

L'ÉTAT OU LE NON-MONOPOLE DE LA DÉFENSE LÉGITIME

HOBBS OU LOCKE, DEUX PHILOSOPHIES DE LA DÉFENSE DE SOI

C'est dans les philosophies du contrat social que l'on trouve les premières conceptualisations de l'autodéfense moderne. La défense de soi par soi est ainsi communément référée à la liberté et au droit naturels de *se préserver*. L'autodéfense est au centre de l'anthropologie philosophique de Thomas Hobbes. Si son objectif premier est d'éradiquer la violence par la *force* du droit souverain, la philosophie de Hobbes n'en finit pas de comprendre cette violence en l'homme sous sa forme positive, comme une nécessité qu'aucun artifice juridique ne saurait totalement neutraliser.

Dans le *Léviathan*, la liberté que chacun a d'employer tous les moyens pour assurer sa préservation relève d'un « droit de nature ». Réciproquement, selon une « loi de nature », la préservation de soi est une obligation à laquelle nul ne peut se soustraire : « Il est interdit aux gens de faire ce qui mène à la destruction de leur vie ou leur enlève le moyen de la préserver, et d'omettre ce par quoi ils pensent qu'ils peuvent être le mieux préservés¹. » De cette liberté et de cet impératif à la préservation découle à l'état de nature une condition d'absolue égalité entre les hommes. Cette égalité est tout entière l'effet du caractère relatif et commensurable des ressources de chacun (la force, la ruse, l'intelligence, la coalition...), déployées pour *défendre sa vie*. « De cette égalité des aptitudes [*equality of ability*] découle une égalité dans l'espoir d'atteindre nos fins². » Ce mouvement généralisé de défense de sa vie, de défense de son corps par le moyen de son corps, loin d'assurer

grandi ensemble. Or, pour Barde, cette justice fut pire que tous les crimes car elle a annihilé tout principe de justice et a permis que se développe une véritable « armée du crime⁴⁵ », avec ses généraux, ses officiers, ses soldats, tous tendus vers un seul but : le vol. « Bœufs, chevaux, cochons, tout fondait, fondait en quelques mois, comme la neige ; une razzia d'Arabes n'aurait pas été plus âpre au vol, plus ardente au pillage. Les pirates de prairie étaient en effet des ennemis que la faiblesse ou la complicité des jurés laissaient camper dans une société qui aurait dû les broyer elle-même⁴⁶. »

Outre le familialisme de cette « proto »-justice coloniale américaine, l'auteur identifie deux raisons de ce fatal exercice de la clémence : un « droit presque illimité de récusation », qui permettait à n'importe quel avocat de révoquer tous les jurés afin de faire siéger à leur place des ignares, des complices ou des corrompus, et un principe d'« unanimité dans le verdict » qui impliquait quasi automatiquement l'acquittement tant il était difficile de mettre d'accord tous les jurés. C'est dans ce contexte que commence l'histoire des comités de vigilance en Louisiane : « C'était le jour cent fois prédit, non des vengeance – car un tribunal ne mériterait plus ce nom s'il employait cette arme, – mais des expiations. C'était un compte qu'on allait demander aux classes dangereuses : le livre de leur passé qu'on allait feuilleter page à page ; leurs actions impunies qu'on allait peser dans une balance terrible et impartiale comme celle de la vraie justice ; mais cette fois on avait la certitude que cette balance serait tenue d'une main ferme et sûre ; que les bras vaillants qui se présentaient seraient à la hauteur de toutes les difficultés de l'œuvre⁴⁷. » Les *vigilants* « allaient combattre pour l'épuration du pays⁴⁸ ». Projetant sur l'imaginaire populaire ses propres fantasmes, Barde décrit les justiciers des comités de vigilance, beaux, armés et sans pitié, menés par un chef « à faire raffoler d'amour les jeunes filles⁴⁹ ».

Comment de « simples paysans » peuvent-ils devenir des juges héroïques ? interroge Barde. Est-il bien légal que des comités de vigilance, fussent-ils composés d'« honnêtes citoyens », se substituent à la justice ? Pour Barde, la justice civile n'existe plus et c'est donc sur ses cendres que les comités existent. Les « justiciers » ne

sont pas des juges : le vigilantisme instaure plutôt une modalité expéditive de judiciarisation du conflit. Celle-ci est fondée sur le rejet de tout principe d'équité, de contradiction et donc de présomption d'innocence : au nom de la défense d'une minorité, les procès sont à charge et il n'y a que des coupables en attente d'être punis. Dans le vigilantisme, il n'y a donc pas de juges à proprement parler, de code de procédure, ni même de codification complexe des crimes, délits et méfaits. En cas de délit, le justiciable est « coupable » et, par avance, condamné. Il n'y a que trois niveaux de peine : l'obligation de réparer dans un délai prescrit (en général, de vingt-quatre heures à huit jours), le bannissement et le fouet si le délai est dépassé, la pendaison en cas de récidive. En cas de crime, les comités ne prévoient qu'une seule défense : la corde⁵⁰. La plupart des comités de vigilance à la fin du XIX^e siècle utiliseront le fouet, le bannissement et la pendaison et chasseront sur le territoire de leurs États tous les hommes considérés comme indésirables et constituant une menace pour la société coloniale blanche. Dans un contexte où les prémisses de la guerre de Sécession se font de plus en plus ressentir, les organisations de *vigilants* se multiplient dans les États du Sud pour instaurer l'ordre racial, et s'apparentent désormais à la branche armée de l'idéologie de la « suprématie blanche » : il faut purger la société⁵¹.

