





# LÉGITIMITÉ DE L'AUTODÉFENSE

ISBN : 978-2-88892-221-6

Copyright © 2019 by Éditions Xenia  
C. P. 429, 1951 Sion, Suisse  
[www.editions-xenia.com](http://www.editions-xenia.com)  
[info@editions-xenia.com](mailto:info@editions-xenia.com)  
skype : xeniabooks

Eric Werner

LÉGITIMITÉ  
DE L'AUTODÉFENSE

*Quand a-t-on le droit  
de prendre les armes ?*

Xenia

Collection  
**ANTIPRESSE**

LES OUVRAGES DE CETTE COLLECTION  
SONT ÉDITÉS EN PARTENARIAT AVEC



ANTIPRESSE.NET

*Le monde à livre ouvert*

*NB Les notes se trouvent à la fin de chaque chapitre.*

# INTRODUCTION

L'expérience du déracinement, de l'effondrement, partant aussi de la solitude, de la déréliction, ne date pas d'hier. Elle a nourri la pensée de nombre d'auteurs du siècle dernier : de Hannah Arendt à Simone Weil, en passant par Ernst Jünger, Albert Camus, Dietrich Bonhoeffer, etc. Tous se sont employés à décrire cette expérience qu'on pourrait qualifier d'« epochale », à en dégager la portée et la signification. Mais ils ne se sont pas contentés de la décrire. Ils se sont aussi demandé : comment y survivre ? Éventuellement aussi, comment la surmonter ? Existe-il une issue de secours, et si oui laquelle. Vastes questions.

Le XXe siècle a été marqué par deux guerres mondiales, guerres, effectivement, qui ont eu pour conséquence d'ébranler durablement tout l'édifice de croyances hérité du passé. Elles ont également porté atteinte à la crédibilité des élites traditionnelles, élites, estimait-on, auxquelles incombait la responsabilité de ces guerres. Partant aussi à leur légitimité. Ceci étant, si les deux guerres mondiales ont détruit beaucoup de choses, elles n'ont de loin pas *tout* détruit : tout, assurément non. Beaucoup de choses (on l'oublie parfois) ont en même temps *survécu* à ces guerres : le mode de vie traditionnel, par exemple. Mais aussi de larges pans de la culture littéraire et musicale. L'école. L'héritage humaniste dans les Universités. Dans une certaine mesure aussi le christianisme. Sans oublier

le sentiment d'appartenance à une communauté nationale. Tout cela, en 1945, existait encore.

Or il serait difficile d'en dire autant aujourd'hui.

Si l'on excepte la guerre de Serbie, en 1999, l'Europe n'a plus connu de grande guerre depuis 1945. En contrepartie, dès les années quatre-vingt, elle a subi de plein fouet les effets de la globalisation néolibérale, avec à la clé nombre de fermetures d'usines, leur délocalisation à l'extérieur du continent, le développement corrélatif du chômage de masse, une baisse substantielle du niveau de vie, une détérioration généralisée des conditions de travail, le développement d'une immigration extra-européenne ayant elle-même pour effet, au rythme où elle se développe, de porter atteinte à l'identité culturelle des peuples européens, l'effondrement de l'école, etc. Le processus de destruction antérieurement entamé s'est ainsi poursuivi, mais par d'autres voies et moyens : ceux liés à la dynamique même du capitalisme mondial.

Il faudrait en revenir ici à Descartes. Quand Descartes dit dans les *Méditations* qu'il a pris un jour la décision « de (se) défaire de toutes les opinions (qu'il avait) reçues jusqu'alors en (sa) créance et commencer tout de nouveau dès les fondements » <sup>1</sup>, il dessine le cadre d'une expérience qui annonce celle dont il est ici question : le déracinement de tout. C'en est, pourrait-on dire, une expression anticipée. Dans un cas comme dans l'autre, on fait l'expérience de la *table rase*. Rien de ce qui existait précédemment ne subsiste encore. Sauf que, chez Descartes, il ne s'agit encore que d'une expérience *mentale*. Elle n'est pas non plus *subie*, mais *voulue*. La table rase n'est pas, en l'occurrence, quelque chose qui s'impose à Descartes de l'extérieur, c'est Descartes lui-même qui, un beau jour, décide de se défaire de toutes les opinions qu'il a reçues

jusqu'alors en sa créance<sup>2</sup>. Mais cette expérience mentale n'en est pas moins paradigmatique. C'est déjà, en fait, l'expérience du déracinement : du déracinement de tout ce qui existe.

Le dernier membre de phrase mérite aussi qu'on s'y arrête : « commencer tout de nouveau dès les fondements ». C'est l'annonce du *cogito* : je pense donc je suis. Qu'est-ce qui résiste au déracinement ? De qui ou de quoi, en définitive, n'est-il *pas* possible de faire table rase ? Descartes répond : de celui-là même qui dit : je me défais de toutes les opinions que j'avais reçues jusqu'alors en ma créance. De tout le reste, en effet, on peut faire table rase. Ce n'est pas en soi un problème. Tout le reste peut disparaître, être déraciné. De cela, en revanche, non. Ce qui ne peut *pas* être déraciné, c'est le moi lui-même, dans la mesure même où il doute. *Moi*, en effet, qui doute je suis toujours là. Et donc je m'arrête de douter. Ce qui signifie qu'il existe une issue possible au doute : le *cogito* précisément. Une fois qu'on est allé jusqu'au bout du doute, on peut en sortir. Le doute n'est qu'un point de passage.

C'est ce que nous dit Descartes. Or il y a là un enseignement qu'il serait dommage de laisser se perdre. Quand tout vacille autour de nous, que nous avons perdu tous nos repères, que plus rien ne semble encore avoir de sens pour nous, nous avons encore cette possibilité-là : rentrer en nous-mêmes pour y puiser les ressources nécessaires à un éventuel retour à la vie. C'est en cela même que le doute méthodique fait leçon. Le doute méthodique, comme métaphore du déracinement de tout. Mais en même temps, grâce au *cogito* sur lequel il vient *buter*, comme métaphore de ce qui permet d'aller *au-delà* du déracinement. Comme métaphore, donc, d'un possible ré-enracinement (après le déracinement de tout).



Les pages qui suivent traitent d'une espèce particulière de guerre, celle dont le sujet est l'individu lui-même.

