréhension, à condition qu'ils disposent des informations pertinentes sur les conditions dans lesquelles ils ont acquis cette conviction. Une critique de l'idéologie procédant de manière reconstructrice leur montre que cette conception est l'expression d'une fausse conscience en leur montrant qu'elle est inacceptable réflexivement pour eux, par suite qu'ils n'ont pu l'acquérir que de manière passive et irréfléchie [*unter Zwangsbedingungen*]¹⁵.

14 *Ibid.*, p. 37.

15 *Ibid.*, p. 194.

RAHEL JAEGGI : LA CRITIQUE DES FORMES DE VIE
 COMME INSTANCES DE RÉOLUTION DE PROBLÈMES

Dans sa monographie de 2013 intitulée *Kritik der Lebensformen*, Rahel Jaeggi définit les formes de vie comme des « ensembles inertes de pratiques structurées normativement ». Son projet, opposé à l'« abstinence éthique » qu'elle voit à l'œuvre dans une certaine conception libérale du pluralisme dont la figure de référence est Rawls, consiste à défendre la possibilité d'une critique immanente des formes de vie ainsi définies. Chaque élément de cette définition est important : ces pratiques sont structurées normativement, ce qui signifie qu'elles présentent une finalité interne et qu'elles peuvent, à cet égard, réussir ou échouer. Elles sont inertes, c'est-à-dire qu'elles prennent la forme d'une habitude et ne sont pas nécessairement accomplies de manière volontaire ou réfléchie ; à moins qu'un problème ou un dysfonctionnement ne pousse à en réviser les modalités, nous accomplissons le plus souvent ces pratiques sans y penser, c'est-à-dire précisément que nous les *habitons*. Comment peut-on alors justifier une critique des formes de vie, par-delà l'exigence « libérale » d'abstinence éthique ?

La thèse centrale de mon étude est que les formes de vie peuvent être évaluées (et comparées entre elles sous certains aspects) précisément car elles incarnent des stratégies de résolution de problèmes. En ce sens, les critères déterminant leur succès ou leur échec peuvent être établis sur la base de leur capacité à résoudre réellement les problèmes qu'elles sont censées résoudre¹⁶.

Les pratiques normatives constituant les formes de vie voient le jour en relation avec des problèmes auxquelles elles sont confrontées autant qu'elles les produisent par la définition qu'elles donnent des situations. Un problème n'est pas une donnée naturelle, mais un objet toujours-déjà informé par le langage. Il convient ainsi de distinguer rigoureusement un problème (à la fois trouvé et construit) d'un besoin (naturel), et de se garder de présenter les faits sociaux comme des évidences indépassables répondant à des besoins, notamment par le recours au concept de nature (comme lorsque l'on présente la concurrence entre individus comme un fait naturel, par exemple).

Les buts gouvernant le contexte d'action d'une forme de vie spécifient ainsi ses conditions de réussite interprétées normativement. Ces buts (ou fins) ne sont

16 Rahel Jaeggi, *Towards an immanent critique of forms of life*. Presses de Sciences Po | « Raisons politiques » 2015/1 N° 57 | pages 13 à 29 (nous traduisons)

cependant pas posés par nous de manière arbitraire : ils apparaissent comme des exigences liées à des « intérêts humains généraux » de préservation de la vie (Raz), issues du « monde lui-même » ; cependant, ils font déjà comme tels partie d'une histoire de la résolution des problèmes¹⁷

Critiquer consiste alors à révéler qu'un problème a été indûment naturalisé, et rejeté hors du domaine d'une possible remise en question, ce qui aboutit à une pratique sociale sclérosée et au maintien de stratégies de résolution de problèmes inadaptées. Une telle conception des formes de vie comme instances de résolution de problèmes, par son orientation procédurale, offre les moyens théoriques d'une critique des formes de vie qui ne fasse pas appel à un fondement normatif préalable ou externe. C'est ainsi que Rahel Jaeggi, comme Robin Celikates, par la mise en évidence d'*Erfahrungsblockaden*, pense une forme de critique sociale à même de contrer les accusations de paternalisme ; tous deux comprennent la philosophie sociale comme un procédé dialogique où une grande attention est portée aux conditions concrètes d'exercice de la critique par les acteurs sociaux eux-mêmes. La différence réside dans l'identification de ces blocages, définis par Rahel Jaeggi comme la tendance à considérer les faits sociaux comme des évidences, notamment naturelles.