Enfin, ce que le vigilantisme honnit absolument, ce sont les avocats (« les avocats n'entreront pas ici⁵² »)⁵³. Le vigilantisme impose donc une seule et unique défense – celle des membres de la communauté, du peuple, de la société, *contre leurs ennemis* – lesquels sont absolument laissés sans défense. Les comités de vigilance sont ainsi l'expression la plus pure de la traduction de l'autodéfense en légitime défense – au sens où se défendre contre le crime est *a priori* légitime, et que ce principe légitime à son tour par avance toutes les violences. L'histoire du vigilantisme est communément analysée comme une réponse aux périodes de chaos⁵⁴ au cours desquelles l'ordre ancien est suspendu, défait, renversé et où l'ordre nouveau n'est pas encore institué. Or, le vigilantisme est né au moment où une certaine conception de la justice (celle des justiciables, des juges et des avocats) a été battue en brèche,

pour finalement devenir inopérante. En ce sens, les « justiciers » ne sont effectivement pas des juges : ils se sont considérés comme leurs ennemis. Ils n'ont pas agi à leur place – lorsque celle-ci était vacante –, ni en leur nom. Les justiciers ont plutôt œuvré à la disparition des juges en se considérant à la fois policiers, soldats, greffiers, huissiers, geôliers et bourreaux. C'est pourquoi, comme Alexandre Barde l'a écrit lui-même pour s'en réjouir, le vigilantisme ne relève plus de la justice mais de la guerre⁵⁵, voire de la *chasse* : une chasse aux bandits⁵⁶, aux pauvres, aux nuisibles qu'« il faut exterminer⁵⁷ ».

Dans cette perspective, il faut prendre acte que l'histoire du vigilantisme marque une rupture radicale avec une conception classique de la justice et plus précisément avec l'histoire philosophique de l'État et de sa constitution dans et par l'imposition d'un appareil judiciaire centralisé, légitimé par un régime de droit dont une autorité tierce garantit le respect. La raison en est que les *vigilants* donnent une version historique dissonante par rapport à la figure du héros, telle qu'elle a communément été problématisée par la philosophie politique. Classiquement, le « droit héroïque », ou droit de la force, ne prévaut que dans les périodes *ante-juridiques*, avant que ne s'impose l'État, lorsque « les lois humaines n'existent pas encore », écrit Vico qui le théorise dans *La Science Nouvelle*⁵⁸. Repris par Hegel, le *droit des héros* caractérise la violence préétatique qui est en même temps « violence instauratrice » d'un État de droit se substituant à l'« arbitraire de la force »⁵⁹. Le héros met fin à ce qui a été théorisé par les philosophes du contrat comme l'« état de nature⁶⁰ ». Aussi, « lorsque l'État fait son entrée, les justiciers doivent quitter la scène⁶¹ », sous peine d'anachronisme. Avec le vigilantisme, pourtant, l'actualité de la figure du justicier engage à penser un autre mouvement : ici le droit des héros semble s'être imposé en opposition avec un système juridique étatique en cours de constitution pour finir par s'institutionnaliser en lieu et place de ce système. L'effet d'un après-coup, d'un droit héroïque qui vient après l'État – même s'il s'agissait encore d'une forme embryonnaire –, qui le conteste et le renverse au profit de l'imposition d'une autre rationalité juridique et judiciaire, déplace

ainsi la problématique classique. Communément ramené à l'état de nature, le vigilantisme comme expression paradigmatique de l'autojustice semble donc réimposer quelque chose de l'ordre de la nature face à l'État. Or, à travers cette idée d'un retour à la nature, il se peut que nous assistions en réalité à la fondation inédite d'un État à proprement parler racial, à une forme de rationalisation de la race comme fondatrice du droit. Aussi, on comprend pourquoi, dans l'histoire états-unienne, les *vigilants* ne sont jamais sortis de la scène politique. Ni incarnation du cycle indéfini d'une vendetta ou d'une vengeance privée en l'absence d'une justice publique ni symptômes d'une situation révolutionnaire à même de renverser un ordre ancien, les justiciers constituent la figure paradigmatique du Grand Homme de l'État racial. Les *vigilants* actualisent ainsi ce génie morbide de la race – génie qui est celui d'hommes qui sont en même temps « naïfs » et « simples »⁶². Ainsi, les justiciers de la première heure, en institutionnalisant ce qui correspond au caractère historique d'un peuple colonisateur, ont concrètement réalisé la suprématie blanche. Hegel, dans la *Philosophie du droit*, rappelle que les grands hommes ont une fin malheureuse – tués, jugés, déportés⁶³ ; mais aux premiers *vigilants* se sont substituées, dans l'histoire moderne et contemporaine états-unienne, de nouvelles générations de *vigilants* et une forme de célébration et de consécration du vigilantisme. Le vigilantisme est devenu un modèle de citoyenneté – tout bon citoyen américain est un citoyen vigilant. Le justicier est le grand défenseur de la nation américaine, le héros toujours prêt à la défendre : la culture du vigilantisme alimente ainsi la trame narrative de la race blanche et l'actualise constamment.

Le texte de Barde condense très tôt les éléments fondamentaux qui alimenteront pour des décennies la philosophie du justicier, comme ses représentations culturelles les plus contemporaines et populaires. À l'opposé des représentations allégoriques classiques de la justice, représentée comme une femme aux yeux bandés, garante du principe d'impartialité, le justicier a le visage masqué : c'est un homme à la fois exceptionnel et incarné, réel et désirable, partial et impitoyable. La figure allégorique de la justice se place au-dessus et entre les justifiables : elle prétend trancher et juger

à l'aveugle, de façon équitable – en considérant les actes, et sans prendre en compte la personnalité des justiciables. Au contraire, la figure du vigilant, du justicier masqué, évolue au cœur même d'une société qu'il entend défendre en mettant à nu les criminels : il est l'incarnation d'une volonté punitive, d'une justice raciale qui exécute ceux qui sont considérés comme les ennemis « naturels » de la propriété privée, de la famille et de la société blanche. Et, alors que la justice « classique » se rend en public et au grand jour, le *vigilant* agit de nuit et au nom de Dieu, de la défense des honnêtes gens ou de l'honneur des femmes de sa race. Le masque du justicier est ce qui voile son origine, sa véritable identité – celle d'un citoyen *lambda*, représenté comme travailleur, paysan paisible, bon chrétien et bon père de famille... Mais il souligne aussi son regard, ses yeux, qui sont les seuls traits reconnaissables de la rationalité au nom de laquelle il agit. La nuit accentue l'idée d'une *vision* omnipotente – malgré l'obscurité –, capable de percer à jour la véritable nature de ceux qu'il faut bannir ou punir. À la justice aveugle, on oppose donc l'image d'un personnage à la *super-vision* – dont on romance les actions en effaçant la violence meurtrière, rendant le héros capable de *démasquer* et de traquer les « bandits », les « voleurs », les « assassins », les « violeurs » et les « criminels » ; alors qu'il est l'allégorie d'un État qui persécute ceux qui ne sont pas *innocents*, c'est-à-dire ceux qui ne sont pas *blancs*.

