

La relation à la violence dans les théories de la transition. Éthique de l'esquive

Bruno Villalba

« Il y avait là-dedans de la vie et de la rage, de l'insolence et de la cruauté, de l'indépendance, une superbe indifférence aux conséquences. »

Andrus Kivirähk, *L'homme qui savait la langue des serpents*, trad. J.-P. Minaudier, Paris, Éditions Attila, 2013. p. 273.

La politique est une réponse constamment renouvelée pour tenter de faire face aux incertitudes qui menacent le groupe humain. Pour Hannah Arendt, elle doit permettre à la possibilité du monde de se poursuivre afin d'assurer aux hommes leur propre permanence : « La tâche et la fin de la politique consistent à garantir la vie dans son sens le plus large »¹. Le pouvoir politique va alors utiliser la violence, comme le « facteur premier et prédominant »² pour y parvenir. En démocratie, elle doit être contrôlée et canalisée pour préserver la liberté de chacun : « La violence est, par nature, instrumentale ; comme tous les instruments, elle doit toujours être dirigée et justifiée par les fins qu'elle entend servir »³. Tout est bien sûr affaire de légitimation dans ses usages, comme le souligne Walter Benjamin : « Le droit naturel tend à “justifier” les moyens par la justice des fins, le droit positif à “garantir” la justice des fins par la légitimité des moyens »⁴. Cela n'a bien évidemment pas entraîné une disparition des multiples formes de la violence⁵, tant celle-ci est intimement liée à la question politique elle-même.

Cependant, faire face « au monde qui vient »⁶ suppose de réinterroger notre rapport à la violence et d'adapter les mécanismes de régulation élaborés jusqu'ici. Car nous devons faire face à des « dommages transcendants »⁷ inédits : non plus des risques, mais des menaces (imprévisibles, globales et surtout irréversibles)⁸ qui s'incarnent dans des forces (naturelles comme le climat, socio-techniques comme le nucléaire, ou sociales comme les inégalités) et dont la puissance peut entraîner (ou entraînera) la disparition de la possibilité même de la continuité des groupes humains, voire de l'humanité⁹. Cela nous oblige à interroger nos « cadres référentiels constitués lors de phases de relative stabilité »¹⁰.

Par conséquent, comment penser la place de la violence dans la gestion de ce monde qui vient ? L'une des pistes pourrait être de prendre en considération l'éthique des vertus¹¹, puisqu'il s'agit « d'une approche de la morale qui se caractérise par le fait que l'on ne s'intéresse pas exclusivement aux normes et aux principes de l'action, mais que l'accent est placé sur les

¹ Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?*, trad. S. Courtine-Denamy, Paris, Seuil, 1995, p. 52 et 44.

² Hannah Arendt, *Du mensonge à la violence*, trad. G. Durand, Paris, Pocket, 2013 [1969], p. 28.

³ *Ibid.*, p. 44.

⁴ Walter Benjamin, *Pour une critique de la violence*, trad. N. Casanova, Paris, Payot & Rivages, 2012, p. 58.

⁵ Xavier Crettiez, *Les formes de la violence*, Paris, La Découverte, 2008.

⁶ Comme nous y invitait le Colloque de Cerisy (24 juin 1^{er} juillet 2019) : « Les humains, les animaux, la nature : quelle éthique des vertus pour le monde qui vient ? ».

⁷ Dominique Bourg, « Dommages transcendants », in Dominique Bourg, Pierre-Benoît Joly, Alain Kaufmann, *Du risque à la menace. Penser la catastrophe*, Paris, Puf, 2013.

⁸ Dominique Bourg, *Du risque à la menace. Penser la catastrophe*, Paris, Puf, 2013.

⁹ Hicham-Stéphane Afeissa, *La fin du monde et de l'humanité. Essai de généalogie du discours écologique*, Paris, Puf, 2014 ; Gwynne Dyer, *Alerte, changement climatique, la menace de guerre*, Robert Laffont, Paris, 2009.

¹⁰ Harald Welzer, *Les guerres du climat. Pourquoi on tue au XXI^e siècle*, trad. B. Lortholary, Gallimard, Paris, 2012, p. 219.

¹¹ Corine Pelluchon, *Éthique de la considération*, Paris, Seuil, 2018.

motivations concrètes des agents, sur l'ensemble des représentations, des émotions et des affects qui déterminent leur manière d'être »¹². Les *vertus* allient une perception (être ensemble dans le monde), une rationalité (justification des raisons de sa place) et une action relationnelle (une situation mobile dans le monde). Ce n'est pas une simple éthique privée, puisqu'elle envisage les conditions d'éclosion de capacités politiques de chacun, mais aussi de l'ensemble des acteurs concernés (humains et non-humains).