Car, effectivement, il peut arriver que l'individu lui-même devienne le sujet de la guerre. Cela arrive. Traditionnellement, c'est l'État qui est le sujet de la guerre. C'est lui qui fait la guerre, et avant même de la faire qui la déclare. Qui désigne l'ennemi, comme le disait Carl Schmitt. L'État revendique pour lui-même le monopole de la violence physique légitime, disait de son côté Max Weber. On connaît toutes ces choses. C'est ce que dit la théorie. Or comme bien souvent, la pratique contredit ici la théorie. Beaucoup de guerres opposent ainsi aujourd'hui des acteurs étatiques et non-étatiques (réseaux terroristes, narcotrafiquants, mafias, etc.). On ne peut donc plus dire aujourd'hui, comme on le faisait autrefois, que l'État détient le monopole de la violence physique légitime. Ce monopole est très largement battu en brèche. Ce qui n'empêche pas l'État de continuer à le revendiquer : mais c'est un autre problème.

On vient de parler des guerres opposant des acteurs étatiques et non-étatiques. Dans la littérature spécialisée, de telles guerres sont dites « asymétriques » : asymétriques, en ce sens que les acteurs eux-mêmes le sont. Or l'asymétrie des adversaires entraîne bien souvent aussi celle des moyens utilisés, et à partir de là aussi celle des choix stratégiques. Concrètement, cela signifie que les groupes non-étatiques évitent, autant que possible, d'affronter les États en face-à-face, car s'ils le faisaient ils se retrouveraient assez vite en situation d'infériorité (et donc en danger). Ils préfèrent donc *sortir de la symétrie*<sup>3</sup>,

en sortir pour faire un certain nombre de choses *qu'eux-mêmes*, par hypothèse, savent faire, *mais pas forcément, en revanche, les États*. L'expression souvent utilisée dans ce contexte est celle de guerres « low cost »<sup>4</sup>, car les choses en question ne coûtent en règle générale pas très cher.

On distinguerait aussi dans ce contexte la « grande » et la « petite » guerre. Rappelons que la « petite guerre » est la guerre de partisans, guerre théorisée par Clausewitz dans un chapitre célèbre de *Vom Kriege* (VI, 26). La guerre de partisans se caractérise par la décentralisation, la dispersion, la mobilité, le fait aussi que les combattants de base jouissent d'une certaine autonomie, etc. Eux aussi, ces principes, nous font « sortir de la symétrie ». Sauf que, du fait de la logique adaptative, l'asymétrie originelle tend, avec le temps, à s'atténuer. C'est ce qu'on constate aujourd'hui dans les guerres opposant acteurs étatiques et non-étatiques. Les acteurs étatiques s'adaptent aux acteurs non-étatiques et vice-versa<sup>5</sup>. Il en résulte que la petite guerre fait aujourd'hui plus ou moins partie de la grande, et vice-versa. Les guerres actuelles sont un mélange un peu des deux. Le dosage n'est pas toujours le même, mais il n'en est aucune qui ne contienne en elle certains éléments empruntés à la petite guerre.

La « petite guerre » est la guerre de partisans, mais il n'est pas rare aujourd'hui qu'elle se rapetisse jusqu'à devenir celle d'un seul et unique individu. Nous en revenons ainsi à notre point de départ. Qu'est-ce qu'une guerre dont l'individu lui-même est le sujet ? On insistera d'abord sur le fait que, comme toute guerre, elle est poursuite de la politique par d'autres moyens. La politique n'est bien sûr pas ici la politique d'Etat<sup>6</sup> : l'État est ici remplacé par l'individu. Mais elle reste la politique : ici, celle de l'individu (tel individu ou tel autre). Comme

toute guerre également, cette guerre comporte deux formes : l'attaque et la défense. On ne s'occupera pas ici des individus qui attaquent, mais uniquement de ceux qui se défendent. Cela étant, ceux qui se défendent sont amenés parfois aussi à attaquer : « La forme défensive de la guerre n'est donc pas un simple bouclier, mais un bouclier formé de coups habilement donnés », écrit ainsi Clausewitz<sup>7</sup>. C'est valable aussi pour l'individu.

Clausewitz dit par ailleurs quelque chose d'important, à savoir que la guerre ne commence pas avec l'attaque mais avec la défense<sup>8</sup>. Là encore, cela s'applique aux individus. Mettons que je me fasse, un jour, agresser dans la rue. On pourrait dire que cette agression est un acte de guerre. Mais ce n'est pas ce que dirait Clausewitz. En elle-même l'agression n'est pas un acte de guerre. Ce qui nous fait basculer dans la guerre, ce n'est pas l'agression elle-même, c'est le fait que je résiste à l'agression. Je peux évidemment rester passif, *ne pas* résister à l'agresseur. Mais si je lui résiste, je commets alors un acte de guerre. J'en commets un au sens même où l'entend Clausewitz, quand il dit que la guerre ne commence pas avec l'attaque mais avec la défense. Par là même il dépend de moi, suivant la décision que je prends de tenir ou non tête à l'agresseur, de lui résister ou non, de faire que l'agression se transforme ou non en guerre.

Faut-il ou non se défendre quand on est attaqué? La question n'est pas ici directement abordée. Mais elle l'est indirectement dans le premier chapitre, celui consacré à la résilience. La résilience s'oppose à la défense, en ce sens que contrairement à la défense elle consiste à laisser faire, laisser passer. L'idée en arrière-plan est qu'il ne sert à rien de résister à un éventuel agresseur, car de toute façon il est le plus fort, en sorte que le mieux

encore est de laisser passer l'orage, de faire bon cœur à mauvaise fortune. On essaye ensuite de se refaire une santé. C'est plus ou moins cela, la résilience. La résilience tient aujourd'hui une grande place dans le discours officiel. On ne dit pas directement aux gens qu'ils ne doivent pas se défendre. Mais leur dire qu'ils doivent se montrer résilients ne signifie en fait rien d'autre. C'est ce que j'explique dans ce premier chapitre.

Pourquoi faut-il préférer l'autodéfense à la résilience ? Un livre le montre bien (même si le mot même de résilience, sauf erreur, n'y figure nulle part) : celui de la philosophe Elsa Dorlin<sup>9</sup>. S'appuyant sur plusieurs exemples empruntés à l'histoire récente (le soulèvement du ghetto de Varsovie en 1943, le combat des Noirs pour l'égalité des droits aux États-Unis, enfin et surtout le combat féministe au XXe siècle), l'auteur insiste sur le rôle de l'autodéfense dans la construction, respectivement la reconstruction de soi, en certaines situations de grande injustice. On a toujours raison, dans ces cas-là, de se défendre, car même si la défense ne se transforme pas toujours en victoire (mais parfois, quand même, c'est ce qui se passe : il ne faut jamais se sous-estimer soi-même), même si le rapport de force nous est à ce point défavorable que nous sommes à peu près sûrs de perdre (mais encore une fois il y a parfois de bonnes surprises), mieux vaut encore se défendre que ne pas se défendre, car il est bon *en soi* de se défendre. Bon pour l'individu lui-même. Pour sa santé mentale et morale. Pour l'idée qu'il se fait de lui-même.