JUSTICE BLANCHE

DU LYNCHAGE À LA LÉGITIME DÉFENSE :

« UN MENSONGE COUSU DE FIL BLANC »

Si les groupes de *vigilants* apparaissent à la frontière de l'Ouest américain, ils sont rapidement liés aux pratiques de lynchage. L'expression renvoie elle-même à l'histoire d'un groupe de *vigilants* créé par Charles Lynch, pendant la période de la Révolution américaine (1765-1783). Les législateurs de l'État de Virginie avaient donné un blanc-seing à Charles Lynch et à ses hommes pour éradiquer voleurs de chevaux et autres bandits : une loi les autorise alors à *ne pas respecter les lois*, considérant que certains actes sont « justifiables en raison de l'imminence d'un danger ». Bientôt, dans les États du Sud¹, la « loi Lynch » sera utilisée pour persécuter les vagabonds, les étrangers, les dissidents blancs comme les esclaves et rebelles noirs².

À la fin du XIX^e siècle, si les pratiques de lynchage appartiennent toujours à l'histoire du vigilantisme, une distinction s'opère entre les exactions « spontanées », perpétrées par des foules, et les lynchages commis par des groupes organisés (comme dans le cas paradigmatique du Ku Klux Klan). Or, même dans le cas des crimes commis par des foules, il est nécessaire d'interroger l'idée d'actes de violence « spontanés » et « délirants », rapportés à une « masse » mue par une vengeance fusionnelle, irrationnelle. Nombre de travaux ont documenté qui se cachait derrière ce terme flou de « foule » et ont montré que les lynchages survenus entre 1880 et jusqu'après la Seconde Guerre mondiale constituaient des scènes de la vie quotidienne et témoignaient de comportements

la sécurité, ne fait cependant que renforcer une égalité qui semble se réduire au fait d'être égaux face au danger de mort. La défense de soi-même se traduit ainsi concrètement par la capacité effective de nuire à autrui.

Cette tendance généralisée à préserver sa vie s'exprime par une infinité de pratiques de défense de soi : d'une même nature surgit alors un art aux multiples expressions. Ces pratiques sont toutes légitimes, dans la mesure où elles sont le fait d'un état de nécessité. La question de la légitimité ou de l'illégitimité du recours à la violence défensive est donc évacuée par Hobbes³. Toutefois, de la défense de chacun.e contre tous, il résulte un état d'insécurité permanent, proprement *invivable*. Cet *état de guerre* défini au chapitre XIII du *Léviathan* ne se réfère pas exclusivement à un « combat effectif⁴ », mais encore à une disposition connue au combat qui décrit ce temps où « les hommes vivent sans autre sécurité que celle dont les munissent leur propre force ou leur propre ingéniosité⁵ ».

Ce que je nommerais donc cette *disposition rusée au combat*, qui ne présume pas de l'issue des affrontements, peut être pensé comme un mouvement polarisé vers « soi », en tant que ce « soi » ne préexiste pas à ce mouvement mais apparaît, au contraire, comme l'effet continué de ce mouvement défensif. Ce même mouvement oriente toutes les pratiques de soi – corporelles, intellectuelles, imaginatives, émotionnelles, linguistiques... – vers la défense contre autrui. C'est ainsi que cette disposition au combat peut être à la fois pensée comme créatrice du sujet, un sujet *élané*, et comme un épuisement de cet élan, en permanence contraint à l'effort défensif.

L'anthropologie politique de Hobbes est loin de faire de la violence défensive une tendance « aveugle » (que l'on pourrait qualifier de façon anachronique de tendance instinctive). La condition des hommes à l'état de nature est bien plutôt inextricablement liée à un *exercice raisonné de la défense de soi*, laquelle peut tout aussi bien s'exprimer dans la recherche de la paix – définie par Hobbes comme un effort relevant du « devoir » – que dans la quête d'un arsenal infini – « par tous les moyens, nous pouvons nous

défendre⁶ ». En d'autres termes, le droit de nature qui transforme l'effort constant et raisonné de conserver ma vie en liberté de faire tout ce que je veux et peux est à tout à la fois impossible et imprescriptible : impossible de l'exercer sans entrave *ou* de m'en dessaisir sans me transformer par là même en « proie », c'est-à-dire sans nier ce qui constitue ma nature même, mon humanité⁷.

À partir de cette contradiction, Hobbes élabore les conditions de possibilité du contrat : seul le fait que tou.te.s renoncent à leur propre droit de nature (et, partant, à leur liberté d'user de tout ce qui paraît adéquat pour se défendre) au profit d'une autorité unique peut garantir efficacement et effectivement la vie de chacun.e. En dépit de cette délégation de pouvoir au Léviathan, le mouvement polarisé de défense de soi-même ne s'éteint pas : « On tient lié, et on environne d'archers, ceux qu'on mène au dernier supplice, ou à qui l'on inflige quelque moindre peine. Ce qui montre que les juges n'estiment pas qu'aucun pacte oblige assez étroitement les criminels de ne pas résister à leur punition⁸. » Ce que Hobbes nomme, dans *Le Citoyen*, le « droit de résister », ne peut pas être considéré comme un privilège : c'est un droit tiré d'une *disposition* irrépressible et irrépréhensible, d'un élan que l'on ne saurait empêcher. Dans le même traité, outre l'exemple célèbre du prisonnier résistant à ses geôliers, Hobbes traite de la question de l'esclavage. Reprenant un raisonnement classique, il mentionne un droit d'esclavage lié au droit de la guerre : en échange de la vie sauve, les prisonniers de guerre peuvent consentir par convention à servir leurs vainqueurs. Mais Hobbes fait alors une précision importante : « Les esclaves qui souffrent cette dure servitude qui les prive de toute liberté et qu'on tient enfermés dans les prisons, ou liés de chaînes, ou qui travaillent en des lieux publics par forme de supplice, ne sont pas ceux que je comprends en ma définition présente⁹. » Ceux-là ne se soumettent pas par convention mais par force – « c'est pourquoi, poursuit le philosophe, ils ne font rien contre les lois de nature, s'ils s'enfuient, ou s'ils égorgent leur maître¹⁰ ». Prenons bonne note de ce blanc-seing. Chose rare à cette période, l'esclavage n'est pas ici exclusivement appréhendé à partir de la question de la « guerre juste » et du sort des vaincus,

mais aussi en référence à l'« institution embarrassante¹¹ » que constitue l'esclavage transatlantique et dont Hobbes est le contemporain. Ici, loin de légitimer un « droit de résistance » à proprement parler, il prend acte de l'invincibilité ou, plutôt, de l'*incivilité* d'une disposition à l'autodéfense. Ainsi, il n'est pas question de philosopher sur la légitimité ou l'illégitimité du système esclavagiste mais bien de constater l'inéluctabilité de la violence des pratiques de résistance et de libération des esclaves.

