

CHRISTIANE
VOLLAIRE

PROTECTION DE L'ESPACE PUBLIC : CONTRE QUI ?

IL NOUS PARAÎT Y AVOIR une actualité terrifiante de l'institution: elle tend désormais en permanence à se retourner contre elle-même. Le système éducatif travaille contre l'éducation, le système médical contre la santé, le système juridique contre le droit. Et là où, dans les années quatre-vingt encore, les revendications sociales pouvaient se présenter comme des revendications catégorielles touchant les salaires et les conditions de travail, elles se présentent désormais comme une tentative désespérée de défendre l'institution elle-même contre sa constante autodestruction. Les médecins revendiquent contre le ministère de la santé la possibilité même d'exercer la médecine; les enseignants revendiquent contre le ministère de l'éducation la possibilité même d'enseigner; les magistrats revendiquent contre le ministère de la justice la possibilité même d'exercer le droit. Et l'ensemble des modalités d'opposition au pouvoir ne sont qu'autant d'efforts pour parer à son suicide. Ce qu'il nous faut interroger, ce n'est pas seulement la pente autodestructrice des systèmes dont nous dépendons. Mais c'est cette énergie, aussi vitale que paradoxale, qui nous pousse à la remonter. Et, au mépris de bien des représentations courantes de l'émancipation, à faire actuellement de la défense de l'institué l'une des formes suprêmes de la liberté.

Christiane Vollaire

L'activité esthétique comme détermination d'espace.

Kant appelait « Esthétique transcendantale » le chapitre de la *Critique de la Raison pure* qui traitait des conditions spatio-temporelles de notre connaissance: nous ne pouvons entrer en relation avec le monde que parce que nous y sommes inscrits dans un espace-temps, qui est celui de notre existence. L'espace ne détermine donc pas seulement notre possibilité de savoir, mais notre possibilité même de vivre. En même temps, il détermine les formes de notre représentation du monde, qui passent toutes par la sensation. À la représentation de l'espace sont donc liés à la fois notre sentiment d'exister et notre possibilité d'entrer en relation avec d'autres existences.

Et l'activité esthétique elle-même détermine de nouveaux espaces: ceux qu'elle produit en intervenant dans l'environnement aussi bien que sur le corps; ceux de l'image qui trouve, par la représentation, la présence du réel immédiat; ceux du son qui déchire l'environnement auditif, le rythme, et bouleverse en cela le vécu de sa spatialité; ceux des odeurs intentionnellement produites, qui ouvrent l'espace de l'imaginaire; ceux des saveurs qui sollicitent la puissance de la mémoire; ceux de la sensation tactile qui renvoie vers l'espace intérieur de la proprioception.

Notre vécu sensitif immédiat comme notre vécu esthétique sont ainsi incessamment spatialisés. Et cet enjeu de la spatialité est aussi un enjeu politique: celui-là même qu'Hannah Arendt définissait dans le rapport privé-public, en montrant que l'émergence même d'un espace public est conditionnée par la pluralité des sujets.

De tous ces régimes de spatialisation, aucun n'est, pour les hommes, naturel. Si ce n'est celui qui nous fait émerger dans un monde au sortir de la matrice. En passant de l'élément aquatique à l'élément aérien, nous pénétrons dans un espace intégralement culturalisé. Entièrement produit, construit et délibérément organisé. Et, plus précisément, politiquement organisé par son système institutionnel.

Protection de l'espace public : contre qui ?

Notre spatialisation va donc nécessairement se vivre sur la modalité du territoire, comme espace d'appropriation dans lequel notre corps a la liberté de se mouvoir, mais dont d'autres corps ont aussi la jouissance. Cet espace d'appropriation n'a rien de spontané : c'est l'espace juridique au sein duquel nous avons l'autorisation de circuler. Et cette autorisation n'a rien d'originel, elle procède d'une autorité liée aux systèmes de pouvoir auxquels notre existence terrestre est assujettie, puisque nos possibilités d'être sujets et de nous singulariser passent nécessairement par les régimes d'appartenance qui définissent notre identité, et donc par les processus d'assujettissement qui la construisent.

Pour qu'un territoire soit vécu sur le mode affectif de l'appartenance, il faudra que ces processus d'assujettissement aient rencontré à la fois le vécu sensitif d'une esthétisation qui renvoie aux émotions d'un environnement visuel, sonore, tactile, gustatif et olfactif, et que cette esthétisation puisse faire l'objet d'un partage, d'une communauté vécue sur le mode socialisant de l'affect.

Vécu émotionnel et partage administratif.