La critique ne devient pas pratique parce qu'elle dit ce qu'elle dit et a raison de le dire ; une telle conception appartient aux versions les plus idiotes de l'*Aufklärung*. Elle devient pratique dans la mesure où elle analyse, révèle, démystifie, dénaturalise et dissout des évidences¹⁸.

LA RECONSTRUCTION EST-ELLE CRITIQUE ? DEUX CONCEPTIONS DE L'IMMANENCE ET DE LA TRANSFORMATION

Il est cependant frappant que ces deux auteurs, défendant des perspectives si proches, en viennent à concevoir de manière radicalement différente la place de l'entreprise reconstructrice dans la critique sociale. Là où Robin Celikates considère la reconstruction comme un procédé

17 Rahel Jaeggi, *Lebensformen als Problemlösungsinstanzen*, p. 17 (nous traduisons)

18 Rahel Jaeggi, *Was ist und wozu betreiben wir Kritik ? Eine Verteidigung in elf Schritten*, fin (nous traduisons)

intrinsèquement et directement critique, car il a pour principe la remise en cause de l'autocompréhension des acteurs sociaux, Rahel Jaeggi propose de décorrélérer critique et reconstruction au profit d'une perspective transformatrice. Nous avons déjà souligné que Robin Celikates pense son modèle de critique sociale par analogie avec la psychanalyse, à l'instar du premier Habermas. Or un tel modèle est à la fois critique et reconstitutif : il est critique, car il permet la remise en cause de l'autocompréhension des acteurs sociaux et consiste par conséquent en la révélation d'un « excédent de validité », d'un écart entre faits et normes ; il est également reconstitutif puisqu'il cherche à isoler le critère de cette critique à partir d'une réalité préexistante ; il est enfin immanent puisque cette réalité préexistante n'est autre que l'autocompréhension des acteurs sociaux elle-même, une fois épurée des *Erfahrungsblockaden*.

La critique reconstructrice ne présente pas les critères normatifs de la critique à ses destinataires de l'extérieur, mais tente de les développer à partir des structures normatives des pratiques constitutives d'un contexte social particulier (structures qui ne sont pas nécessairement explicitement connues ou complètement articulées par ces derniers), ou plus précisément : à partir des normes, valeurs, compréhensions de soi, attentes et intuitions liées à ces pratiques¹⁹.

C'est pourquoi Robin Celikates, réhabilitant le modèle de critique sociale pensé par le premier Habermas, le fait par-delà la séparation que celui-ci produisit ultérieurement²⁰ entre critique et reconstruction : « Une telle conception de la critique reconstructrice en revient à la séparation effectuée par Habermas entre reconstruction et critique et conçoit ces deux dimensions comme unies²¹. ». La différence essentielle qui distingue la conception de Jaeggi de celle de Celikates réside dans l'identification des référents du mot

19 *Kritik als Soziale Praxis*.

20 « Mes recherches dans *Connaissance et Intérêt* souffrent non seulement de l'absence d'une distinction précise entre objectivité et vérité, mais aussi de l'absence de différenciation entre reconstruction et autoréflexion au sens de la critique. Il m'est devenu clair après coup seulement que l'utilisation linguistique traditionnelle de "réflexion" qui remonte à l'idéalisme allemand recouvre les deux (et les confond) : d'une part la réflexion sur les conditions de possibilité des compétences du sujet connaissant, parlant et agissant en général, et d'autre part la réflexion sur les limitations produites inconsciemment auxquelles se soumet dans son procès de formation même un sujet déterminé (ou un groupe de sujets déterminés ou un sujet générique déterminé) » Jürgen Habermas, *Connaissance et Intérêt*, postface à l'édition de 1973, traduction Jean-René Ladmiral, p. 367.