L'anthropologie matérialiste de Hobbes ne réduit pas le droit de nature à la préservation de soi à un droit sur soi-même originaire dont jouiraient certains hommes plutôt que d'autres mais le définit plutôt comme une disposition qui s'exerce également en chacun. Aux XVII^e et XVIII^e siècles, les discours sur l'état de nature fonctionnent souvent comme une critique des mauvaises institutions, et Hobbes ne déroge pas à la règle. Toutefois, selon lui les mauvaises institutions ne sont pas celles qui « dénaturent » l'homme, mais bien celles qui, au contraire, entretiennent un « résidu » de nature. En d'autres termes, c'est précisément parce que les institutions politiques n'ont pas opéré de rupture franche et définitive avec l'état de nature (mais est-ce seulement possible ?) qu'elles sont défailtantes, génératrices de désordres civils et que la violence s'y perpétue. À ce point de sa démonstration, on comprend pour quelles raisons Hobbes interpelle son lectorat qu'il soupçonne d'être sceptique quant à la description d'un état de nature si tragique. Toute personne incrédule peut ainsi faire « un retour sur [elle]-même, alors que partant en voyage, [elle] s'arme et cherche à être bien accompagné[e], qu'allant se coucher, [elle] verrouille ses portes ; que, dans sa maison même, [elle] ferme ses coffres à clef ; et tout cela sachant qu'il existe des lois, et des fonctionnaires publics armés, pour venger tous les torts qui peuvent lui être faits¹² ».

La critique de la société anglaise, et de ses institutions, opérée par Hobbes passe par la description de cet omniprésent *souci défensif*. Il s'agit donc de cibler les dysfonctionnements de l'autorité politique à partir de ces effets, ou plutôt de ces non-effets, sur les antagonismes sociaux. Les habitudes de prudence, de méfiance

et d'ingéniosité belliqueuses, la fatigue du corps, de la raison calculatrice, en permanence sur le qui-vive, sont ainsi les symptômes d'une subjectivation – d'un devenir soi « paranoïaque » – non encore « subjuguée » par un État réellement à même d'exercer (par la force) et d'exprimer (en suscitant la peur) la puissance coercitive nécessaire à la sécurité civile. Or, si tous les efforts de la philosophie de Hobbes se concentrent sur la conceptualisation d'une puissance souveraine légitime (instituée par contrat) et absolue, seule à même de pacifier la violence intrinsèque aux rapports interindividuels, cette violence n'est pourtant jamais totalement éradiquée de la vie civile. L'état de sûreté civile a pour condition le *consentement* et la *sujétion* des volontés de tou.te.s, mais la violence n'est jamais totalement et définitivement *hors du politique*.

L'enjeu de cette lecture de l'anthropologie de Hobbes est de montrer en quoi l'autodéfense constitue l'une des expressions, peut-être la plus simple, d'un rapport à soi qui demeure immanent aux élans vitaux, aux mouvements corporels en tant qu'ils tendent à perdurer dans le temps. Il s'agit de saisir comment la subjectivité est tissée de tactiques corporelles de défense, d'habiles efforts de résistance, qui sont autant confrontés à un jeu réel et imaginaire d'adversités interindividuelles qu'à des conjonctures matérielles que peine à éliminer ou masquer l'institution d'un Sujet de droit tenu en respect par l'État. Une tout autre lecture sera proposée par John Locke. De ce point de vue, l'effet de contraste est saisissant quant à la définition du sujet de l'autodéfense : qui est ce « soi » que je préserve ?

Certes, dans l'état de nature tel qu'envisagé par Locke, les hommes sont, comme chez Hobbes, posés comme naturellement égaux. Toutefois, cette égalité est pensée comme l'égale répartition d'un pouvoir de disposer de sa personne, c'est-à-dire de *ce que l'on possède*. Ce droit est encadré. Il s'exerce « dans les bornes de la loi de la nature¹³ » à moins que le « maître des créatures¹⁴ » n'ait conféré à certains un droit de dominer et à d'autres un devoir d'obéir. Il y a donc ceux qui possèdent leur corps en propre et ceux qui en sont par nature dépossédés, et de cette distinction fondamentale

découle l'octroi effectif de la liberté. Bien que Locke déclare un droit égal de chacun à la liberté, il n'en introduit pas moins de multiples clauses discriminatoires.

La liberté de disposer de sa personne est en outre fondamentalement soumise à l'obligation de se préserver soi-même et, par extension, à l'impératif de concourir à la préservation du genre humain. Cette liberté de disposer de soi et de ses biens est comprise comme un droit de jouissance dans la mesure où les hommes demeurent des créatures appartenant à l'« ouvrier tout-puissant¹⁵ » qui les a créés. Ce droit de jouissance autorise d'user librement et avec raison de son corps et de ses biens en vue de les conserver. La conservation de soi est ainsi référée au corps propre, défini comme une propriété du sujet ; propriété à la fois *relative* (en tant que Dieu seul possède pleinement ma personne et, partant, mon corps) et *originaire*. Le corps propre est fondateur de toute autre propriété : en tant qu'il me permet de transformer la nature, il m'autorise à m'approprier d'autres biens. Le corps est ainsi une propriété dont l'usage institue un sujet de droit à même d'accroître son droit sur les choses : parce que chaque homme « a un droit particulier sur sa propre personne, sur laquelle nul autre ne peut avoir aucune prétention. Le travail de son corps et l'ouvrage de ses mains, nous le pouvons dire, sont son bien propre¹⁶ ».