La politisation de cette éthique permettrait d'établir un dialogue entre deux conceptions de la violence politique : celle d'une violence institutionnalisée, adaptée à un monde construit comme sans irréversibilité (*cadres référentiels constitués*) et celle d'un monde perçu à partir de ses irréversibilités mais qui peine à prendre en considération la violence politique (vision transitionniste). Les mouvements transitionnistes¹³ partagent la vision de l'éthique des vertus, en ce que les motivations de l'action sont premières et que l'acte de faire est essentiel pour réduire la contradiction entre l'état du monde et ma place dans ce monde. Mais la violence n'est bien souvent qu'un caméo théorique incapable de reconfigurer l'ensemble¹⁴.

L'éthique des vertus offre ainsi un cadre propice à la tentative de combler la distance entre la réalité et la pratique, notamment dans la manière d'élaborer une norme collective à propos de la violence, qui permettrait de sortir des contradictions du modèle classique ou des apories des propositions alternatives. Il peut alors être possible d'instaurer un dialogue entre ces deux approches, tout en y incluant la pression des dommages transcendants. On peut décomposer ce rapport à la violence à partir de trois postures : tout d'abord la *violence en soi*, puis la *violence pour soi* et enfin la *violence sur soi*. Les deux premières mettent en évidence les contours d'une éthique des vertus à l'œuvre dans ces mouvements transitionnistes. Mais peut-on s'en tenir à l'énonciation d'une motivation ? L'étude de la troisième position fait ressortir les risques d'aboutir à une éthique de l'esquive issue d'une minimisation des potentialités de la violence imposées par les contraintes environnementales et les conséquences de nos choix techniques (comme le nucléaire).

1 Violence en soi

La Modernité valorise l'accumulation matérielle comme expression et concrétisation de la liberté individuelle. La démocratisation de la « volonté d'avoir plus » est la marque de la *violence en soi* : l'opiniâtreté d'affirmer son individualité à travers l'expression de son désir constamment réinventé. La politique ne cesse d'élaborer des stratégies pour réguler cette violence (1.1.). La contre-réponse des transitionnistes apparaît originale, mais est-elle suffisante ? (1.2).

1.1 La politique comme régulation de cette violence en soi

Selon René Girard, le « désir humain et sa nature pathologique »¹⁵ installe un processus permanent d'imitation du modèle (désirer ce que désire autrui), ce qui entraîne un conflit mimétique redoublé entre rivaux. Cette spirale « rivalitaire »¹⁶ débouche sur la violence – et

¹² Corine Pelluchon, « L'éthique des vertus : une condition pour opérer la transition environnementale », *La Pensée écologique*, 1 (1), 2017, p. 3.

¹³ Ils recouvrent diverses expérimentations résilientes (villes en transition : Rob Hopkins, *Manuel de transition. De la dépendance au pétrole à la résilience locale*, trad. M. Durand, Montréal, Écosociété, 2010), des formes plus théoriques (la collapsologie : Pablo Servigne, Stevens Raphaël, *Comment tout peut s'effondrer, petit manuel de collapsologie à l'usage des générations présentes*, Paris, Seuil, 2015), sans oublier des options plus classiques qui entendent redéployer des solutions éprouvées (programmes des institutions publiques, mais qui n'évoquent jamais cette question de la violence).

¹⁴ Yves Cochet (in *Devant l'effondrement. Essai de collapsologie*, Paris, Les Liens qui Libèrent, 2019, p. 116-117) est l'un des rares à aborder frontalement cette dimension, insistant sur les excès de la violence entre individus en raison notamment de l'effondrement des institutions politiques : « Nous omettrons les descriptions atroces des rapports violents consécutifs à la cessation de tout service public et de tout autorité politique ».

¹⁵ René Girard, *Achever Clausewitz*, Paris, Carnet Nord, 2007, p. 22.

¹⁶ Charles Ramond (dir.), René Girard. *La théorie mimétique : de l'apprentissage à l'apocalypse*, Paris, Puf, 2010.

l'institutionnalisation du sacrifice réconciliateur provisoire¹⁷. Nous souhaitons souligner *l'importance intérieure* de ce désir : avant que d'être la justification d'une source de violence avec l'autre, il est l'expression d'une appétence personnelle exacerbée : « *je veux* ». Il exprime une compétition des egos, qui produit de la violence entre individus ou groupes, en raison de cette volonté de puissance.