21 *Ibid.*, p. 195.

« immanence » : chez Robin Celikates, la critique est immanente car elle se rattache à l'idéal d'un acteur social en pleine possession de ses capacités réflexives et critiques, idéal qu'il s'agit de reconstruire en soustrayant l'effet des *Erfahrungsblockaden* ; chez Rahel Jaeggi, l'immanence de la critique réfère aux moyens mis en œuvre par une forme de vie pour répondre aux problèmes qui lui donnent naissance.

Ainsi, la critique des formes de vie que je développe peut légitimement prétendre être immanente et transformatrice à la fois. Elle est immanente car elle trouve son point de départ dans la référence à des crises immanentes et à l'érosion des pratiques et institutions sociales. Elle est transformatrice car l'évaluation des processus de résolution des problèmes permet de transcender le contexte et initie le changement²².

Ceci explique que l'on aboutisse chez l'un à une nouvelle élaboration du concept de reconstruction, et chez l'autre à son abandon pur et simple²³. Les passages suivants indiquent que Rahel Jaeggi conçoit même les théories reconstructrices comme étant opposées à celles qui peuvent appréhender les processus de transformation sociale : « La critique immanente n'est pas reconstructrice comme la critique interne, mais transformatrice. Elle vise moins la reproduction d'un ordre existant et la réintroduction de normes et idéaux valides que leur transformation²⁴ ». Autre part : « Il en résulte qu'elle repose moins sur la "reconstruction normative" au sens d'une préservation des moments normatifs déjà existants dans la vie sociale que sur la transformation des formes de vie²⁵ ». Chez Robin Celikates au contraire, la critique de l'autocompréhension des acteurs sociaux visant à reconstruire un ensemble de convictions « authentiques » au sens où elles sont passées au crible du test d'acceptabilité réflexive constitue l'essentiel d'une participation possible de la théorie critique à ces processus transformatifs, et par suite à une pratique sociale émancipatrice. Ce choix de décrire la reconstruction comme un procédé intrinsèquement critique ou non est donc lié à une certaine idée de l'agentivité, que l'on peut

22 Rahel Jaeggi, *Towards an immanent critique of forms of life*.

23 Rahel Jaeggi conserve bien un premier sens de la reconstruction comme réactualisation de théories devenues inadéquates à l'analyse du présent (par exemple son travail sur le concept d'aliénation) mais abandonne la prétention que la reconstruction assume, en un second sens, à révéler un fondement normatif pour la critique sociale.

24 Rahel Jaeggi, *Was ist und wozu betreiben wir Kritik? Eine Verteidigung in elf Schritten*.

25 Rahel Jaeggi, *Critique of forms of life*, p. 74.

expliquer par une compréhension différente des processus provoquant les transformations sociales, ou des « sujets » de cette agentivité.