Il est bon *en soi* de se défendre, car, autrement, il y a *déperdition* de soi.

On quitte évidemment ici le plan strictement « stratégique », celui des calculs d'intérêt et des rapports de force, pour se recentrer sur le sujet lui-même. C'est lui qui passe

ici au premier plan. Témoin cette parole d'un combattant du ghetto de Varsovie : « On ne pensait pas tant sauver nos vies, ce qui semblait de toute façon très compliqué, mais plutôt à mourir d'une vie honorable, à mourir les armes à la main »<sup>10</sup>. Si de toute façon on doit mourir, autant encore le faire les armes à la main que sans. L'auteur donne également raison aux femmes qui répondent à la violence par la violence, n'hésitant pas au besoin à recourir à l'autojustice : « Au-delà de la seule restauration d'une réciprocité négative — répondre à la violence par la violence — la question de la colère comme désir de vengeance et du plaisir pris à la vengeance est le fait d'un sujet qui, au contraire de la victime, n'est pas totalement annihilé par la blessure de l'outrage ou la brutalité de l'injustice et qui maintient intact l'espoir de restaurer ou de réparer une situation d'égalité »<sup>11</sup>.

Ce qu'il faudrait dire, en fait, c'est que le recours à l'autojustice est *cela même* qui fait échec à l'annihilation. Le recours à l'autojustice n'est pas seulement la preuve que j'existe, que je me maintiens en l'être, il est ce qui m'aide à m'y maintenir, le cas échéant même à y accéder, dans l'hypothèse où je n'y aurais pas déjà accédé ou que j'en aurais été éjecté. Si le sujet échappe à l'annihilation, c'est qu'il a préféré recourir à l'autojustice plutôt que ne pas y recourir. Telle est en fait la pensée de l'auteur. Pensée qu'elle exprime d'ailleurs en écrivant : « Je réplique, donc je suis »<sup>12</sup>. On retrouve ici Descartes. Et en même temps on va beaucoup plus loin que Descartes. Descartes dit : « Je pense, donc je suis ». Le donc est ici un donc logique. Si je dis que je pense, je dois logiquement en conclure que je suis. Dans la formule : « Je réplique, donc je suis », le donc, me semble-t-il, exprime une relation causale : *c'est parce que* je réplique que je suis. Autrement je ne *serais*

pas. Je réplique, et par le fait même de répliquer, j'accède à l'être. *Je suis.*

La réflexion d'Elsa Dorlin s'étaye sur des exemples empruntés à des situations extrêmes. Mais elle a, à mon avis, une portée générale, au sens où les conclusions sur lesquelles elle débouche sont applicables à d'autres contextes. Lorsque l'État fait bien son travail et qu'il protège correctement l'individu, comme il en a le devoir et la charge, on peut très bien *ne pas* avoir recours à l'autodéfense. On lui fait alors pleinement confiance : concrètement on fait pleinement confiance à la police et à la justice. Mais parfois aussi l'État ne fait *pas bien* son travail. Il y a même des situations où il ne le fait *plus du tout*. En de telles situations, le recours à l'autodéfense peut s'avérer légitime. Faut-il préciser que l'État est par principe hostile à l'autodéfense. Il convient donc de bien peser les risques auxquels on s'expose lorsqu'on y a recours.



Revenons-en à la guerre et aux transformations qu'elle a subies à notre époque. On a évoqué plus haut sa tendance au rapetissement. Avec la généralisation à toutes les guerres des principes de la guerre de partisans, la guerre, effectivement, tend à se rapetisser, partant à se rapprocher de l'individu. Ce n'est bien sûr là qu'une tendance, mais elle est réelle. Parallèlement, l'individu est très souvent aussi pris lui-même pour cible dans les guerres contemporaines. C'est l'autre face de la même réalité. Comme on cherche à m'atteindre en tant qu'individu, forcément aussi je suis amené à réagir en tant qu'individu. On est ici au cœur des réflexions aujourd'hui

menées sur le *citoyen-soldat* et sur son rôle présumé dans les guerres modernes, guerres souvent qualifiées de « moléculaires », en raison, justement, de la place qu'y occupe l'individu<sup>13</sup>. Une formule les résume bien : « A attaque décentralisée, riposte autonome »<sup>14</sup>.

On raisonne ici en termes de mise en conformité. Parler d'« attaque décentralisée », c'est dire qu'elle peut survenir n'importe où, n'importe quand. N'importe qui, également, peut être attaqué. Telle étant la menace, l'autodéfense apparaît comme une riposte adaptée : adaptée à la menace en question. Ces réflexions sont très inspirantes, sauf qu'il ne faudrait peut-être pas ici parler de citoyen-soldat. La notion de citoyen, soldat ou non, ne prend en effet sens que là où il y a encore une cité. Là, en revanche, où il n'y en a plus, elle devient forcément problématique. Or, ce qu'on est bien obligé aujourd'hui de constater, c'est qu'il *n'y a plus de cité*. Il y a peut-être encore un État. L'État, lui, subsiste. Mais de cité, non, il n'y en a plus. J'ai évoqué plus haut le déracinement de tout. Cela englobe aussi la cité. Plus de cité, dès lors plus non plus de citoyenneté. L'expression de citoyen-soldat apparaît donc peu appropriée.

Ce qui n'exclut évidemment pas qu'à terme, la cité ne renaisse un jour de ses cendres. C'est tout à fait envisageable : mais à terme. En attendant, il nous faut faire avec les moyens du bord : concrètement parlant avec des *soldats non-citoyens*. Pour l'instant encore, du moins, non-citoyens. Mais qui, s'ils recourent à l'autodéfense, auront quelque chance, alors, de devenir ou de redevenir citoyens. Car le rapport ici s'inverse. Ce n'est pas la citoyenneté qui rend possible l'autodéfense, mais bien l'autodéfense qui rend possible la citoyenneté. C'est l'autodéfense ici qui est première. C'est *en raison même du*

*fait que les individus décident d'avoir recours à l'autodéfense qu'ils deviennent ou redeviennent citoyens.*



« Ce qui précipite le plus l'évolution de l'art de la guerre, ce sont les guerres elles-mêmes », dit Proust<sup>15</sup>. Mais qu'appelle-t-on ou non guerre? Là encore, c'est l'événement qui tranche. C'est la guerre elle-même qui dit ce qu'est ou non la guerre. De quoi elle est ou non le nom.