Il y a donc un drôle de lien entre ce qui relève du vécu émotionnel et ce qui relève du partage administratif, et ce lien est évidemment tout sauf naturel. La chose la plus normale et la plus immédiate qui soit est en revanche l'effet de tout acte de violence comme acte de rupture de ce lien. Le vécu traumatique n'est pas simplement un vécu affectif. C'est aussi un vécu qui rompt le contrat implicite entre un territoire d'appartenance et un sujet. Et même le régime le plus autoritaire ne peut pas légitimer l'obligation de présence d'un sujet sur un territoire dont les autorités le mettent délibérément en danger. Dans le *Léviathan* de Hobbes, l'État tout-puissant ne tire sa puissance que de ce qu'il est protecteur. Et il ne peut assigner les sujets à résidence que dans la mesure où il leur garantit sa protection. C'est sur ce principe basique de légitimité que se fonde la constitution des États-nations en Europe.

Christiane Vollaire

Et c'est à ce moment précis que la règle construit son exception, dans l'émergence concomitante de l'histoire coloniale.

Dans le temps même où les frontières s'érigent en Europe pour délimiter et fixer les territoires d'appropriation, les puissances politiques se diffusent sur des territoires extra-européens non stabilisés dans leur délimitation territoriale, non déterminés par des souverainetés locales, ou dont les souverainetés n'ont pas la technologie militaire et la puissance commune suffisante pour résister à l'invasion.

C'est dans ce double mouvement de fondation du droit dans les territoires occidentaux et de légitimation de la violence sur les territoires extra-occidentaux, que se fonde l'apartheid planétaire qui prend actuellement le nom de « globalisation ». De cet apartheid, nous, qui sommes ici, sommes les bénéficiaires, ou les descendants de ses bénéficiaires. Nous n'avons donc apparemment aucune raison de nous en inquiéter, si ce n'est un vague scrupule moral, qui pourrait nous pousser à voir une contradiction entre les déclarations d'égalité dans lesquelles nous avons été éduqués, et les gouffres abyssaux que nous pouvons constater entre les différents régimes de ce qu'on appelle « condition humaine ».

Discours d'égalité et production de ségrégation.

Mais le moment de la décolonisation a produit lui-même un double processus pervers. D'une part un transfert de la violence du pouvoir colonial à une classe politico-militaire, et un système de corruption qui à la fois bloque l'émergence de contre-pouvoirs et maintient dans la dépendance économique. La figure en est le processus de délocalisation du travail, qui est la forme contemporaine et euphémisée de l'esclavage. Mais, d'autre part, dans le temps même de ce maintien d'une « brutalisation » du politique, la diffusion médiatique du « modèle occidental » constitue l'autre forme, idéologique, de l'invasion. On offre à des sujets l'imaginaire esthétique de l'Eldorado, et on les soumet quotidiennement à la violence des processus de survie, ou des puissances de mort. Ainsi, tandis que les sujets occidentaux sont soumis à l'injonction paradoxale d'un dis-

Protection de l'espace public : contre qui ?

cours d'égalité qui coexiste avec la production incessante de la ségrégation, les sujets non occidentaux sont soumis à l'injonction inversée d'une propagande publicitaire qui leur fournit le modèle de ce qu'on leur interdit de devenir.

Le régime binaire qui oppose ainsi « Orient » et « Occident » (ou Nord et Sud selon les localisations géographiques qu'on leur attribue) spatialise une forme de représentation qui se cristallise dans ce que Todorov appelle « la peur des barbares ». Et il montre le caractère archaïque de cette peur, qui renvoie au fantasme du « choc des civilisations ». Il situe ainsi paradoxalement la « peur » du côté des dominants.

C'est cette peur, produite et construite à partir de l'idée de barbarie, qu'il faut interroger ici, dans la mesure où elle constitue une véritable cheville ouvrière des politiques migratoires. Un pur fantasme qui prétend rationaliser la décision politique et qui produit l'inverse même de ce qu'elle prétend garantir.

Vouloir rationaliser les processus migratoires devrait en effet d'abord revenir à en analyser l'origine. Or les politiques mises en place aussi bien aux USA qu'en Europe font précisément l'économie de cette analyse. Que le meilleur moyen d'éviter la fuite des populations soit de leur garantir la possibilité de vivre sur leur propre territoire, ou du moins d'en favoriser la possibilité, ne semble effleurer ni les organisations internationales, ni les puissances économique-politiques, qui continuent à admettre ou à produire le pillage des ressources et la corruption des élites, dans le temps même où elles interviennent policièrement sur la migration des populations.

Danger fictif et danger réel.

Vouloir rationaliser les processus migratoires devrait aussi revenir à analyser les conséquences de la contrainte policière à la clandestinité : des sujets voués à se cacher sont nécessairement voués à recourir à des pouvoirs occultes et parallèles, et ils sont de ce fait livrés à eux. Dans *Gomorra*, Roberto Saviano montre avec une imparable rigueur comment les pouvoirs mafieux se nourrissent de la clandestinité. Et l'association « La Strada » met en évidence la relation entre migration clandest-

Christiane Vollaire

tine, prostitution et trafics d'organes. Tout sujet privé de la protection des lois est nécessairement offert et délibérément exposé à la violence des mafias. Les lois qui bloquent massivement les migrations provoquent donc l'expansion quasi mécanique des systèmes maffieux, qu'elles contribuent à nourrir.