Deux principaux modes de régulation politique de cette tension intérieure vont être institués. Le premier vise à orienter la pulsion de violence, que les Anciens ont nommé le *Thumos* – qui « vient de *thyein* qui signifie faire de la fumée, sacrifier et aussi agir avec violence, se déchaîner »¹⁸. La politique va donc *consumer l'exubérance* (cet excédent inutile), en instituant le mythe du héros qui emploie cette violence pour la gloire de la Cité¹⁹. L'effondrement de l'Ancien monde accouche d'un nouveau modèle de rationalisation : celui de *l'accumulation*. Il a l'avantage de concilier le culte de l'égalitarisme, une politique libérale et un système productiviste. La course permanente à l'hédonisme (vaine tentative de réguler la frustration) produit l'emballement du désir mimétique : « Dans un régime qui pose un droit absolu à l'égalité des conditions, chacun peut se considérer en droit d'obtenir de l'autre ou de la communauté ce qu'il aspire à avoir et que d'autres possèdent »²⁰. Ce qui conduit Girard à poser « un regard très pessimiste sur le devenir démocratique, selon lui nécessairement violent et incapable de réguler ses propres démons »²¹.

1.2 Relation. Émancipation et autonomie des transitionnistes

Les transitionnistes souhaitent échapper à la théorie mimétique car elle « relativise la possibilité même de l'introspection : descendre en soi, c'est toujours retrouver l'autre, le médiateur »²². Ils valorisent la quête de l'autonomie et préconisent, pour éviter la tentation de l'accumulation et de la consommation, de donner un rôle primordial aux motivations de l'individu (réalisation d'un soi pacifiée²³). La réduction de la violence proviendrait d'une introspection réflexive sur les motivations des acteurs (*pourquoi je veux ?*) pour l'orienter vers une dimension relationnelle (*ce que nous voulons*)²⁴.

Les transitionnistes vont élaborer plusieurs stratégies. Les relations de sens sont privilégiées, afin de contrer les conséquences dramatiques de la perte de liens signifiants à cause de l'accélération produite par la course à l'accumulation. En menant une nécessaire déconstruction de « sa propre constitution psychique narcissique »²⁵, il s'agit de faire communauté (avec l'ensemble du monde vivant), dans un territoire et avec une nouvelle perception de notre corporéité (la nourriture : relation intime et constante entre l'acteur et le monde²⁶). Reconnaître notre place limitée dans le monde nous permettrait de saisir la vulnérabilité du monde lui-même. Des méthodologies de changements intérieurs sont ainsi proposées, comme la lutte contre l'addiction à l'accumulation²⁷, la *sobriété heureuse*²⁸, ou bien encore l'épanouissement d'une conscience intérieure²⁹... Enfin, des pratiques infra-politiques visent à diminuer la distance entre les choix éthiques et les formes de

¹⁷ René Girard, *La violence et le sacré*, Paris, Grasset, 1972.

¹⁸ René Girard, cité in Enzo Lesourt, *Survivre à l'anthropocène*, Paris, Seuil, 2019, p. 74.

¹⁹ Enzo Lesourt, *Survivre à l'anthropocène*, *op. cit.*, p. 153.

²⁰ Xavier Crettiez et Guillaume Devin, « Penser la violence avec René Girard », in Guillaume Devin, Michel Hastings (dir.), *10 concepts d'anthropologie en science politique*, Paris, CNRS édition, coll. « Biblis », 2018, p. 224.

²¹ *Ibid.*, p. 224.

²² René Girard, *Achever Clausewitz*, *op. cit.*, p. 40

²³ Pablo Servigne et Gauthier Chapelle, *L'autre loi de la jungle*, Les Liens qui Libèrent, 2017.

²⁴ Christian Arnsperger, *L'homme économique et le sens de la vie*, Paris, Textuel, 2011.

²⁵ Jappe Anselm, *La société autophage. Capitalisme, démesure et autodestruction*, Paris, La Découverte, 2017, p. 65-138.

²⁶ Corine Pelluchon, *Les Nourritures : philosophie du corps politique*, Paris, Seuil, coll. « L'Ordre philosophique », 2015.

²⁷ Rob Hopkins, *Manuel de transition. De la dépendance au pétrole à la résilience locale*, *op. cit.*, p. 90-99.

²⁸ Pierre Rabhi, *Vers la sobriété heureuse*, Arles, Actes Sud, 2010.