En plus du pouvoir de disposer de soi en vue de sa conservation, Locke ajoute un pouvoir de juridiction qui renforce d'autant plus la forme philosophico-juridique de la subjectivité lockéenne. Ici, la liberté et l'obligation de se conserver sont conçues de façon radicalement différente que chez Hobbes : la conservation de sa personne consiste tout entière dans la légalité ou l'illégalité de *se faire justice*, alors que chez Hobbes elle était définie comme une disposition immanente au corps. Ainsi, chez Hobbes, la défense de soi déborde toujours la question de la légalité (qu'il s'agisse de la légalité naturelle ou de la légalité positive), elle est l'expression d'une effectivité matérielle qui met constamment en échec, ou du moins en crise, l'artifice du droit.

Chez Locke, à l'opposé, la défense est strictement impensable en dehors du cadre imposé par la question de la légitimité

du droit premier que me confère la propriété de moi-même. Tout acte, toute manifestation de défense de soi sont ainsi interrogés à l'aune du droit, rabattant l'autodéfense sur ce qui est toujours déjà pensé comme un droit à la « légitime défense ». Toute la question alors est de savoir quel sujet est légitime de se défendre et quel sujet ne l'est pas ; étant entendu que cette question trouve sa résolution, en dernière instance, non pas tant dans le type d'actions de défense que dans le statut même du défendant. Seuls les « Sujets », sujets de droit et par conséquent libres – c'est-à-dire seuls les « propriétaires » – pouvant prétendre légitimement à un pouvoir de juridiction, sont en droit de *se défendre*, comme de se défendre les uns les autres contre toute atteinte à la propriété de l'un d'entre eux¹⁷.

Dans l'état de nature de Locke, le pouvoir de juridiction m'autorise à faire justice moi-même (c'est-à-dire à juger et punir), si ma propriété est violée (ou menacée de l'être), ou si la propriété d'autrui subit le même sort. De la même façon que Dieu nous offre un droit de jouissance sur notre corps propre et nous en proclame le/la « propriétaire », il nous offre une autorisation de punir, voire un permis de tuer, et nous proclame « juge ». Ainsi, les hommes peuvent raisonnablement et légitimement infliger des peines à quiconque porterait atteinte à leur propriété et donc aux lois de la nature.

Dans cette perspective, Locke promet un droit de punir qui se doit de respecter un principe de proportion entre le crime et la peine. Il considère pourtant que porter atteinte à la propriété d'autrui (qu'il s'agisse de faire violence à son corps ou de voler ses biens) équivaut, en tant qu'il s'agit d'une offense aux lois de la nature et donc à Dieu, à s'exclure soi-même de l'humanité. Autant dire que cela ne plaide pas en faveur d'une modération dans l'usage du droit de punir. Au droit de conserver ses biens, au droit légitime de tout.e propriétaire à « se faire justice », Locke oppose l'« injuste violence » et l'« esprit de carnage » des criminels. Eux ont, par leurs actes, « déclaré la guerre à tous les hommes, et par conséquent [doivent] être détruits *comme un lion, comme un tigre, comme une* de ces bêtes féroces avec lesquelles il ne peut y avoir de société ni

de sûreté¹⁸ ». Au même moment où le vol est défini comme une déclaration de guerre, de guerre sociale s'il en est, Locke transforme cette guerre sourde en véritable « chasse » : plutôt que d'une bataille entre propriétaires et voleurs, il s'agit d'une chasse aux corps indigents, hétéronomes, asservis.

Quiconque se rendrait coupable de vol pourrait ainsi être légitimement puni par n'importe quel autre homme et traité comme une bête. Concrètement, toute offense à la propriété des propriétaires autorise ces derniers à user légitimement de la violence. Et cette violence n'est pas seulement pensée comme une violence strictement défensive (légitimée parce que immédiate et proportionnée) ; elle est aussi définie comme une violence exemplaire, à des fins préventives. Le droit de propriété comme schème de la subjectivité moderne dominante contient donc deux privilèges inextricablement liés : un droit de conservation et un droit de juridiction. Dans cette perspective, *se conserver, c'est punir*.

Dans la philosophie de Locke, « je me défends » signifie donc que « je défends ce qui constitue *mon bien, ma propriété* », c'est-à-dire « mon corps ». Le corps propre est ce qui définit et institue la personne ; il est alors l'objet d'une action de justice effectuée par un sujet de droit. Le sujet de l'autodéfense est un « je » porteur de droits, dont le droit premier est la propriété de son corps. Un sujet qui est constitué et institué par et dans cette relation de propriété et qui *préexiste donc à l'action de se conserver*. Le statut de propriétaire – et de juge, qui en découle logiquement – est la condition de légitimité, et donc d'effectivité, de la défense de soi.

Toute la question est à partir de là la suivante : qui sera reconnu comme sujet de droit, légitime à se défendre ? Il y a une distinction radicale entre les sujets libres (individus propriétaires d'eux-mêmes et, par conséquent, sujets de droit) et les autres, ceux dont le vol est en passe de devenir la condition même d'existence. Ces voleurs en tous genres ne sont pas défendus car on ne leur reconnaît pas ou plus de corps propre, pas ou plus de droit, *pas de soi* : ce ne sont pas davantage des personnes. Corps destinés à se voler eux-mêmes s'ils veulent survivre : pour eux, *se défendre, c'est encore un vol*. Le « soi » de la « conservation de soi » participe

du soi de la conscience telle qu'elle fonde la subjectivité moderne. Le « self » de *self-defense* fait écho chez Locke à l'identité personnelle de la *consciousness* qu'il thématise ; ce je qui fait retour sur lui-même parce qu'il ne cesse d'être reconduit dans un processus illimité d'appropriation (de ses actions, de ses souvenirs, de ses pensées, de ses volontés et jusque dans le moindre de ses mouvements, de ses gestes). Pour les autres, les Indiens jouisseurs des bienfaits de la nature, les esclaves, les domestiques, les femmes et les enfants, les indigents, les criminels et les scélérats... il n'y a personne dans de tels corps dépossédés d'eux-mêmes. Leur existence est celle d'un *hors de soi radical*¹⁹.