La guerre, aujourd'hui, subit une double évolution. La première, la plus souvent mentionnée, se trouve résumée dans le titre du livre de Qiao Liang et Wang Xiangsui : *La guerre hors limites*<sup>16</sup>. « Hors limites », autrement dit s'étendant à tous les plans, à tous les éléments de la réalité. On pourrait aussi dire : *totale*. Car, comme le montrent ces deux auteurs, *tout*, aujourd'hui, est guerre. Ou encore, la guerre se rencontre aujourd'hui *partout*. Il n'est plus possible aujourd'hui de la cantonner dans un domaine spécifique<sup>17</sup>. On peut qualifier cette évolution de *centrifuge*. On va du centre à la périphérie. L'autre, en revanche, est *centripète*. Nous avons parlé du rapetissement de la guerre, de son recentrage sur l'individu : l'individu comme sujet de la guerre. C'est l'évolution inverse.

De quoi, aujourd'hui, la guerre est-elle nom? Dans un livre intitulé *Vers les guerres civiles*, Charles Rojzman écrit : « Les violences collectives se préparent pendant des décennies »<sup>18</sup>. Et encore : « La guerre civile est déjà dans les têtes »<sup>19</sup>. Il parle aussi de « guerre civile virtuelle »<sup>20</sup>. Le virtuel s'oppose en principe au réel. Parler de guerre civile virtuelle, c'est donc dire qu'elle n'est pas encore devenue réalité. En un sens c'est exact. On ne saurait

dire que nous soyons aujourd'hui déjà en guerre civile. Mais le virtuel se distingue souvent mal du réel. Parlerait-on aujourd'hui, comme on le fait, de « guerre civile virtuelle », si la guerre civile n'était pas, *pour une part au moins déjà* réalité? *Incomplètement encore*, certes : la guerre civile est encore assez efficacement *contenue* (on pourrait aussi dire : *circonscrite*). Mais *pour une part au moins déjà*? A preuve la multiplication des actes terroristes (plusieurs centaines de morts en quelques années), mais aussi les chiffres en hausse constante de la criminalité, le développement de l'insécurité au quotidien, etc. La violence n'est pas simplement ici virtuelle, mais bel et bien réelle. Elle explose dans les écoles, les quartiers dits à risques (les autres aussi, parfois), les hôpitaux, les transports publics en soirée, aux abords des boîtes de nuit au petit matin : partout, en fait.

Pourquoi la guerre civile reste-t-elle encore relativement contenue, circonscrite? La raison en est d'abord l'existence de *l'État*. Car, nonobstant l'effondrement général auquel il a été fait plus haut référence, il existe aujourd'hui encore en Europe un *État fort* : État qui n'a d'ailleurs jamais été aussi fort qu'aujourd'hui. Prenons le problème de l'immigration. Les sociétés ouest-européennes sont aujourd'hui toutes, peu ou prou, multiraciales. Elles ne l'étaient pas il y a cinquante ans. Maintenant, oui, elles le sont. Les autorités ne sont pas par principe hostiles à la société multiraciale. Une société divisée contre elle-même est par nature plus docile et malléable qu'une société non divisée (*divide ut impera*). Les autorités voient donc les évolutions dans ce domaine d'un œil plutôt favorable. Allons même plus loin : elles les encouragent délibérément. On ne saurait pour autant en conclure qu'elles seraient favorables à la guerre civile :

exactement favorables, non. Leur propre pouvoir en pâtirait. Elles veillent donc à ce que les conflits consubstantiels à la société multiraciale se maintiennent en certaines limites. Elles comptent pour cela sur la police<sup>21</sup>.

Les autorités veillent également à prévenir toute velléité insurrectionnelle. Ce n'est pas en vain que les armées travaillent aujourd'hui sur des scénarios de combats en zone urbaine, n'hésitant pas à recycler, pour les appliquer au contexte européen, les doctrines de contre-insurrection autrefois utilisées dans les colonies en Afrique et en Asie<sup>22</sup>.

C'est un premier élément d'explication. L'autre élément d'explication est évidemment la situation économique et sociale, situation qui n'a cessé de se dégrader au cours des dernières décennies, en termes aussi bien de qualité de vie que de niveau de vie. Les gens sont aujourd'hui à ce point accaparés par leurs problèmes personnels (stress au travail, recherche d'emploi, démarches administratives à n'en plus finir, formulaires à remplir, pauvreté, difficultés d'adaptation aux nouvelles technologies en constante évolution<sup>23</sup>, fatigue, usure de l'âme et du corps, etc.) qu'ils n'ont tout simplement plus le temps ni l'énergie nécessaires pour penser à autre chose. Survivre, voilà leur problème. Mais là encore il existe certaines limites. On peut estimer par exemple que si les gens n'arrivaient plus à satisfaire certains besoins élémentaires, comme ceux liés à la nourriture et au logement, le basculement dans la révolte et la guerre civile cesserait alors de n'être que virtuel. Jusqu'ici, les populations ont toujours eu suffisamment à manger. Or rien ne nous dit qu'il en sera toujours de même à l'avenir<sup>24</sup>.



Dans un livre récent, le philosophe néomarxiste Slavoj Žižek écrit : « Il est nécessaire d'affirmer haut et fort que notre mode de vie commun n'est pas tant menacé par l'afflux de réfugiés que par la dynamique du capitalisme mondial »<sup>25</sup>. C'est aussi un problème. S'il est vrai que la dynamique du capitalisme mondial constitue en elle-même une menace, comment répondre à cette menace ?

S'exercer à la dé-consommation, par exemple, est en soi déjà une réponse. On confond volontiers la frugalité avec la misère. Or, de fait, la frugalité est le meilleur moyen encore d'échapper à la misère ! La misère est subie, la frugalité, au contraire, choisie. On hésitera ici peut-être à parler d'autodéfense. Mais objectivement parlant, c'est bien le mot qui s'impose. Se passer de voiture, de télévision, de smartphone, de vacances en Indonésie, faire durer ses habits, cultiver ses propres légumes, bref, vivre autrement, cela n'a rien en soi d'anodin. C'est faire défection, entrer en dissidence.

La réponse est individuelle, mais elle peut aussi être collective. On pense ici aux circuits courts, à l'économie de proximité. Tout part, le plus souvent, d'une initiative individuelle. Mais si au point de départ les initiatives sont individuelles, elles débouchent assez vite dans le collectif. Cette mouvance est peu organisée, mais comme le relève Eric Dupin, qui lui a consacré un beau livre, elle « travaille la société en profondeur »<sup>26</sup>. On estime à environ 17 % le pourcentage de la population française sensible aux valeurs dont elle est porteuse<sup>27</sup>. Il n'est pas interdit de voir en elle l'ébauche d'un contre-modèle au modèle de la mondialisation néolibérale.

Pour l'instant encore, l'État laisse faire, car il ne pense pas que ce qui se passe en ce domaine soit très important. C'est peut-être une bonne chose qu'il le pense.