²⁹ Joanna Macy et Molly Young Brown, *Écopscologie et rituels. Retrouver un lien vivant avec la nature*, Paris, Éd. le Souffle d'Or, 2009.

l'organisation sociale : expérimentations locales³⁰, transformation des pratiques de vie³¹, modifications des rapports d'échanges³², valorisation de l'entraide³³, etc.

2 Violence pour soi

La *violence pour soi* désigne le fait de recourir à la force, face à l'autre, afin de préserver son existence, celle de son groupe, mais aussi des ressources nécessaires. Dans un régime d'état de droit, la *violence pour soi* est indissolublement liée à l'exercice du pouvoir politique (1.1). Les transitionnistes estiment que les rapports politiques doivent se construire à partir de l'ajustement aux conséquences des crises écologiques (2.2).

2.1 Organiser la violence pour la contrôler

La violence est à la fois la justification première du pouvoir (réguler la violence), et sa principale légitimation (manœuvrer la violence). Arendt insiste sur la rationalité qui est sensée accompagner la construction de cette instrumentalisation – la violence qui sert à réduire la violence³⁴. Cela abouti à une légitimation de l'usage régulé de la violence : dès lors qu'elle entend préserver le soi, la violence offensive est encouragée, car elle est destinée à défendre ou accroître sa richesse ou tout au moins la préservation des ressources destinées à assurer la permanence du groupe. Ainsi, « toute violence qui vise des fins naturelles est ainsi source fondatrice du droit »³⁵. Elle se dote aussi de justifications morales et juridiques, ainsi que d'un appareil bureaucratique (l'État, l'armée, la police, la justice). L'ensemble des institutions participe à cette régulation, notamment par le contrôle de l'excès³⁶. La guerre apparaît ainsi l'ultime figure de cette violence pour soi. Carl von Clausewitz, et bien d'autres, a théorisé cette aptitude des hommes, incapables de renoncer à leur violence mais capables de construire des dispositifs politiques destinés à la contrôler. Dans cette optique, la violence (de la répression à la guerre) répond bel et bien à cette fonction instrumentale, comme régulation des rapports entre groupes et avant tout destinée à préserver le soi face à l'autre.

2.2 Considération. Alternatives résilientes à la violence pour soi

René Girard propose de contenir cette propension à la *violence pour soi*, en s'appuyant sur les valeurs et les vertus de l'éthique chrétienne, avec le principe de réciprocité de la considération (reconnaissance mutuelle), ce « balancement accéléré du même au même »³⁷. On retrouve cet appel à la considération autant dans l'éthique des vertus que chez les transitionnistes. Dans de nombreux écrits et dans leurs expérimentations³⁸, ceux-ci tentent de développer une attitude qui nous rend disponibles à la responsabilité pour autrui. On s'éloigne ainsi de la vision compétitive et concurrentielle (accumulation) : la *violence pour soi* cède la place à une perspective de conciliation permanente avec l'autre, basée sur la coopération et la réciprocité des solidarités locales face aux maux communs. Cette autodéfense politique s'élabore à partir d'une implantation concrète sur un

³⁰ John Cavanagh et Jerry Mander, *Alternatives à la globalisation économique. Un monde meilleur est possible*, trad. F. Forest, Paris, Écosociété, 2005.

³¹ Rebecca Solnit, *Garder l'espoir. Autres histoires, autres possibles*, trad. O. Bonis, Le Méjan, Actes Sud, 2006.

³² Anna Tsing, *Le champignon de la fin du monde : sur la possibilité de vivre dans les ruines du capitalisme*, trad. Ph. Pignarre, Paris, La Découverte, 2017.

³³ Pablo Servigne et Gauthier Chapelle, *L'entraide, l'autre loi de la jungle*, op. cit.

³⁴ Hannah Arendt, *Du mensonge à la violence*, op. cit.

³⁵ Walter Benjamin, *Pour une critique de la violence*, op. cit., p. 68.

³⁶ Enzo Lesourt, *Survivre à l'anthropocène*, op. cit., p. 108-118.

³⁷ René Girard, *Achever Clausewitz*, op. cit., p. 46.

³⁸ Rob Hopkins, *Manuel de transition. De la dépendance au pétrole à la résilience locale*, op. cit. ; Philip Barnes, *Community response to global complexity : planning sustainable communities and the transition movement*, Thèse de doctorat, University of Delaware, 2015.

territoire (communauté résiliente, bio-régions...), vecteur d'une socialisation de sobriété³⁹. Pour réussir ce cheminement, il convient de réguler le rapport à la *violence pour soi*, en adoptant les principes de la non-violence⁴⁰ et du pacifisme⁴¹.