Si l'état de nature peut tourner chez Locke à l'état de guerre, c'est précisément parce que les conflits peuvent s'avérer des plus violents, en raison même de cette ligne de partage entre les sujets propriétaires d'eux-mêmes et juges pour eux-mêmes, jouissant du privilège de conservation et de juridiction, et les *autres*. D'où le fait que le but premier de la société politique est de conserver la propriété de chacun.e et d'assurer que tou.te.s (les propriétaires) puissent jouir de leurs corps et de leurs biens. On instaure à cette fin une autorité judiciaire qui statue sur les conflits et décide des peines. Du moment que la société politique est à même de garantir le respect du droit de propriété et une justice commune, les propriétaires renoncent à leur droit fondamental de juridiction. Ils renoncent ? Jamais tout à fait. Ils « délèguent » plutôt ce droit et sont toujours en mesure de demander des comptes, même si Locke limite cette possibilité de rompre le contrat, conscient qu'elle fragilise toute communauté possible²⁰. Si l'on estime néanmoins que la société politique faillit à sa mission fondatrice, si elle ne peut plus assurer la sécurité des propriétés, tout Sujet est en capacité de reprendre son droit de juridiction pour l'exercer *hic et nunc*. À partir de ce privilège, la tradition de l'individualisme possessif considérera, en partie contre Locke lui-même, le droit à l'« auto-défense » comme un droit de légitime défense inaliénable que l'individu ne délègue pas mais partage avec l'autorité publique.

En partant de cette notion de délégation, on peut donc inverser les termes classiques du débat : la question n'est pas tant celle de la

délégation du droit individuel d'autodéfense à l'État, mais plutôt du maintien, du transfert d'un droit à exercer la violence en sens inverse, de l'État vers les citoyens. On peut évoquer deux grandes modalités de ce contre-transfert. Une première logique correspond à la délégation du *pouvoir de sûreté*. L'autorité publique s'appuie par exemple sur une milice composée de citoyens armés, plutôt que sur une armée, ou renforce cette dernière à l'aide de la première – cas paradigmatique des dispositifs répressifs paramilitaires ou de police privée. Une seconde logique, toujours relative à l'autorité régaliennne, concerne la délégation de *pouvoir de justice* : l'autorité se décharge alors de ses prérogatives punitives en les étendant à certains de ses sujets – cas paradigmatique des législations nationales sur le port d'armes et des dispositifs parajudiciaires. Dans les deux cas, la logique de délégation manifeste une stratégie d'économie des moyens qui complexifie la thèse du monopole étatique de la violence légitime. Un État qui se déleste ainsi d'une partie de ses attributions ne trahit pas forcément, comme on aurait trop rapidement tendance à le penser, une faiblesse ou une défaillance. On peut considérer qu'il s'assure par là d'un maintien de l'ordre à moindre coût en externalisant un certain nombre de ses prérogatives – une délégation des pouvoirs qui passe par l'interpellation continue des citoyens, en tout cas de certains d'entre eux, en tant que *justiciers légitimes*.

SE FAIRE JUSTICE SOI-MÊME :

MILICES ET « COOPÉRATIVES JUDICIAIRES »

Le droit naturel à la préservation de soi, tel que défini par la tradition lockienne, s'est matérialisé par et dans un arsenal juridique portant sur le droit à l'autodéfense armée. Ce droit est constitutif de la culture juridique anglo-saxonne, mais il connaît en son sein des expressions fort différentes dont les enjeux politiques sont déterminants pour l'historicisation du concept même d'autodéfense.

Le droit à l'autodéfense armée défini à l'article 7 de la Déclaration anglaise des droits (*Bill of Rights*) de 1689 a été repris quasiment à l'identique dans la Constitution américaine. Il tire

son origine de la nécessité d'armer les hommes du royaume pour la levée d'une force militaire et « policière »²¹, assortie du devoir pour chaque sujet de posséder une arme autre qu'un couteau. En Angleterre, le port d'armes devient un droit fondamental en 1689 *pour tout protestant*, conceptualisé comme une obligation liée au droit d'autodéfense²² – que les contemporains définissent comme relevant du droit naturel de résistance – *right of resistance* – et d'autopréservation – *self-preservation*²³. Depuis lors, le droit à l'autodéfense armée est appréhendé dans le cadre d'une histoire philosophique de la monarchie parlementaire comme l'un des moyens de prévenir l'absolutisme, même si une certaine ambiguïté demeure quant à sa signification précise et son application concrète : doit-il exclusivement s'exercer au sein de milices citoyennes ou est-il un droit naturel inaliénable de l'individu à préserver sa vie et à se défendre contre l'oppression (ou, plutôt, un privilège que seule une minorité de nantis possède de fait) ? Ainsi, au cours des XIX^e et XX^e siècles, l'Angleterre se dotera d'un certain nombre de législations pour encadrer le droit de porter des armes pour les civils, afin de pallier la prolifération des armes à feu et leur usage anarchique dans le royaume. Ces législations ne règlent ni les désordres sociaux qu'implique une population armée ni le problème politique de l'autodéfense. Toutefois, elles ne seront jamais véritablement contestées dans leur légitimité. Autrement dit, en Angleterre, l'autodéfense armée demeure un droit encadré en bonne intelligence avec un Parlement qui *représente* les sujets et par conséquent limite l'autonomisation et l'individualisation de leurs privilèges, comme leur *devenir justicier*.

Au moment même où l'armement individuel est défini et délimité, le droit de juridiction des citoyens est également en discussion. Jusqu'à la fin du XIX^e siècle, les frais de justice à la charge des plaignant.e.s sont tellement élevés qu'en pratique seuls les membres les plus riches de la société peuvent engager une procédure judiciaire²⁴. Des protestations agitent le pays et des groupes de citoyens en appellent à des réunions publiques pour débattre du coût élevé des frais de justice, de l'insuffisance des lois en

matière de protection des biens et des personnes. De ces réunions, naissent des *Prosecution Societies*²⁵ : les membres signent une charte s'engageant à mettre en commun argent, moyens matériels et humains afin d'assurer les frais d'investigation, de poursuite et d'assistance juridique, d'arrestation et de détention des délinquants et criminels. Les membres du groupe s'engagent également à s'entraider : surveillance mutuelle des propriétés, témoignages, partage d'informations, engagement à ne pas acheter des biens et marchandises volés. Ainsi, ces sociétés s'apparentent à ce que l'on pourrait appeler des *coopératives judiciaires* : elles ressemblent davantage à des mutuelles de défense des biens et des personnes qu'à des sociétés de *Self-Help Justice*, telles qu'elles se développeront aux États-Unis, au sens où, dans le cas des *Prosecution Societies*, il n'est pas question de se substituer à la loi et au système judiciaire existant mais de les suppléer. Dès la fin du XVIII^e siècle, ces coopératives judiciaires ont su sous-traiter les basses tâches de la surveillance à des patrouilles composées essentiellement d'hommes issus des franges les plus pauvres de la société²⁶.