## NOTES

<sup>1</sup> Descartes, *Méditations*, in *Œuvres philosophiques*, Ed. F. Alquié, Garnier, 1967, t. II, p. 404.

<sup>2</sup> Le terme dont se sert Descartes pour décrire sa démarche est « entreprendre » (*Discours de la méthode*, in *Œuvres philosophiques*, op. cit., t. I, p. 581). Commentant ce terme, Étienne Gilson relève qu'il « marque le caractère volontaire du doute méthodique » (Descartes, *Discours de la méthode*, texte et commentaire, Vrin, 1967, pp. 170-171).

<sup>3</sup> J'emprunte cette expression à Marie Balmory (*Le sacrifice interdit : Freud et la Bible*, Grasset, 1990, pp. 185-186). Balmory analyse un passage bien connu de l'Évangile : « Et moi je vous dis de ne pas vous opposer au mauvais » (Matthieu 5, 38-41). En réalité, comme le montre Balmory, cette traduction est fautive. Le texte ne dit pas : il ne faut pas s'opposer au mauvais, mais (ce qui est très différent) : *il ne faut pas se poser en face* (comme pour la lutte). Il faut adopter une posture autre, changer de plan. « Sortir de la symétrie », donc. Marie Balmory parle aussi de « déplacement ». C'est le principe même de la guerre asymétrique.

<sup>4</sup> Bernard Wicht et Alain Baeriswyl, *Citoyen-soldat 2.0*, Éditions Astrée, 2017, pp. 18 et 26.

<sup>5</sup> On parlera dès lors de guerre « hybride ». Sur ce processus d'hybridation, cf. Joseph Horentin, *Techno-guérilla et guerre hybride : Le pire des deux mondes*, Nuvis, 2015, en particulier pp. 42-65. L'auteur insiste sur le fait que ce processus est soumis aux lois d'action réciproque de Clausewitz (*ibid.*, pp. 58 et 62).

<sup>6</sup> Clausewitz, rappelons-le, définit la politique comme « l'intelligence de l'État personnifié » (*De la guerre*, I, 1, § 26).

<sup>7</sup> *De la guerre*, VI, 1. Et encore : « On peut combattre offensivement au cours d'une campagne défensive » (*ibid.*)

<sup>8</sup> Cf. *De la guerre*, VI, 5.

<sup>9</sup> Elsa Dorlin, *Se défendre : Une philosophie de la violence*, Zones, 2017.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 68.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 154.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 153.

<sup>13</sup> Cf. Bernard Wicht, *Europe Mad Max demain : Retour à la défense citoyenne*, Favre, 2013. Du même auteur : *L'Avenir du citoyen-soldat*, Le Polémarque, 2015. Voir aussi son ouvrage coécrit avec Alain Baeriswyl (cf. note 4).

<sup>14</sup> Titre du chapitre VII de l'ouvrage déjà cité de Bernard Wicht et Alain Baeriswyl, *Citoyen-soldat 2.0*.

<sup>15</sup> Marcel Proust, *A la recherche du temps perdu*, t. III, « Le côté de Guermantes », Gallimard, 1997, p. 107. Proust met cette phrase dans la bouche de Robert de Saint-Loup, l'ami du narrateur. Le contexte est celui d'une discussion sur l'art de la guerre : en est-ce réellement un ou non ?

<sup>16</sup> Qiao Liang et Wang Xiangsui, *La guerre hors limite*, Rivages poche, 2014.

<sup>17</sup> « Dans un monde où tous les éléments sont interdépendants, les limites n'ont qu'un sens relatif. [...] En ce qui concerne la guerre, cela peut désigner les limites entre champ de bataille et non-champ de bataille, armes et non-armes, militaires et non-militaires, étatique et non-étatique ou trans-étatique. [...] En bref, il s'agit de l'ensemble des limites qui cantonnent la guerre dans un domaine spécifique » (*ibid.*, pp. 250-251).

<sup>18</sup> Charles Rojzman, *Vers les guerres civiles : Prévenir la haine*, Lemieux, 2017, p. 24.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 165.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 192.

<sup>21</sup> Parlant de la situation actuelle en Allemagne, Emmanuel Todd exprimait récemment un souci : celui de voir un jour s'imposer une « gestion policière de la différence des mœurs » (*Où en sommes-nous ? Une esquisse de l'histoire humaine*, Seuil, 2017, pp. 436-437). Chacun voit que c'est déjà aujourd'hui le cas. Pas seulement d'ailleurs en Allemagne.

<sup>22</sup> Mathieu Rigoud, *La domination policière : Une violence industrielle*, La fabrique, 2016, p. 95.

<sup>23</sup> « Avec la réticulation par les algorithmes, on assiste à une accélération inouïe de l'innovation. [...] La technique réticulaire court-circuite systématiquement tout ce qui contribue à l'élaboration de la civilisation. [...] Nous sommes dans un dispositif qui fait que tout bouge en permanence, que plus rien n'est stable. La société ne peut plus s'en nourrir : elle se trouve au contraire désintégrée » (« Un monde en pleine mutation », Entretien avec Bernard Stiegler, *Krisis*, No 48, juin 2018, p. 20). L'homme a besoin de repères et de stabilité, dit Hannah Arendt (cf. *infra* chapitre I, note 16).

<sup>24</sup> Piero San Giorgio, *Survivre à l'effondrement économique*, Le Retour aux sources, 2011.

<sup>25</sup> Slavoj Žižek, *La nouvelle lutte des classes : Les vraies causes des réfugiés et du terrorisme*, Fayard, 2018, p. 28.

<sup>26</sup> Eric Dupin, *Les défricheurs : Voyage dans la France qui innove vraiment*, La Découverte, 2014, p. 264.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 266.

# 1. INSÉCURITÉ, CRISES, RÉSILIENCE : LE DISCOURS DE LA GUERRE AUJOURD'HUI

Pour certains, l'ère des guerres serait aujourd'hui révo-  
lue : « A la fin du XXe siècle, la disparition de l'autre, non  
comme acteur stratégique, mais en tant qu'ennemi guer-  
rier, vide l'objet stratégique habituel de son contenu ». Mais les mêmes se corrigent aussitôt en disant que « le  
problème de la violence, inhérent aux hommes et aux  
sociétés, demeure entier »<sup>1</sup>. On rappellera ici le mot de  
Clausewitz : la guerre est un caméléon.