Les deux réponses à la violence en soi et pour soi élaborées par les transitionnistes pourraient constituer des réponses proches de l'éthique de vertu. Mais ces dimensions, essentiellement basées sur l'hypothèse d'une transformation de soi (notamment dans la considération de l'autre) doivent être mises en perspective au regard de la violence plus latente mais plus tragique issue des irréversibilités écologiques et socio-techniques.

3. Violence sur soi

L'éthique des vertus propose un processus de transformation de soi, qui suppose une autonomie du sujet dans le monde ; mais désormais, c'est l'autonomie du monde (dans ses menaces) qui pèse dans la capacité du sujet à se doter d'une marge d'autonomie. Les dommages transcendants limitent les possibilités de cette transformation de soi par la réduction des choix possibles⁴². Nous devons ainsi faire face à une *violence sur soi*, qui pose la question de savoir comment construire une réponse politique de la longévité, non pas dans le monde tel qu'on le souhaite, mais dans le monde tel qu'il reste ; car « le monde qui vient » est déjà « le monde d'hier » : il s'agit donc de raisonner moins à partir du « temps qui vient », que « du temps qu'il reste »⁴³... Mais la *violence sur soi* est minimisée dans le débat politique (3.1), en raison de notre sidération. C'est là le propre d'une éthique de l'esquive : une manière de prendre en considération la question tout en évitant de reformuler son propre projet politique à partir de cette perspective primordiale et plus que probable de la violence⁴⁴ (3.2).

3.1 Une politique en deçà de la violence sur soi

Nous vivons une période inédite caractérisée par la « radicalité de la violence », qui nous oblige à « devoir changer radicalement notre interprétation des événements, cesser de penser en hommes des Lumières » et « constituer un tout autre type de rationalité »⁴⁵. Les hétéronomies matérialistes se cumulent et convergent pour accroître une violence d'ampleur inédite. C'est le cas de la bombe atomique aussi, qui interroge profondément les conditions de légitimation et d'usage de la violence instituée, car « nous sommes la première société qui sache qu'elle peut se détruire de façon absolue. Il nous manque néanmoins la croyance qui pourrait étayer ce savoir »⁴⁶. La bombe est une violence permanente, globale, totale⁴⁷ et « absolument imprévisible, proprement indifférenciée »⁴⁸. Mais la politique reste encore ancrée dans l'illusion de sa propre aptitude à gérer l'atome ; or, en raison même de ses dimensions supraliminaires, précise Günther Anders, l'atome échappe à nos capacités de représentation et de rationalisation⁴⁹. La bombe rend possible la négation même de la politique, à savoir la possibilité de maintenir l'existence d'un monde, mais aussi de la pluralité des choix humains : « [...] la violence, qui doit protéger la vie ou la liberté, est devenue si incroyablement puissante qu'elle menace non seulement la liberté, mais la vie elle-

³⁹ Collectif Mauvaise Troupe, *Défendre la ZAD*, Paris, Éd. de L'éclat, 2018.

⁴⁰ Rob Hopkins, *Manuel de transition. De la dépendance au pétrole à la résilience locale*, op. cit..

⁴¹ Arne Næss, *Écologie, communauté et style de vie*, Paris, Éditions MF, 2008.

⁴² Bruno Villalba, « L'assèchement des choix. Pluralisme et écologie », *La Pensée écologique*, 1 (1), 2017.

⁴³ Bruno Villalba, « Temporalités négociées, temporalités prescrites. L'urgence, l'inertie, l'instant et le délai », in Bernard Hubert et Nicole Mathieu (dir.), *Interdisciplinarités entre Natures et Sociétés*, Berne, Peter Lang, 2016, p. 89-109.

⁴⁴ Günther Anders, *La violence, oui ou non, Une discussion nécessaire*, trad. Ch. David, Paris, Fario, 2014.

⁴⁵ René Girard, *Achever Clausewitz*, op. cit., p. 27.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 15.

⁴⁷ Günther Anders, *Le temps de la fin*, trad. Ch. David, Paris, L'Herne, 2006.

⁴⁸ René Girard, *Achever Clausewitz*, op. cit., p. 87.

⁴⁹ Günther Anders, *Hiroshima est partout*, trad. A. Morabia, D. Triewiler, G. Raphaël Veyret, F. Cazenave, Paris, Seuil, 2008.

même »⁵⁰. Le risque est désormais que « ces catastrophes monstrueuses [soient] capables de transformer le monde en désert et la terre en une matière inanimée »⁵¹. Cependant, Arendt ne fera pas de cette question atomique le cœur de sa réflexion du politique, au contraire d'Anders. Selon lui, il convient d'inverser le processus politique, afin de saisir la réalité de cette violence : « Non pas des armes atomiques dans notre situation politique mais des actions politiques dans notre situation atomique »⁵².