Tout au long du XIX^e siècle, des groupes autoconstitués de citoyens « autojusticiers » apparaissent ainsi en Angleterre dans le cadre de ces sociétés très réglementées : dépôt des fonds dans des banques, cooptation des membres, couverture des frais de justice pour des événements autres que le vol ou en dehors de la ville et de la région, recrutement de vigiles privés... La conservation des chartes de ces sociétés a permis d'estimer leur nombre (plus de cinq cents en 1839²⁷), mais aussi de mesurer le développement et les bénéfices économiques générés par la criminalisation des pratiques liées au système capitaliste et à la propriété privée. Si l'État a laissé libre cours à ces coopératives judiciaires, ce n'est donc pas par faiblesse, mais plutôt dans le cadre d'un processus continué de rationalisation de son exercice. L'histoire du droit à l'autodéfense armée est inséparable de celle de ces organisations judiciaires privées et participe d'une généalogie de l'État libéral. Elle est aussi constitutive d'une certaine définition de la subjectivité moderne dominante, centrée sur une figure de citoyen modèle caractérisé par une capacité martiale et judiciaire autonome à défendre sa propriété comme

lui-même. De fait, ces sociétés judiciaires ont construit un cadre extrêmement contraignant dans lequel penser le droit à l'autodéfense armée. En s'appuyant à la fois sur l'ancien devoir d'être armé dans le cadre de constitution de milices citoyennes destinées à la défense du royaume et sur sa traduction en droit individuel à l'autopréservation et à l'autojuridiction, elles ont constitué des dispositifs locaux de maintien de l'ordre complémentaires à l'autorité régaliennne. En l'occurrence, ce dispositif est peut-être moins un exemple d'extension du domaine de l'autodéfense aux questions de défense sociale et nationale, qu'un exemple d'extension d'un modèle entrepreneurial à l'autodéfense ou, plus exactement, d'« extension de l'initiative *entrepreneuriale* dans le domaine de la justice criminelle²⁸ ». On est en présence d'un dispositif au service d'une classe commerçante en pleine ascension sociale, comme l'avaient été avant elle les associations médiévales mercantiles, ou comme les groupements d'autodéfense paysanne qui se développent au même moment en France²⁹. Les individus, ainsi regroupés, pouvaient exercer leur droit à l'autodéfense armée de façon collective, évitant ainsi d'atomiser une prérogative à même d'en faire des justiciers isolés. Ces sociétés ont largement consolidé les privilèges d'une classe possédante qui a agi non pas « au-dessus des lois », mais à côté, en mettant en place un « appareil parajudiciaire »³⁰ d'autodéfense. Ces sociétés ont rempli efficacement leur fonction, en accord avec le pouvoir législatif, et non en opposition avec lui, tout en consolidant un principe discriminant fondamental entre « citoyens », puisque seuls les propriétaires pouvaient *de facto* pleinement exercer ce droit naturel à l'autodéfense.

De l'autre côté de l'Atlantique, dans la culture politique américaine, une crise interprétative du droit à l'autodéfense suscite un débat extrêmement vif. Deux camps s'opposent depuis des positions idéologiques apparemment classiques. Ces positions entretiennent un rapport citationnel avec les législations, les expériences et les débats qui ont cours dans les métropoles européennes, mais font émerger d'autres enjeux. Ceux qui veulent limiter le port et l'usage privé d'armes à feu, estimant que le droit à l'autodéfense armée doit être compris dans le cadre d'une « milice

bien organisée », s'opposent farouchement à ceux qui considèrent que ce droit peut être détaché de l'histoire des milices, qu'il est constitutif de la citoyenneté américaine – aucune loi positive ne pouvant le restreindre ou le conditionner. Toutefois, les deux positions se rejoignent sur l'idée principielle que les lois émanent du peuple et que le peuple – et donc chaque citoyen – demeure l'instance législative originelle.

La longue histoire des milices américaines durant la période coloniale montre qu'elles n'ont jamais été clairement pensées comme la source première du droit à l'autodéfense armée mais plutôt comme l'une de ses expressions. Ces milices se sont constituées et ont tiré leur légitimité d'une agrégation d'individus jouissant chacun d'un droit inaliénable à l'armement³¹. En passant de l'Angleterre aux États-Unis, entre la fin du XVII^e siècle et la fin du XIX^e siècle, le droit à l'autodéfense armée, du fait même de sa transposition en territoire colonial, subit une franche mutation. Le droit pour tout citoyen de (re)prendre les armes et de compter sur son *seul* jugement, pour sa *seule* défense et celle de ses biens, est une expression inédite du droit d'autodéfense et devient constitutif de la jeune nation américaine comme de la constitutionnalité de ses lois. Que ces citoyens s'agrègent ou se coalisent pour le faire ne change rien : cela demeure l'un des exercices possibles d'un droit individuel. L'arme individuelle est en un sens comme l'incarnation prototypique de la « main invisible » d'Adam Smith : elle fait société.

L'autodéfense participe activement de la « communauté politique imaginée³² » états-unienne. Elle est ce par quoi les membres de cette communauté, les citoyens américains, sont interpellés comme d'« éternels pionniers ». Ceux-là mêmes que l'on appelle les *frontiersmen*, ces hommes représentés comme les bâtisseurs du pays qui, à la force de leur bras toujours armé, se sont défendus contre tous les dangers et ont fait reculer les *frontières*³³ (en construisant des villes sur les territoires d'une nature prétendument sauvage et hostile, en exterminant les nations natives américaines considérées comme barbares, en refusant l'autorité de la vieille Europe, mais aussi les lois positives imposées par le

gouvernement colonial, etc.). Elle est de fait l'un des éléments fondamentaux de l'histoire coloniale, raciale et sociale des États-Unis d'Amérique et le ressort rhétorique de sa légitimation³⁴.