LUTTES SOCIALES OU PROGRÈS MORAL ? L'AGENTIVITÉ EN QUESTION

Nous l'avons vu, la capacité d'une forme de vie à résoudre des problèmes constitue chez Rahel Jaeggi le critère de l'évaluation des processus transformatifs qui y agissent. Cette capacité se forme à travers ce qu'elle nomme des « processus d'apprentissage », par lesquels une forme de vie, disposant d'une variété croissante d'expériences cumulées, en vient à mettre en place des solutions toujours plus adaptées. Le concept de progrès moral qu'elle défend décrit toute amélioration de ces facultés d'apprentissage. Faillibiliste, formelle, négative (au sens adornien où elle ne suppose pas de déterminer un contenu pour ce progrès et vise avant tout à éviter le risque de rechute dans un état moral antérieur, comparativement moins souhaitable) et pluraliste (ainsi comprise, elle échapperait à l'accusation d'ethnocentrisme), la description qu'elle en donne répond aux objections les plus massives qui lui ont été adressées. Ce concept de progrès moral n'a par ailleurs aucune vocation descriptive ou impérative, mais simplement évaluative. Déterminer si un changement s'est fait « pour le mieux » ne suppose aucune description préalable de ce qui fait le caractère « bon » d'une évolution sociale, mais se mesure, de manière interne et fonctionnelle, par la capacité de ce changement à réaliser les buts qui lui ont donné naissance. Dès lors, le seul critère positif permettant de mesurer un progrès moral est la contribution du phénomène visé à l'amélioration des processus d'apprentissage par lesquels s'étend l'autocompréhension d'une forme de vie particulière et sa capacité à résoudre de manière adaptée les problèmes auxquels elle se trouve confrontée. Rahel Jaeggi défend ainsi une approche structurelle du changement social, qui reconduit celui-ci aux structures des formes de vie, et non premièrement à l'action volontaire d'agents :

En ce qui concerne le rôle des mouvements sociaux et des agents humains, il faut tenir compte de différents niveaux : si, comme je l'ai affirmé, la possibilité

du changement [...] est essentiellement liée à des ruptures et à des pratiques devenant inadaptées à leurs buts, il est alors à la fois correct et simplificateur de dire que le changement social repose sur des « luttes » sociales ou des mouvements sociaux. L'existence des mouvements sociaux et leur succès ne repose pas exclusivement sur la volonté et la résolution des acteurs concernés. Celles-ci dépendent plutôt de conditions sociales et matérielles de possibilité qui doivent être remplies si les acteurs sociaux doivent pouvoir intervenir dans la pratique. Contre une interprétation volontariste, le changement social « radical » (selon Marx) appelle aussi bien un élément passif qu'un élément actif²⁶.

Affirmer sur cette base que Rahel Jaeggi conçoit une « agentivité sans sujet » qui ferait reposer la totalité des processus de transformation sociale sur des forces structurelles et aveugles serait exagérer le trait, de même qu'affirmer que la dimension de l'involontaire est absente dans *Kritik als soziale Praxis*. Cependant, comme l'ont souligné Estelle Ferrarese²⁷ et Sandra Laugier²⁸, Rahel Jaeggi fait partie des théoriciennes qui approchent le concept de formes de vie selon une logique de la sédimentation, plutôt que de l'engagement²⁹, tandis que le travail de Celikates, par son attachement à l'autocompréhension des acteurs sociaux, constitue une réflexion sur les conditions de possibilité de l'engagement. La différence fondamentale qui oppose ces deux auteurs consiste donc moins dans leur diagnostic concernant les processus de transformation sociale et leur aspect fondamentalement volontaire ou involontaire, que la description qu'ils se donnent de l'agentivité qui y préside. À cet égard, Robin Celikates émet une réserve capitale à l'encontre du concept de progrès moral défendu par Rahel Jaeggi : en présentant le changement social comme le résultat d'un processus d'apprentissage global et involontaire, elle en donnerait une description consensualiste qui fonctionnerait comme un obstacle épistémologique en voilant les luttes qui lui ont donné jour. On regrette que ces deux auteurs n'aient pas, à notre connaissance, cherché à clarifier ces oppositions à travers

26 Rahel Jaeggi, "Resistance to the Perpetual Danger of Relapse" *Moral Progress and Social Change*, in Allen, Amy. *From Alienation to Forms of Life : 1* (Penn State Series in Critical Theory) (p. 15). Nous traduisons.

27 Estelle Ferrarese est professeure de philosophie morale et politique à l'Université de Picardie Jules Verne et chercheuse au CURAPP-ESS.