3.2 Une politique de la « contre-violence » ?

La position adoptée par les transitionnistes tend aussi à relativiser ce poids de la *violence sur soi*. Dans son livre *La violence, oui ou non*⁵³, Anders soulève la question de l'efficacité des stratégies non-violentes. Fidèle à sa méthode de l'exagération, il analyse les impasses des pratiques désobéissantes non-violentes, l'insuffisance de « l'agir négatif », c'est à dire l'inopérationalité des moyens classiques de l'opposition face au nucléaire. Ces actions défensives, localisées, aboutissent à un activisme d'auto-défense dispersé et non-coordonné.

Face à cette situation, les réponses de la politique classique ou les contre-propositions transitionnistes sont insuffisantes, car elles perdent de vue l'importance de la puissance destructrice immédiate de la bombe et la spécificité même de sa violence : globale, réciproque et extensive (à cause de la dissuasion nucléaire et de la multiplication des bombes et de l'accroissement de leur puissance) et infinie. L'infinitude est non seulement géographique, mais également temporelle, car « ce ne sont pas seulement tous les lieux dans l'espace, mais aussi tous les lieux dans le temps qui peuvent être ainsi touchés et le sont peut-être déjà. Si nous n'agissons pas aujourd'hui, il est possible que nos petits-enfants et nos arrière-petits-enfants périssent avec nous, à cause de nous. Alors nous, les hommes d'aujourd'hui et nos ancêtres, nous n'aurons finalement jamais existé »⁵⁴. Cela crée une « incertitude de l'avenir dans le temps du projet »⁵⁵ comme le souligne Jean-Pierre Dupuy – et rend illusoire notre capacité de maîtrise.

Notre cadre moral pour saisir cette violence sur soi doit être ajusté à cette capacité de destruction. Il invite donc à construire une « contre-violence » à la violence qui nous est imposée : « comme nous ne devons rester indifférents ni face à notre propre disparition ni face à celle de nos enfants – cette indifférence serait meurtrière –, nous ne devons pas non plus refuser le combat contre nos agresseurs avec l'argument selon lequel le commandement : “Tu ne dois pas tuer”, ne souffrirait aucune exception. Il souffre des exceptions. Il les exige même. Il les exige si par ces actes exceptionnels sont sauvés plus d'hommes qu'il n'en périt. Cela signifie que nous devons accepter la guerre qui nous est imposée »⁵⁶. Et de conclure : « C'est donc plein d'effroi et d'incrédulité que j'écris et suis obligé d'écrire ce mot [tuer], car il n'y a pas d'autre moyen de survivre que de menacer ceux qui nous menacent. Ceux qui m'obligent à briser le tabou du meurtre peuvent être certains que je ne le leur pardonnerai jamais »⁵⁷. Cette proposition n'est pas sans soulever de profondes réflexions éthiques – comme en témoignent les commentaires inclus dans son livre (2014). Les considérations morales se heurtent à la réalité de l'existence même des causes permanentes de cette violence...

4. Conclusion. Conséquences de l'état de violence

⁵⁰ Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?*, op. cit., p. 85 et suivantes.

⁵¹ *Ibid.*, p. 127.

⁵² Günther Anders, « Thèses pour l'âge atomique », in *La menace nucléaire. Considérations radicales sur l'âge atomique*, trad. Ch. David, Paris, Le Serpent à Plumes, 2006 [1959], p. 146.

⁵³ Günther Anders, *La violence, oui ou non, Une discussion nécessaire*, op. cit.

⁵⁴ Günther Anders, « Dix thèses pour Tchernobyl », trad. Ch. David, *Écologie & politique*, 32 (1), 2006, p. 177.

⁵⁵ Jean-Pierre Dupuy, *La guerre qui ne peut pas avoir lieu*, Paris, Desclée de Brouwer, 2018, p. 175.

⁵⁶ Günther Anders, *La violence, oui ou non, Une discussion nécessaire*, op. cit., p. 129.

⁵⁷ Günther Anders, « Une contestation non-violente est-elle suffisante ? », trad. G. Plas, *Tumultes*, 28-29, 2007, p. 221.