Le droit de porter des armes fait partie des dix amendements à la Constitution des États-Unis d'Amérique, ratifiés le 15 décembre 1791 (*Bill of Rights*)³⁵. Un premier niveau d'analyse oppose communément cette Déclaration des droits aux législations locales ou fédérales, considérées comme trop limitatives en la matière. Or, si historiquement le deuxième amendement a été entouré par de nombreuses réglementations adoptées par les différents États, ou par des lois fédérales³⁶, il n'a en réalité fait l'objet d'une discussion constitutionnelle qu'à trois reprises seulement : en 1875, en 1939 et en 2008.

La décision de la Cour suprême dans l'affaire *United States v. Cruikshank* de 1875 est fondamentale. Elle fait suite au massacre de Colfax survenu le 13 avril 1873 en Louisiane. Défendant le palais de justice de la ville, une milice républicaine de l'État de Louisiane, principalement composée d'hommes noirs libres, vétérans de l'armée de l'Union, est battue par un groupe paramilitaire appartenant à la White League proche du Ku Klux Klan, instrumentalisé par le Parti démocrate. Entre 50 et 150 hommes sont faits prisonniers et massacrés dans la nuit. On ne retrouvera que quelques-uns des corps, la plupart ayant été jetés dans la rivière ou brûlés. En 1876, la décision de la Cour suprême rappelle que le port d'armes (deuxième amendement) est un droit pour tous les citoyens (selon le quatorzième amendement de la Constitution américaine garantissant l'égalité des citoyens devant la loi), y compris pour les anciens esclaves (quinzième amendement)³⁷, tout en précisant qu'elle n'est pas compétente pour poursuivre les membres du Ku Klux Klan qui attentent à la liberté des Noirs de se défendre, car elle ne peut rappeler à l'ordre que le Gouvernement fédéral et non les États fédérés, libres de réglementer la liberté des individus³⁸. Plus d'un siècle plus tard, l'arrêt de 2008 finira par confirmer cette orientation. Dans son arrêt, la Cour suprême condamne le District de Columbia pour avoir interdit à un citoyen de posséder des armes à feu à son domicile. Cette décision historique semble

avoir mis un point final à un débat ouvert plus de deux siècles auparavant et ce, malgré un contexte social où la question de la détention et de l'usage privé des armes à feu est au cœur du débat politique américain ces dernières années. Elle entérine le fait que le deuxième amendement garantit aux « citoyens » le droit de posséder et de porter des armes pour leur propre défense³⁹.

Le droit individuel et inaliénable à l'autodéfense armée états-unien apparaît dans cette histoire comme la condition de possibilité de mobilisations collectives relatives à la défense nationale. L'histoire des milices comme des mouvements de Self-Help Justice (ou Self-help Crime Control) montre qu'ils ne doivent pas être compris comme les lieux originels d'exercice du principe de *self-defense*, mais bien plutôt comme son extension. Rassemblés sous le terme de « vigilantisme », ces mouvements prônent tous, à quelques exceptions près, l'autodéfense armée et/ou paramilitaire ainsi qu'une justice extra-légale dans le cadre de rhétoriques conservatrices et racistes.

LE VIGILANTISME OU LA NAISSANCE DE L'ÉTAT RACIAL

Aux États-Unis, le terme *vigilante* est emprunté à l'espagnol et est communément traduit en français par « justicier ». Il est héritier du latin *vigilans* (qui donnera notamment le mot « vigile » en français). Son usage est attesté en 1824 dans le Missouri pour désigner un *vigilant man* mais sera plus couramment usité dans le cadre de l'expression *vigilance committee*, dans la seconde moitié du XIX^e siècle. À partir de la fin des années 1760, de l'Est aux frontières de l'Ouest américain, ne cesseront de se développer des groupements de *vigilants*.

C'est en Louisiane coloniale que l'on trouve l'un des premiers textes rédigés sur les *vigilants* par l'un d'entre eux. Écrit à la gloire des comités de vigilance, on peut y lire une théorisation de la légitimation du recours à la violence défensive armée de citoyens autoproclamés « justiciers »⁴⁰. En 1861, Alexandre Barde rédige en français son *Histoire des comités de vigilance aux Attakapas*⁴¹. L'auteur est un colon, arrivé en 1842 en Louisiane où il exerce le métier de journaliste et, occasionnellement, celui de professeur

auprès des enfants blancs des grandes plantations. Son texte a ceci d'exceptionnel qu'il matérialise la racialisation des phénomènes de vigilantisme et constitue à ce titre une archive de la violence coloniale comme de sa romantisation – au sens où il pose les jalons de l'héroïsation de justiciers par essence blancs.

Proche du Parti démocrate, Alexandre Barde rejoint les Attakapas en 1859, au moment où y éclatent les troubles annonciateurs de la Sécession. Il s'engage alors dans les comités de vigilance qui y prolifèrent et en devient l'historien. Les « comités de vigilance » ne sont pas nés en Louisiane : ils se sont formés sur la côte Est⁴² puis progressivement dans le Grand Ouest américain tout au long du XIX^e siècle. Ces groupes, majoritairement non mixtes, sont composés d'hommes riches, propriétaires terriens, fermiers, artisans, juristes ou lettrés et tous attachés à la défense de la propriété privée. Ils peuvent compter moins d'une dizaine d'individus ou aller jusqu'à 6 000 membres comme dans le cas du San Francisco Vigilance Committee en 1856, par exemple⁴³. Tout au long de la colonisation du territoire des Amériques, des groupes d'hommes se sont constitués en milices défensives s'octroyant un droit exceptionnel de juridiction (judiciaire et policier). Le vigilantisme est, de fait, l'une des expressions les plus massives de l'histoire des actions directes extralégales, de l'antiabolitionnisme comme de la criminalité et du terrorisme racistes américains. À rebours de l'argumentation classique consistant à dire que le vigilantisme est le symptôme d'une institution politique embryonnaire, défailante ou dysfonctionnelle, la perspective adoptée ici consiste à montrer que les *vigilants* s'inscrivent plutôt dans une logique de rationalisation de la gouvernementalité.

Dans son *Histoire des comités de vigilance*, Barde dresse le tableau d'un âge d'or de la colonisation où les Français, bons chrétiens, bons pères et travailleurs, ont rendu les terres fertiles et vivaient en paix⁴⁴. Toutefois, cette représentation idyllique sert à mieux accentuer la chute : cette première génération de colons blancs formait une famille et rendait justice « en famille », avec clémence et indulgence. Nul ne pouvait être condamné, selon lui, car tous étaient frères, cousins, amis et voisins et tous avaient