En quoi les guerres actuelles diffèrent-elles de celles  
d'hier ? Nous avons insisté dans l'Introduction sur le fait  
que l'État n'était plus aujourd'hui *seul* à faire la guerre.  
C'est le point peut-être le plus important. L'État existe  
bien sûr toujours, mais on ne peut plus aujourd'hui  
dire, comme on le faisait encore au siècle dernier, qu'il  
détient le monopole de la violence physique légitime.  
Bien d'autres acteurs que l'État recourent aujourd'hui à  
la violence, et surtout se considèrent comme légitimés à  
le faire.

Cette perte par l'État du monopole de la violence  
physique légitime s'accompagne d'un essaimage de la  
guerre en d'autres champs que le champ strictement  
militaire (économique, numérique, etc.). La guerre est  
aujourd'hui *totale*. On insistera par ailleurs sur la place

tout à fait centrale qu'occupe aujourd'hui la « petite guerre » sur la scène stratégique<sup>2</sup>. La dialectique du terrorisme et de la guerre contre le terrorisme s'articule en particulier à ce niveau.

Autre caractéristique des guerres actuelles : elles sont le plus souvent *transfrontalières*. Aux anciennes frontières entre États s'en ajoutent, désormais, de nouvelles : internes, elles, aux États. Pour reprendre une formule, il est vrai, ressassée, les frontières, aujourd'hui, passent au milieu des villes. Autrement dit, les guerres actuelles ne sont pas moins intra- qu'interétatiques. On pourrait aussi parler de « guerre civile mondiale »<sup>3</sup>. Cette deuxième caractéristique découle directement de la précédente. Du fait même que les États ne sont plus aujourd'hui *seuls* à faire la guerre, celle-ci tend tout naturellement à s'« intra-étatiser ». On ne la rencontre plus seulement, comme auparavant, à « l'extérieur » (sur les anciennes frontières), mais bien à « l'intérieur ».

Il faut enfin souligner que la notion même de guerre est aujourd'hui devenue très imprécise. Si l'intérieur et l'extérieur tendent à passer l'un dans l'autre, il en va de même de la paix et de la guerre. Un thème apparaît ici central : celui de l'insécurité. On pourrait définir l'insécurité comme un état de « ni paix, ni guerre », ou encore comme un mélange, un peu, des deux : de paix *et* de guerre. Autrefois on savait sans ambiguïté possible où finissait la paix et où commençait la guerre. Il n'en est plus de même aujourd'hui. L'entremêlement tend même aujourd'hui à devenir la règle. Et donc, on se demande : Est-ce *encore* la paix, ou *déjà* la guerre ? C'est un trait d'époque. Le nouveau visage de la guerre, en fait, il est là : *dans le flou même dont il s'entoure*, flou qui fait que nous ne savons pas *quels mots*, au juste, utiliser à son sujet.

Avons-nous ou non des ennemis? Oui bien sûr. Mais ils ne ressemblent guère à ce qu'ils étaient autrefois. Et donc nous hésitons à les désigner comme tels. Ce dont, bien évidemment, ils profitent! Les exemples ici ne manquent pas.

Dès lors, une question se pose : comment en est-on arrivé là? Comment une telle situation s'est-elle créée?

D'ordinaire, on part de la réalité pour en donner une certaine interprétation. Sauf, faut-il le rappeler, que la réalité se nourrit bien souvent des choses même qui se disent à son sujet. D'une manière générale, la perception que nous avons de la réalité ne reste jamais sans effet sur elle : ne serait-ce que parce que cette perception conditionne nos propres attitudes et comportements. Or ces derniers font partie de la réalité. On n'ira pas jusqu'à dire que le sujet se crée à lui-même son propre objet. Non certes. Mais par le regard même que nous portons sur la réalité, les mots que nous utilisons pour en parler, bien sûr aussi les théories que nous échafaudons à son sujet, nous ne contribuons pas peu à la faire évoluer. L'idée que nous nous faisons de la réalité est une chose, la réalité elle-même une autre. Mais par le fait même que nous nous référons à la première comme étant la seconde, l'écart entre les deux tend tout naturellement à diminuer, voire à disparaître. Ne serait-ce pas ici un peu le cas?

Revenons-en à l'insécurité. En lien avec l'insécurité, il faudrait parler de ce qui en est une cristallisation possible, à savoir la *crise*. « La crise est notre nouvel horizon stratégique », écrit ainsi Eric de La Maisonnneuve<sup>4</sup>. De la crise, mais aussi de ce qui, aujourd'hui, est volontiers présenté comme un remède à la crise : la *résilience*. En arrière-plan, en effet, s'esquisse une nouvelle manière de penser la sécurité : celle-ci n'étant plus désormais

pensée en termes de *défense* (ou de *protection*), mais de *réparation*, éventuellement même de *reconstruction*. C'est ce qu'on veut dire quand on parle de résilience. Ce concept appartient originellement au vocabulaire de la psychologie comportementale, mais son utilisation s'est aujourd'hui étendue au domaine social et politique. Il occupe par ailleurs une place importante dans le discours officiel, celui, justement, en lien avec la gestion des crises et des situations d'urgence (*emergency*).

En psychologie, on dit d'un individu qu'il est résilient lorsqu'il montre son aptitude à surmonter les traumatismes de la vie. Il sait se prendre lui-même en charge, faire face aux épreuves lorsqu'elles surviennent, etc. Il y fait donc face, mais en les acceptant, en essayant de « faire avec ». On est dans une logique d'adaptation. On cherche à se changer soi-même plutôt que la réalité. Être résilient, c'est s'adapter à la réalité, trouver en soi les ressources nécessaires pour le faire. La transition vers les crises et le discours officiel à leur sujet est dès lors aisée. On ne peut pas toujours empêcher les crises de se produire, dit le discours officiel : en revanche, on peut s'y adapter. S'adapter à la réalité, cela demande un certain entraînement. Mais c'est à notre portée. Avec l'aide, bien sûr, de l'État.

Un exemple de cette approche nous est fourni par le discours sur le terrorisme. Les autorités ne cessent en effet de dire qu'il faut apprendre à « vivre avec le terrorisme »<sup>5</sup>. Cette formule pourrait sembler étrange, mais on la comprend mieux dès lors qu'on adopte, en la matière, le point de vue de la résilience. En lui-même, le terrorisme est « inéradicable ». Il ne sera donc jamais possible d'en venir à bout. En venir à bout, non : il serait illusoire de le penser. Ce qu'il est possible, en revanche, de faire,

c'est *diminuer notre vulnérabilité* à son endroit : cela, oui, c'est possible. Car si le terrorisme est « inéradicable », on n'en meurt pas non plus forcément. La vie peut au contraire très bien se poursuivre. A quelles conditions ? A la condition, justement, d'avoir appris à « vivre avec le terrorisme ». « Apprendre à vivre avec cette menace, c'est assimiler les bons réflexes, pour gérer le stress et les angoisses et vaquer à nos occupations sans rester cloîtré à domicile », écrit ainsi le docteur Gérard Kierzek, auteur d'un ouvrage intitulé, *Ayez les bons réflexes*<sup>6</sup>.