Ce qui apparaissait improbable s'est matérialisé⁵⁸. En moins de quatre jours, la France se retrouve confinée. Une *violence sur soi* d'une ampleur « inédite », « invisible, insaisissable »⁵⁹, a contraint un gouvernement à user de la violence légitime de l'État pour assurer la sécurité de tous et de chacun. « Les prochaines semaines et les prochains mois nécessiteront des décisions de rupture en ce sens », prévient le Président Emmanuel Macron⁶⁰. Elles arriveront plus rapidement et plus massivement que prévu : rupture temporelle (fermeture des lieux d'enseignement, limitation des activités professionnelles), rupture spatiale (le confinement), rupture des priorités (lorsque l'économie marchande cède le pas à l'État-providence, lorsque la mobilisation ne connaît plus aucune trêve, « de jour comme de nuit »)... Les mobilisations et mécanismes exceptionnels apparaissent soudainement, afin de répondre et d'anticiper sur la puissance de cette violence sur soi. Cela se justifie par la situation de « guerre »⁶¹, afin d'ajuster à l'échelon supérieur l'usage de la violence légitime : répondre à la *violence sur soi*, afin de faire en sorte qu'on puisse la dominer pour que la Nation puisse continuer à exister. Cela se justifie aussi, afin d'éviter le repli individualiste (*violence en soi*) et le repli nationaliste (*violence pour soi*, même si les frontières européennes seront fermées...). « Demain », il faudra, prévient encore le Président, « tirer les leçons du moment que nous traversons, interroger le modèle de développement dans lequel s'est engagé notre monde depuis des décennies et qui dévoile ses failles au grand jour, interroger les faiblesses de nos démocraties »⁶². Ce dommage transcendantal va sans aucun doute désorganiser l'économie nationale (et internationale) ; qu'il modifie la perception du futur reste encore à prouver (comme le montre l'amnésie de l'effondrement économique de 2008). De la même manière, les expériences résilientes locales doivent se rallier à cette injonction étatique et sont bien démunies face à la contamination... Mais il est étonnant de constater combien cette menace a pu matérialiser l'idée qu'il était possible de prendre des mesures rapides et collectives, légitimement décidées, encadrée par la puissance publique (l'État se porte garant à la hauteur de 300 milliards d'euros !), dès lors que le péril était rendu perceptible. C'est tout l'enjeu des dommages écologiques : comment les rendre visibles et sensibles au point d'entraîner la puissance publique et chacun d'entre nous à agir à la hauteur des conséquences, avant qu'il ne soit trop tard ?

Bibliographie

Afeissa Hicham-Stéphane, *La fin du monde et de l'humanité. Essai de généalogie du discours écologique*, Paris, Puf, 2014.

Anders Günther, *Le temps de la fin*, trad. Ch. David, Paris, L'Herne, 2006.

Anders Günther, « Thèses pour l'âge atomique », in *La menace nucléaire. Considérations radicales sur l'âge atomique*, trad. Ch. David, Paris, Le Serpent à Plumes, 2006, p.145-161.

Anders Günther, « Dix thèses pour Tchernobyl. », trad. Ch. David, *Écologie & politique*, 32 (1), 2006, p. 169-177.

Anders Günther, « Une contestation non-violente est-elle suffisante ? », trad. G. Plas, *Tumultes*, 28-29, 2007, p. 217-221.

⁵⁸ L'auteur fait ici référence à la pandémie liée au coronavirus Covid-19 qui s'est déclaré en Chine à la fin de l'année 2019, puis s'est propagé ensuite ailleurs en Europe et dans le monde dès le début de l'année 2020. Cette situation a conduit de nombreux États à adopter des mesures de confinement strictes [Note des éditeurs].

⁵⁹ Emmanuel Macron, *Adresse aux Français*, 16 mars 2020.

⁶⁰ Emmanuel Macron, *Adresse aux Français*, 12 mars 2020.

⁶¹ Emmanuel Macron, *Adresse aux Français*, 16 mars 2020.

⁶² Emmanuel Macron, *Adresse aux Français*, 12 mars 2020.