28 Sandra Laugier est professeure des universités à Paris I, spécialiste entre autres de Wittgenstein.

29 Estelle Ferrarese et Sandra Laugier, *Introduction*, in *Formes de vie*, ouvrage collectif sous la direction d'Estelle Ferrarese et Sandra Laugier, CNRS éditions, Paris, 2018.

l'analyse commune d'un mouvement social particulier, qui aurait abouti à des conclusions différentes; Robin Celikates, au cours d'une intervention en présence de Rahel Jaeggi, a cependant illustré de son côté ses réserves envers sa conception du changement social à travers plusieurs exemples historiques. S'appuyant sur les travaux d'Elizabeth Anderson³⁰ concernant l'abolition de l'esclavage, il a montré que ce fait historique majeur n'a pas été le fruit d'une délibération collective sur les meilleures modalités possibles d'une vie commune apaisée, mais celui de luttes acharnées menées par les groupes sociaux opprimés contre leurs oppresseurs. Il développe également cette idée au sujet de l'apartheid, sur un ton manifestement teinté d'ironie.

On peut soutenir que l'apartheid, qui constitue clairement par certains aspects une forme de vie, n'a pas été un essai pour résoudre le problème de la coopération sociale dans le contexte spécifique de l'Afrique du Sud, et que son renversement n'a pas été le résultat d'un processus collectif d'apprentissage au cours duquel les oppresseurs blancs auraient progressivement réalisé qu'il y avait des manières plus rationnelles de résoudre des problèmes sociaux, ou que des « blocages de l'expérience » se dressaient dans la voie du développement ultérieur de leur société³¹.

Penser les changements sociaux en termes de progrès moral présenterait ainsi non seulement le danger de l'autocongratulation (consistant à considérer son présent et sa culture comme le degré le plus élevé historiquement atteint de développement moral) mais surtout celui de nous rendre incapables d'appréhender la violence qui a été nécessaire à leur réalisation. Ce diagnostic erroné conduirait à adopter pour le présent des analyses iréniques et consensualistes, peu à même de donner lieu à des processus de transformation sociale passant par la lutte.

Si l'on adopte un tel découplage entre la critique d'une part, et d'autre part les luttes sociales et les conditions sociales sous lesquelles se déploient de telles luttes (les « forces matérielles »), cela peut conduire, non seulement à une conception pacifiée et unilatérale de la manière dont la transformation sociale doit avoir lieu dans le futur, mais également à brouiller la manière

30 Elizabeth Anderson est une philosophe américaine, professeure de philosophie et de *women's studies* à l'université du Michigan.

31 Robin Celikates, *Forms of Life, Progress, and Social Struggle On Rahel Jaeggi's Critical Theory*, in Allen, Amy. *From Alienation to Forms of Life : 1* (Penn State Series in Critical Theory) (p. 143). Nous traduisons.

dont on pense les transformations sociales qui ont eu lieu dans le passé, ainsi que les obstacles auxquels elles ont dû se confronter. L'objectif général de ce chapitre est d'affirmer que ce risque est accru si l'on pense les transformations sociales en termes de progrès et de processus d'apprentissage³².

Par son approche structurelle du changement social, Rahel Jaeggi reprendrait finalement à son compte l'erreur qui fut celle d'Habermas et d'Honneth : l'analyse critique se découplant d'une description des luttes sociales actuellement existantes et des intentions des agents, elle perdrait la capacité à comprendre le moteur réel du changement social et à en donner une description adéquate, qui fasse part à la nécessaire part de violence qui souvent l'accompagne. Robin Celikates a récemment introduit la notion d'*Emanzipationsblockaden*, un concept plus large que les *Erfabrungsblockaden*, qui comprend ceux-ci et y adjoint une prise en compte des restrictions, notamment matérielles et organisationnelles, qui s'opposent au pouvoir transformatif des luttes sociales³³ ; à côté des déficits de réflexivité, à côté de l'entêtement des dirigeants et des institutions dans leur résistance au changement, l'évaluation de ce pouvoir transformatif passe par la description précise de la nature des agents sociaux en question et des conditions matérielles dans lesquelles s'effectue la lutte. Cette caractérisation des blocages à l'émancipation témoigne bien du fait que Robin Celikates défend une conception du changement social fondée sur le modèle de l'engagement, et non sur une normativité intrinsèque aux structures que sont les formes de vie.