Bref, la vie continue. De toute façon, chacun le sait, « le risque zéro n'existe pas ». Rien ne sert donc de dramatiser.

Ces trois thématiques — insécurité, crise, résilience — éclairent bien l'état de choses actuel : l'éclairent, mais en même temps l'articulent à une certaine *grille interprétative*. C'est ce qu'il nous faut maintenant préciser.

« La crise est notre nouvel horizon stratégique », écrit Eric de la Maisonneuve. Mais qu'est-ce, en réalité, qu'une crise ? « La crise, dit-il, est tout simplement un *phénomène du vivant* : tout ce qui est en vie est critique et la crise ne s'achève qu'avec la mort. De même, tout mouvement, celui du corps humain ou l'évolution d'une société, est éminemment critique, car il doit enchaîner des déséquilibres successifs qui ont pour but de progresser et d'atteindre de nouveaux équilibres. La crise est donc parfaitement normale ; elle est même nécessaire et parfois souhaitable »<sup>7</sup>.

Et encore : « La crise, c'est l'état normal des choses, celui du passage. C'est vrai dans la nature où les forces en présence ne cessent de s'affronter pour modeler les reliefs, élargir les fleuves, modifier les climats. C'est vrai dans la vie où les cellules naissent, se développent et meurent, passant dans des états successifs par une trans-

formation de leurs équilibres internes. C'est vrai dans les sociétés et dans les civilisations [...] Tout ce qui touche à la vie et au monde est critique par construction : il participe de ce phénomène normal et nécessaire qu'est la crise »<sup>8</sup>.

La crise n'est donc pas un phénomène de l'homme, *mais de la vie en général*. Partant également, elle n'est pas quelque chose d'anormal, comme on serait de prime abord porté à le croire, mais au contraire de complètement *normal* : « C'est l'état normal des choses, celui du passage ». Il y a là peut-être un souvenir de Montaigne : « Je ne peins pas l'être, je peins le passage ». L'auteur s'appuie ici sur les sciences naturelles : physique mais surtout biologie. Les cellules qui composent le corps humain « naissent, se développent et meurent, passant dans des états successifs par une transformation de leurs équilibres internes ». Or, il en va de même des sociétés et des civilisations. Là aussi, le mouvement enchaîne des « déséquilibres successifs ». Déséquilibres, certes, ayant pour but d'atteindre de « nouveaux équilibres ». Mais sitôt ce but atteint (de nouveaux équilibres), le processus se remet en marche. Les crises sont l'expression même, sur le plan politique, de cette instabilité fondamentale, instabilité caractéristique de la vie en général. Dès lors, comment les empêcherait-on ? Faut-il même le vouloir ?

Eric de la Maisonneuve ne dit pas expressément qu'il faut favoriser les crises, mais, comme on l'a vu, il n'en qualifie pas moins celles-ci de « souhaitables ». Ailleurs encore il précise : « Si on sait le reconnaître, le *temps de crise* est un moment privilégié, car les mêmes forces qui déclenchent ou aboutissent à la crise sont celles qui, utilisées et canalisées, sont celles du renouveau »<sup>9</sup>. Du mal apparent peut ainsi naître un bien réel. Sous cet angle, la crise se présente comme une opportunité, une occasion à

saisir. Elle peut devenir un « producteur de progrès et de changement »<sup>10</sup>.

Ces rapprochements avec les sciences naturelles et les idées en découlant sont très présents dans tout ce qui se dit et s'écrit aujourd'hui sur la résilience. Ils en sont, à vrai dire, inséparables. C'est ce que le politologue britannique Chris Zebrowski a bien montré dans un ouvrage important paru en 2016, *The Value of Resilience*, ouvrage retraçant le développement de cette thématique au cours des dernières décennies. L'auteur insiste en particulier sur l'importance des études biologiques et plus spécifiquement encore environnementales (celles ayant pour objet les espèces vivantes et leur habitat : ce qu'on appelle les écosystèmes) dans ce développement<sup>11</sup>. L'idée de base est qu'il n'existe pas d'ordre stable dans la nature. L'ordre se fait en même temps qu'il se défait, se défait même, en réalité, plus vite encore qu'il ne se fait. La vie, tout comme, d'ailleurs, la nature en général, est « atelique »<sup>12</sup>, sans finalité. Elle est livrée au hasard, à la contingence. Elle se compose de « multiples équilibres émergents »<sup>13</sup>. Ils « émergent », donc, mais très vite aussi disparaissent : disparaissent, en fait, en même temps qu'ils émergent. On n'atteint jamais l'équilibre.

On remarquera ici que le point de vue environnemental, celui des scientifiques mais aussi des responsables en charge de la politique de l'environnement (*ecosystem management*), est un point de vue *global*. On ne se place pas ici au point de vue des parties, mais du tout : le tout, en l'occurrence, étant le système vivant dans son ensemble : la *biocénose*. Or la biocénose n'est pas un ensemble stable et ordonné, un *cosmos*, c'est une totalité en devenir, faite de « multiples équilibres émergents ». C'est cette réalité même : la vie comme processus, qu'il importe, en priorité,

de sauvegarder. D'une manière générale, lorsqu'on est en charge de la politique de l'environnement, il faut laisser faire la nature. C'est une erreur que de vouloir interférer avec la sélection naturelle, par exemple en combattant certains prédateurs. Les prédateurs n'ont pas moins leur place dans la nature que les proies qu'ils dévorent. Etc.

Or ces principes ne valent pas seulement pour la nature, ils valent aussi pour les sociétés humaines. L'idée de résilience tire de là sa signification.

On voit donc le raisonnement. On part d'un certain paradigme, le paradigme environnemental, pour en venir à considérer qu'il n'est pas seulement applicable à l'environnement mais également au domaine politique, plus généralement encore aux affaires humaines : l'idée sous-jacente étant que ces dernières ne sont qu'un simple prolongement de la nature. Or, n'étant qu'un simple prolongement de la nature, elles sont forcément aussi régies par les mêmes lois<sup>14</sup>. *C'est ce présupposé même qui fonde l'interprétation ici donnée de la crise* : la crise comme « phénomène normal et nécessaire », « producteur de progrès et de changement », partant « souhaitable », etc. De telles affirmations pourraient de prime abord apparaître paradoxales. Mais cette première impression se dissipe dès lors qu'on admet que les affaires humaines ne sont qu'un simple prolongement de la nature.