- Anders Günther, *Hiroshima est partout*, trad. A. Morabia, D. Trieweiler, G. Raphaël Veyret, F. Cazenave, Paris, Seuil, 2008.
- Anders Günther, *La violence, oui ou non, Une discussion nécessaire*, trad. Ch. David, Paris, Fario, 2014.
- Anselm Jappe, *La société autophage. Capitalisme, démesure et autodestruction*, Paris, La Découverte, 2017.
- Arendt Hannah, *Qu'est-ce que la politique ?*, trad. S. Courtine-Denamy, Paris, Seuil, 1995.
- Arendt Hannah, *Du mensonge à la violence*, trad. G. Durand, Paris, Pocket, 2013.
- Arnsperger Christian, *L'homme économique et le sens de la vie*, Paris, Textuel, 2011.
- Barnes Philip, *Community response to global complexity : planning sustainable communities and the transition movement*, Thèse de doctorat, University of Delaware, 2015.
- Benjamin Walter, *Pour une critique de la violence et autres essais*, trad. N. Casanova, Paris, Payot & Rivages, 2012.
- Bourg Dominique, *Du risque à la menace. Penser la catastrophe*, Paris, Puf, 2013.
- Bourg Dominique, « Dommages transcendants », in Bourg Dominique, Joly Pierre-Benoit, Kaufmann Alain, *Du risque à la menace. Penser la catastrophe*, Paris, Puf, 2013.
- Cavanagh John, Mander Jerry (dir.), *Alternatives à la globalisation économique. Un monde meilleur est possible*, trad. F. Forest, Paris, Écosociété, 2005.
- Cochet Yves, *Devant l'effondrement. Essai de collapsologie*, Paris, Les Liens qui Libèrent, 2019.
- Collectif Mauvaise Troupe, *Défendre la ZAD*, Paris, Éd. de L'éclat, 2018.
- Crettiez Xavier, *Les formes de la violence*, Paris, La Découverte, 2008.
- Crettiez Xavier et Devin Guillaume, « Penser la violence avec René Girard », in Devin Guillaume, Hastings Michel (dir.), *10 concepts d'anthropologie en science politique*, Paris, CNRS édition, coll. « Biblis », 2018, p. 219-241.
- Dupuy Jean-Pierre, *La guerre qui ne peut pas avoir lieu*, Paris, Desclée de Brouwer, 2018.
- Dyer Gwynne, *Alerte, changement climatique, la menace de guerre*, trad. O. Demange, Robert Laffont, Paris, 2009.
- Girard René, *La violence et le sacré*, Paris, Grasset, 1972.
- Girard René, *Achever Clausewitz*, Paris, Carnet Nord, 2007.
- Hopkins Rob, *Manuel de transition. De la dépendance au pétrole à la résilience locale*, trad. M. Durand, Montréal, Écosociété, 2010.
- Lesourt Enzo, *Survivre à l'anthropocène*, Paris, Seuil, 2019.

Macy Joanna et Brown Molly Young, *Écopsychologie pratique et rituels pour la Terre. Retrouver un lien vivant avec la nature*, Paris, Éd. le Souffle d'Or, 2009.

Næss Arne, *Écologie, communauté et style de vie*, trad. Ch. Ruelle, Paris, Éditions MF, 2008.

Pelluchon Corine, *Les Nourritures : philosophie du corps politique*, Paris, Seuil, coll. « L'Ordre philosophique », 2015.

Pelluchon Corine, « L'éthique des vertus : une condition pour opérer la transition environnementale », *La Pensée écologique*, 1 (1), 2017.

Pelluchon Corine, *Éthique de la considération*, Paris, Seuil, 2018.

Rabhi Pierre, *Vers la sobriété heureuse*, Arles, Actes Sud, 2010.

Ramond Charles (dir.), *René Girard. La théorie mimétique : de l'apprentissage à l'apocalypse*, Paris, Puf, 2010.

Servigne Pablo et Stevens Raphaël, *Comment tout peut s'effondrer. Petit manuel de collapsologie à l'usage des générations présentes*, Paris, Seuil, 2015.

Servigne Pablo et Chapelle Gauthier, *L'entraide, l'autre loi de la jungle*, Paris, Les Liens qui Libèrent, 2017.

Solnit Rebecca, *Garder l'espoir. Autres histoires, autres possibles*, trad. O. Bonis, Le Méjan, Actes Sud, 2006.

Tsing Anna, *Le champignon de la fin du monde. Sur la possibilité de vivre dans les ruines du capitalisme*, trad. Ph. Pignarre, Paris, La Découverte, 2017.

Villalba Bruno, « Temporalités négociées, temporalités prescrites L'urgence, l'inertie, l'instant et le délai », in Hubert Bertrand et Mathieu Nicole (dir.), *Interdisciplinarités entre Natures et Sociétés*, Berne, Peter Lang, 2016, p. 89-109.

Villalba Bruno, « L'assèchement des choix. Pluralisme et écologie », *La Pensée écologique*, 1 (1) 2017.

Welzer Harald, *Les guerres du climat. Pourquoi on tue au XXI^e siècle*, trad. B. Lortholary, Paris, Gallimard, 2012.