CONCLUSION

Les différences manifestes que Rahel Jaeggi et Robin Celikates présentent dans leur traitement du concept de reconstruction s'expliquent ainsi par l'adoption de deux manières de décrire le changement social : un

32 *Ibid.*, p. 137.

33 À côté de l'idéologie et des « articulations bloquées ou déformées », qui reprennent *grosso modo* la caractérisation des *Erfabrungsblockaden* dans *Kritik als Soziale Praxis*, Robin Celikates mentionne des « problèmes de coopération et de coordination » notamment liés au manque de ressources et des « pathologies de l'action collective » liées à leur sur-institutionnalisation ou au contraire à leur manque de structuration.

modèle de la lutte, contre un modèle du progrès moral ; une conception du changement social comme résultat de l'action volontaire d'un ensemble d'agents, contre une autre qui le reconduit à des stratégies mises en place par des formes de vie pour résoudre des problèmes ; un modèle de l'engagement contre un modèle qui explique le changement par un ensemble de modifications structurelles. Ces éléments rendent évidentes les raisons pour lesquelles Celikates continue de considérer que la clé de la critique sociale réside dans une critique non-paternaliste de l'autocompréhension des acteurs sociaux qui prenne la forme d'un dialogue. Les « blocages » qui se tiennent sur la route de l'émancipation sont à situer dans l'autocompréhension des acteurs sociaux eux-mêmes. La critique de cette autocompréhension implique le recours à un concept non déformé d'autocompréhension qui ne peut être obtenu que par reconstruction. On peut considérer que la méfiance de Celikates à l'égard des critiques « orientées vers les structures » s'étend aux thèses de Jaeggi concernant les formes de vie. Jaeggi, quant à elle, en se donnant pour objet les formes de vie comprises comme sédimentation de pratiques, peut abandonner le projet d'une reconstruction comprise dans le sens d'une quête de fondements normatifs. Elle conserve cependant le sens premier du concept, celui d'une réactualisation de théories devenues inadaptées à l'analyse du présent. Dans cette opposition entre une approche centrée sur la lutte et une autre sur la résolution de crises, entre une conception structurelle du changement social et une approche de la transformation par l'action volontaire d'agents se joue la dynamique la plus importante actuellement pour la théorie critique. Pouvons-nous suivre Celikates dans la voie de la définition d'un concept non-paternaliste de reconstruction, ou devons-nous simplement l'abandonner avec Rahel Jaeggi ? Si l'on choisit la première option, défendre aujourd'hui un concept de reconstruction tel que celui de Celikates implique deux chantiers principaux : une description plus détaillée des espaces de discussion où peut intervenir le théoricien social et de l'effet en contexte des *Emanzipationsblockaden*.

Victor FIERRY
ENS Ulm / UMR 8547 – Pays
germaniques, archives Husserl

RÉSUMÉS/ABSTRACTS

Jane CLUZEAU, « Introduction. Radicalisation et légitimité de la violence »

Ce cahier propose un regard croisé entre philosophie, sociologie et science politique sur la radicalisation, processus complexe qui pose le problème de la légitimation de la violence. Les difficultés de l'État à saisir les enjeux de ce phénomène sont analysées à travers l'analyse des politiques publiques. Le volet philosophique propose quant à lui une critique conceptuelle des questions de religion, de violence et de citoyenneté.

Mots-clés : sociologie, science politique, théorie politique, dogmatisme, action.

Jane CLUZEAU, “*Introduction. Radicalization and Legitimization of Violence*”

This issue offers a cross-section of philosophy, sociology and political science on radicalization, a complex process that raises the problem of the legitimization of violence. The difficulties for the State to understand the stakes of this phenomenon are analyzed through the analysis of public policies. The philosophical part offers a conceptual critique of issues of religion, violence and citizenship.

Keywords: sociology, political science, political theory, dogmatism, action.