En prétendant donc parer à un danger fictif, c'est un danger réel que l'on provoque. Danger qui ne menace pas seulement les clandestins, mais le corps social tout entier. Partout où le phénomène des migrations est refoulé, le processus même de son refoulement produit un effet dans le réel et dans le symbolique. Dans le réel, c'est un effet immédiatement meurtrier : des milliers de gens meurent tous les jours non pas des effets de la violence des pays qu'ils ont fuis, mais des effets de la violence des pays qui leur refusent l'accueil. Dans le symbolique, c'est un effet destructeur. Ce n'est pas seulement l'idée d'humanité qui est ici clivée, mais c'est la possibilité même pour des sujets citoyens de se reconnaître une appartenance à des pays qui refusent l'accueil et condamnent délibérément à l'indignité.

La question qui apparaît ainsi de plus en plus prégnante est la suivante : si l'espace d'appartenance est un espace toujours précaire et menacé, alors, contre qui doit-il être défendu ? À cette question, il est impossible de répondre en considérant comme dangereux les sujets manifestement les plus démunis. Une réponse pourrait être : contre les représentants institutionnels qui prétendent le défendre. Ainsi le phénomène migratoire nous affronte-t-il à cette question : nous sentons-nous plus proches des responsables politiques qui décident des politiques violentes à l'égard des étrangers, ou des étrangers qui les subissent ? De qui sommes-nous les étrangers ? Et qui nous est le plus hostile ?

L'usage du « nous » — Rousseau et le paradoxe des Lumières.

Mais cette question oblige aussi à interroger l'usage du « nous ». À la question « Qui est nous ? », la philosophie des Lumières donnait une réponse paradoxale, en produisant la reconnaissance d'une humanité en même temps qu'elle donnait naissance à l'idée de citoyenneté. Rousseau est au cœur même

Protection de l'espace public : contre qui ?

de cette ambivalence, lorsqu'il écrit successivement le *Discours sur l'origine de l'inégalité* et le *Contrat social*.

Dans le premier, il dénonce le fait originel de l'appropriation du territoire : « Le premier qui, ayant enclos un terrain, s'avisa de dire " Ceci est à moi ", et trouva des gens assez simples pour le croire, fut le vrai fondateur de la société civile. Que de crimes, de guerres, d'horreurs, que de misères et de meurtres, n'eût point épargnés au genre humain celui qui, arrachant les pieux ou comblant le fossé, eût crié à ses semblables : " Gardez-vous d'écouter cet imposteur ; vous êtes perdus, si vous oubliez que les fruits sont à tous, et que la terre n'est à personne " ».

Le nous, le vous, les semblables, s'y appliquent à un universel humain, à une humanité considérée en tant qu'espèce, indépendamment de toute appartenance. Et l'appropriation du territoire est précisément ce qui tue l'espèce en tant qu'unité, ce qui l'empêche de se représenter à elle-même sous la forme de l'égalité, et induit de ce fait nécessairement la guerre comme figure institutionnelle du meurtre. L'institution advient pour avaliser les formes de la ségrégation, pour donner un poids légal à la forme originelle de l'inégalité, à cette forme fondamentale de la dépossession que représente la propriété. Et c'est pourquoi le *Discours sur l'origine de l'inégalité* dénonce l'état de civilisation comme fondamentalement meurtrier, dans le sens même de ce que le droit contemporain définira comme « crime contre l'humanité ». Les représentants institutionnels sont ceux qui perpètrent ce crime contre l'humanité en légitimant la dépossession par l'institution même du droit de propriété. Et cette institution même est ségrégative. La figure du hors-la-loi apparaît ainsi non comme la figure hostile du brigand, mais comme la figure sacrificielle du dépossédé : celui que la loi ne protège pas, et par rapport auquel la légalité ne fait qu'instituer la déshumanisation. Potentiellement, la loi devient donc un danger pour ceux-là mêmes qu'elle prétend protéger, parce qu'elle s'instaure comme un danger pour l'idée même d'humanité.

Christiane Vollaire

Dans le *Contrat social* au contraire, la légitimation du droit de propriété passe par sa dimension égalitaire: « Ce qu'il y a de singulier dans cette aliénation, c'est que, loin qu'en acceptant les biens de particuliers la communauté les en dépouille, elle ne fait que leur en assurer la légitime possession, changer l'usurpation en un véritable droit et la jouissance en propriété [...]. Au lieu de détruire l'égalité naturelle, le pacte fondamental substitue au contraire une égalité morale et légitime à ce que la nature avait pu mettre d'inégalité physique entre les hommes, et, pouvant être inégaux en force ou en génie, ils deviennent tous égaux par convention et de droit ».