C'est ce présupposé même, également, qui légitime la révolution mentale conduisant à penser la sécurité en termes non plus, comme jusqu'ici, de *défense* (et de protection), mais de *résilience* (et d'adaptation). Comme aussi qui éclaire le fait qu'on en soit venu, au cours de la période récente, à relativiser l'opposition entre l'intérieur et extérieur, la paix et la guerre, etc. Car, à partir du moment où l'on renonce à défendre les frontières,

de telles distinctions (intérieur-extérieur, paix-guerre) perdent évidemment toute raison d'être.

Sauf, bien évidemment, qu'on s'expose ici à une objection. Dans quelle mesure, justement, est-il pertinent d'appliquer aux affaires humaines les mêmes schémas d'analyse que ceux auxquels on a normalement recours pour décrire le devenir, effectivement aléatoire, des milieux naturels, les déséquilibres en chaîne qui le caractérisent, d'une manière générale le cycle écologique? L'auteur cité plus haut, Eric de la Maisonneuve, raisonne comme si les sociétés humaines étaient assimilables à des écosystèmes : mais est-ce vraiment le cas? Au mieux, on est dans la métaphore, le raisonnement par analogie. Le raisonnement par analogie n'est pas nécessairement à rejeter, mais il se heurte à certaines limites. S'il inspire utilement, parfois, la recherche, il ne saurait en aucun cas s'y substituer. Il ne saurait encore moins se substituer à la décision politique, concrètement épargner aux responsables la peine d'une réflexion sur ce qu'il faut faire ou ne pas faire.

L'homme fait incontestablement partie de la nature, on ne dira pas ici le contraire. Mais il est délicat de vouloir l'y *réduire*. Ce n'est pas en vain qu'Aristote opposait la simple *vie* à ce qu'il appelait la *bonne vie*. L'homme est, certes, animal, disait-il, mais il n'est pas *que* cela : il est animal *politique*, autrement dit fait pour mener une vie au sein de la cité, en tant que membre de cette communauté. Or, dit Aristote, si la cité s'est formée à l'origine « pour permettre de *vivre*, elle existe pour permettre de *vivre bien* »<sup>15</sup>. Telle est sa *finalité* propre.

Hannah Arendt, à notre époque, renouera avec cette thématique, en insistant sur le besoin de *stabilité* de l'être humain. L'homme, dit-elle, a besoin de repères, partant aussi d'une certaine stabilité autour de lui.

« Le monde devient inhumain, impropre aux besoins humains [...] lorsqu'il est emporté par un mouvement où ne subsiste aucune espèce de permanence », écrit-elle<sup>16</sup>. Or, justement, c'est ce qui caractérise la nature. Arendt parle à cet égard des « processus sans fin de la nature »<sup>17</sup>. En ce sens, la nature peut être dite inhumaine. A contrario, si l'homme veut mener une existence humaine, il doit au préalable s'arracher à la nature, élever une barrière de séparation entre lui et elle. Ce qu'il fait en construisant la *polis*. La nature n'offre aucune stabilité. La cité, en revanche, oui : « L'organisation de la *polis*, physiquement assurée par le rempart et physiognomiquement garantie par les lois — de peur que les générations suivantes n'en changent l'identité au point de la rendre méconnaissable — est une sorte de mémoire organisée »<sup>18</sup>. Elle offre « aux mortels un séjour plus durable et plus stable qu'eux-mêmes »<sup>19</sup>.

Concluons sur ce point. Certaines évolutions se constatent, nous les théorisons donc. Mais le plus souvent aussi, par le fait même de les théoriser, nous les *légitimons*, contribuant par là même à les *renforcer* encore. Or, pour le répéter, une telle légitimation est on ne peut plus discutable. Qui prétendrait que l'actuel (et incontestable) emmêlement de la guerre et de la paix (à plus forte raison encore la justification qui en est donnée : l'application aux affaires humaines du modèle environnemental) favorise la *bonne vie* ? Que l'individu gagne à se voir ainsi exposé aux interactions du milieu, aux « déséquilibres » en résultant ? C'est, au contraire, à un certain *désemmêlement* qu'il faudrait aujourd'hui travailler : la guerre à l'extérieur, la paix à l'intérieur. Le retour à une certaine stabilité est à ce prix. Or l'homme a besoin de stabilité.

Rééquilibrer donc le discours de la guerre. Non pas

exactement renoncer à la résilience (elle a son utilité), mais en contrepartie réhabiliter la défense, lui rendre toute la place qui lui revient. Cesser, autrement dit, de considérer les affaires humaines comme une simple extension de la nature. Car elles ne s'ordonnent pas seulement à la *vie*, mais à la *bonne vie*. Corrélativement aussi reconstruire un certain nombre de *remparts*. Car eux seuls assurent une stabilité relative. Rendent ainsi possible la bonne vie.

## NOTES

<sup>1</sup> Eric de la Maisonneuve, *Précis de stratégie*, Dunod, 2008, p. 147.

<sup>2</sup> Du 11 septembre et d'autres attentats similaires, Michel Onfray dit qu'ils marquent « le triomphe de la petite guerre brièvement théorisée par Clausewitz » (*Décadence*, Flammarion, 2017, p. 557).

<sup>3</sup> Formule empruntée à Ernst Jünger (*Journaux de guerre 1939-1948*, Gallimard, Pléiade, 2008, p. 387).

<sup>4</sup> *Précis de stratégie, op. cit.*, p. 148.

<sup>5</sup> « La France va devoir vivre avec le terrorisme » (déclaration du Premier ministre Manuel Valls, 15 juillet 2016).

<sup>6</sup> Fayard, 2016, p. 108.

<sup>7</sup> Eric de la Maisonneuve, *Précis de stratégie, op.cit.*, p. 109.

<sup>8</sup> Eric de la Maisonneuve, *Stratégie, crise et chaos*, Economica, 2005, p. 129.

<sup>9</sup> *Ibid.*

<sup>10</sup> *Ibid.*

<sup>11</sup> Chris Zebrowski, *The Value of Resilience : Securing Life in the Twenty-First Century*, Routledge, 2016, p. 86.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 78.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 84.

<sup>14</sup> En ce sens, la dérégulation néolibérale pourrait s'interpréter comme une extension à la sphère économique du paradigme environnemental. Rappelons que la « gestion des crises » s'inscrit au cœur même de la « stratégie du choc », caractéristique de ce que Naomi Klein a appelé le « capitalisme du désastre ».

<sup>15</sup> Aristote, *Politique*, I, 2, 1252 b 29 — 1253 a 2.

<sup>16</sup> Hannah Arendt, *Vies politiques*, Gallimard, 1974, p. 19.

<sup>17</sup> Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Calmann-Lévy, 1961, p. 171.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 222.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 171.