Bruno DOMINGO, « La “radicalisation” et sa “prévention”. Idées, discours et transformations paradigmatiques au sein des plans d’actions français (2013-2022) »

Cet article propose une analyse diachronique visant à expliciter les transformations de sens qu’a connu la terminologie de « radicalisation » et de « prévention de la radicalisation » dans les politiques publiques françaises depuis le début des années 2000 et jusqu’en 2022.

Mots-clés : politiques publiques, radicalisation, science politique, politique française.

Bruno DOMINGO, “‘Radicalization’ and its ‘Prevention’. Ideas, Discourse and Paradigmatic Transformations within French Action Plans (2013–2022)”

This paper aims to explain the changes in meaning that have occurred in the terminology of “radicalization” and “prevention of radicalization” in French public policies since the early 2000s and until 2022.

Keywords: public policies, radicalization, political sciences, politique française.

Antony DABILA, « Politiques du trauma. La lutte contre les “blessures psychiques” comme politique publique contre la radicalité? »

Cet article propose une approche de l’étude de la radicalité politique comme pathologie individuelle. Pour cela, le prisme de l’expérience traumatique apparaît comme une des raisons, parmi un faisceau de facteurs, du passage à l’acte violent et d’adoption de croyances radicales dans le domaine politique.

Mots-clés : PTSD, trauma, radicalité, psychologie, violence.

Antony DABILA, “Trauma Policies. Fighting against ‘Psychological Wounds’ as a Public Policy against Radicality?”

This article aims to study political radicalism as an individual pathology. That is to say, the traumatic experience seems be one of the reasons, among a range of factors, for the transition to the violent acts and the adoption of radical beliefs in the political field.

Keywords: PTSD, trauma, radicality, psychology, violence.

Jane CLUZEAU, « Religions politiques et gnosticisme. Quelle opérativité pour la pensée d’Eric Voegelin? »

Poser la question d’un éventuel processus similaire entre radicalisation religieuse et politique implique de penser une porosité entre les deux sphères. Cet article analyse les limites des concepts de « religions politiques » et de « gnosticisme » forgés par Eric Voegelin pour justifier leur insuffisance dans l’étude du développement institutionnel d’une idéologie violente.

Mots-clés : Eric Voegelin, philosophie politique, ordre, révolution, idéologie.

Jane CLUZEAU, “Political Religions and Gnosticism. What Operativity for Eric Voegelin’s concepts?”

Asking the question about a possible similar process between religious radicalization and politics implies thinking of a porosity between the two spheres. This paper analyses

the limits of the concepts of “political religions” and “Gnosticism” forged by Eric Voegelin to justify their inadequacy in the study of a violent ideology and its institutionalization.

Keywords: Eric Voegelin, political philosophy, order, revolution, ideology.

Jean-Baptiste JUILLARD, « La notion de “société de vigilance” dans le discours présidentiel. Un nouveau devoir civique ? »

La notion de « société de vigilance » a été utilisée dans les discours des autorités publiques en 2019 après une attaque terroriste. Elle consiste en une injonction faite au citoyen de participer à l’effort collectif et institutionnel en matière de sécurité. Dans son principe comme dans sa réalisation, cette notion pose plusieurs problèmes que cet article entend présenter.

Mots-clés : Emmanuel Macron, discours politique, société de vigilance, devoir civique, sécurité, participation citoyenne, vigilantisme.

Jean-Baptiste JUILLARD, “*The Notion of ‘Vigilant Society’ in Presidential Speech. A New Civic Duty?*”

The notion of “vigilant society” has been used in the discourses of public authorities in 2019 after a terrorist attack. It consists of an injunction to the citizen to participate in the collective and institutional effort to improve security. In its principle as in its realization, this notion raises several problems that this article intends to present.

Keywords: Emmanuel Macron, political speech, vigilant society, civic duty, security, citizen involvement, vigilantism.

Didier OTTAVIANI, « La violence, difficultés d’une conceptualisation »

Face à la surcharge sémantique des concepts de violence et de radicalisation, cet article identifie des axes problématiques dans le souci de comprendre les difficultés de leur emploi dans les discours en raison d’une conceptualisation presque impossible.