Mais cette égalité ne vaut que dans un état civil donné, dont le territoire a déjà été formellement délimité par des frontières. Et c'est seulement l'universalisation du phénomène de la délimitation, au sein de chaque espace territorial, qui peut garantir l'égalité que la nature interdit. On est donc sans cesse reconduit à cette impasse, qui ne permet de définir l'égalité qu'à partir de la citoyenneté, et donc l'universel qu'à partir du particulier. La loi ne protège que dans la mesure où elle exclut, et réclamer sa protection revient à renforcer son principe de ségrégation. Lorsque Rousseau écrit « Ils deviennent tous égaux », ce « tous » ne désigne pas l'humanité, mais seulement la partie de l'humanité qui s'inscrit dans les limites territoriales de la citoyenneté, dans l'espace public qui abrite le champ du politique et garantit les formes d'une vie sociale. Et cette spatialisation délimite aussi les frontières d'une langue commune pour dire le droit.

Principe d'hostilité et espace de liquidation.

La fiction des Lumières est de supposer que la propriété puisse être un droit commun, dans le temps même où elle se définit comme un principe d'hostilité. La pensée marxiste saura lui répondre que ce qui définit le droit n'est pas d'ordre moral mais d'ordre économique, et que l'appropriation physique du territoire ne devient efficace que dans la mesure où elle est corrélative de la construction d'un système de production permettant l'accumulation, et, par là même, la transcription de la propriété

Protection de l'espace public : contre qui ?

dans les termes spéculatifs, c'est-à-dire à la fois symboliques et redoutablement réels, du marché financier.

L'espace physique du territoire est intégralement subverti et transgressé par l'espace virtuel de l'économie de marché, qui transgresse les frontières en termes de globalisation dans le temps même où elle les maintient en termes de circulation des personnes. Le sujet s'identifie dans son passeport dans le temps même où la marchandise se désidentifie sous la forme de ce que Zygmunt Bauman appelle sa « liquidation ». Le monde liquide est un monde de circulation intensive des choses, qui, pour favoriser la liberté de cette circulation, fait délibérément obstacle à celle des personnes, et assigne à résidence une part de l'humanité pour répondre aux besoins de l'autre part. Mais ce principe de ségrégation se reproduit lui-même au sein de la première part, et ne cesse de menacer au final l'humanité tout entière.

Dans les pays dits « émergents », que Todorov désigne comme ceux de « l'appétit », la ségrégation de l'espace se traduit en termes de répartition entre *favelas* et zones fermées, ghettos de la misère et ghettos du luxe. Dans les pays industrialisés, la répartition du territoire entre centre et périphérie produit les banlieues ou, par antiphrase, les « cités », comme espace de discrimination.

« Le désert croît », écrivait déjà Hannah Arendt. Et c'est cette croissance d'un désert de l'humanité qui apparaît comme une menace, parce qu'elle retourne l'idée même d'une fictive « peur des barbares » en celle d'une réelle peur des producteurs de barbarie. Todorov écrit : « La peur des barbares est ce qui risque de nous rendre barbares ». Mais, là encore, c'est le « nous » qu'il faut interroger. Ce n'est pas « nous » qui devenons barbares, mais cette usurpation du « nous » que constitue un système de pouvoir qui prend les apparences du jeu démocratique pour légitimer des rapports effectifs d'inégalité et de ségrégation. L'oxymore que constitue le terme de « démocratie libérale » produit de lui-même ce double langage, qui fait de l'institution le lieu d'une insidieuse usurpation en retournant l'humanité contre elle-même au nom même de la liberté.

Christiane Vollaire

Où passe donc le clivage qui définit le rapport d'hostilité ? Et de quoi des sujets protégés par leur propre citoyenneté ont-ils de bonnes raisons d'avoir peur ? De ce que, si le statut de « sans-papiers » définit celui qui est livré, sur des territoires prétendument libres, à la violence des polices et des mafias, il s'en faut donc, au sens propre du terme, de l'épaisseur d'une feuille de papier, que ceci devienne le sort même des citoyens prétendument protégés. Cela même définit, à l'encontre de tous les épouvantails du « terrorisme » ou de la barbarie, le véritable sentiment de terreur. Et nous fait voir, dans toutes les formes actuelles de la précarisation du travail et des statuts sociaux, le profond régime de duplicité qui est inscrit au sein même des espaces démocratiques. C'est cette duplicité qui désigne l'ennemi, et nous dit contre qui l'espace public, dans ses formes aussi bien esthétiques qu'urbanistiques ou économiques, doit être protégé.