Mots-clés : violence, radicalisation, philosophie, philosophie de la violence.

Didier OTTAVIANI, “*Conceptualizing Violence and its Challenges*”

Considering the semantic overload of the concepts of violence and radicalisation, the paper identifies problematic axes in order to understand the difficulties of their use in the discourses because of an almost impossible conceptualization.

Keywords: violence, radicalization, philosophy, philosophy of violence.

Victor FIERRY, « Reconstruction et changement social. Nouvelles approches en théorie critique »

Rahel Jaeggi et Robin Celikates ont en commun de concevoir la critique sociale comme une entreprise dialectique de conscientisation attelée à l'identification et au dépassement d'*Erfahrungsblockaden*, ou de limites touchant les capacités réflexives et critiques des acteurs sociaux. Cependant, leurs conceptions de la méthode reconstructrice diffèrent. Nous verrons que cette différence s'explique par certaines divergences dans leurs approches respectives des processus de transformation sociale.

Mots clés : Théorie critique, reconstruction, formes de vie, Robin Celikates, Rahel Jaeggi.

Victor FIERRY, "*Reconstruction and social change. New Approaches in Critical Theory*"

Rahel Jaeggi et Robin Celikates both conceive of social critique as a dialectic enterprise of consciousness-raising, that aims to identify and overcome Erfahrungsblockaden, meaning the limits affecting the reflexive and critical abilities of social agents. However, they advocate for different conceptions of the reconstructive method. We will argue that these different approaches of reconstruction can be explained by diverging views on social transformation processes.

Keywords: Critical theory, reconstruction, forms of life, Robin Celikates, Rahel Jaeggi.

« Éthique, politique, religions » est une revue biannuelle, gérée par l'Institut de recherches philosophiques de Lyon (IRPhiL, Université Lyon 3). Elle est centrée sur l'étude philosophique des sociétés contemporaines et de leur généalogie. Elle comprend des cahiers thématiques, des éditions ou traductions de textes de référence, des variétés et des recensions d'ouvrages, français ou étrangers. Les articles peuvent être publiés en français ou en anglais. Tous les textes sont soumis à une double expertise en double aveugle, réalisée par les membres des trois comités de la revue, ou, dans certains cas, par des experts extérieurs.

Les propositions d'articles sont à envoyer à

IRPhiL
18, rue Chevreul
69007 Lyon

ou par mail à lila.adrar@univ-lyon3.fr

La revue *Éthique, politique, religions* est publiée, en version papier et en version électronique, aux éditions Classiques Garnier.



CLASSIQUES
GARNIER

Bulletin d'abonnement revue 2024

Éthique, politique, religions

2 numéros par an

M., Mme :

Adresse :

Code postal :

Ville :

Pays :

Téléphone :

Fax :

Courriel :

Prix TTC abonnement France, frais de port inclus		Prix HT abonnement étranger, frais de port inclus	
Particulier	Institution	Particulier	Institution
■ 51 €	■ 51 €	■ 59 €	■ 59 €

Cet abonnement concerne les parutions papier du 1^{er} janvier 2024 au 31 décembre 2024.

Les numéros parus avant le 1^{er} janvier 2024 sont disponibles à l'unité (hors abonnement) sur notre site web.

Modalités de règlement (en euros) :

- Par carte bancaire sur notre site web : www.classiques-garnier.com
- Par virement bancaire sur le compte :
Banque : Société Générale – BIC : SOGEFRPP
IBAN : FR 76 3000 3018 7700 0208 3910 870
RIB : 30003 01877 00020839108 70
- Par chèque à l'ordre de Classiques Garnier

Classiques Garnier

6, rue de la Sorbonne – 75005 Paris – France

Téléphone : + 33 1 43 54 00 44

Courriel : revues@classiques-garnier.com

mis à jour le 26/07/2023

Abonnez-vous sur notre site web :
www.classiques-garnier.com

