

*Se défendre, une philosophie de la violence* de Elsa Dorlin

Julie Paquette

---

Number 265, Summer 2018

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/89791ac>

[See table of contents](#)

---

**Publisher(s)**

Spirale magazine culturel inc.

**ISSN**

0225-9044 (print)

1923-3213 (digital)

[Explore this journal](#)

---

**Cite this review**

Paquette, J. (2018). Review of [*Se défendre, une philosophie de la violence* de Elsa Dorlin]. *Spirale*, (265), 60–63.

# Pour une phénoménologie critique des pratiques d'autodéfense

Par Julie Paquette

**SE DÉFENDRE, UNE PHILOSOPHIE DE LA VIOLENCE**  
de Elsa Dorlin

La Découverte, 2017, 200 p.

Dès les premières lignes, Elsa Dorlin annonce par effet de mimétisme sa filiation avec Foucault : au supplice de Damien ouvrant *Surveiller et punir*, Dorlin substitue le récit de Millet de la Girardière, condamné pour rébellion au XIX<sup>e</sup> siècle en Guadeloupe. Contraint à être exposé dans une cage de fer « jusqu'à ce que mort s'en suive », « à cheval sur une lame tranchante », « il est obligé de tenir les jarrets tendus pour éviter d'être blessé par la lame ». Épuisé, le prisonnier « tombe sur le tranchant de la lame », « se relève et retombe de nouveau ».

Dans ce dispositif, le condamné périt parce qu'il a résisté. La mise en scène vise précisément à « cibler la capacité de (ré)agir du sujet comme pour mieux la dominer », « le supplicie paraît même se mettre à mort lui-même », « plus il se défend, plus il souffrira ». Le glissement épistémique, illustré ici par la substitution de la Girardière à Damien, représente le passage d'un biopouvoir consistant à laisser la victime mourir sans défense à une technologie qui veille à « conduire certains sujets à s'anéantir comme sujets, [à] exciter leur puissance d'agir pour mieux les pousser, les exercer à leur propre perte. Produire des êtres qui, plus ils se défendent, plus ils s'abîment ».



Que représente cette technologie qui « *excite* la puissance d'agir pour mieux l'empoigner dans toute son hétéronomie » ? Et quel défi pose-t-elle à la capacité (ou au devoir ?) de se défendre ? Comment, et dans quelles limites, encourager les pratiques de défense de sa vie en évitant qu'elles conduisent à la perte de ceux et celles qui les mobilisent ? En proposant une « *histoire constellationnelle de l'autodéfense* », Dorlin poursuit le travail de Foucault. Elle reconstruit ici une généalogie en partant « *du muscle plutôt que de la loi* ». Un travail ardu puisque ce récit de l'autodéfense servile est dépendant de la seule archive des dominants.

Si certain.e.s ont lu dans ce que propose Dorlin un simple éloge des pratiques d'autodéfense, force est de constater qu'aux termes de notre lecture, il appert qu'elle en soulève plus souvent qu'autrement les possibles récupérations et détournements. C'est précisément là que réside, selon nous, tout l'intérêt de l'ouvrage. L'hypothèse avancée par Dorlin est la suivante : si l'autodéfense est susceptible de produire une forme d'*empowerment*, d'offrir une capacité d'agir et une voix aux sujets subalternes, elle possède un double revers, une double possibilité de captation et de détournement.

D'une part, puisque celle-ci est *réactive* et se présente comme une réponse donnée *de l'intérieur* d'un système qui domine le sujet, l'autodéfense peut être encouragée dans le but d'épuiser celui qui se défend pour, au final, le conduire à sa propre perte (ce que révèle le dispositif évoqué en ouverture).

D'autre part, l'autodéfense « défensive » (soit celle pratiquée par les subalternes) est sujette à réappropriation. Elle peut alors se transformer en une pratique d'autodéfense « offensive ». C'est notamment le cas lorsque l'autodéfense sert des finalités telles que le patriotisme, le nationalisme, le colonialisme, le machisme et/ou le racisme, comme lorsque l'État détourne de son sens une certaine éthique du *care* afin de promouvoir la défense d'un corps étatique dont il faudrait *prendre soin*.

Bien que ces deux revers n'épuisent pas la puissance d'agir contenue dans les pratiques d'autodéfense, ils se présentent comme deux mises en garde sérieuses et le traitement qu'en fait Dorlin est pour nous le témoignage d'une finesse analytique, rendue possible grâce à la perspective fondamentalement intersectionnelle qu'elle déploie et qui empêche tout dualisme trivial comme toute dimension résolutive. Dorlin est constamment attentive aux possibles reconductions de rapports de domination émanant tant des détenteurs du monopole de la violence légitime que de l'intérieur même des pratiques d'émancipation des subalternes. En ce sens, le texte de Dorlin nous préserve de tout désir téléologique et enjoint, au final, de penser une scène agonistique où l'autre advient, non pas en tant que proie, mais en tant qu'*autrui* qui serait non contraint à la défense.

D'emblée, soulignons quelques critiques de l'ouvrage. La multiplicité des cas évoqués s'opère dans un ordre parfois chaotique et semble s'épuiser vers la fin (notamment lorsque Dorlin reprend la conférence qu'elle a donnée à Montréal en février 2017 lors de l'événement *Philopolis*). On regrette aussi que le cadre théorique développé à partir d'une opposition entre Hobbes et Locke n'apparaisse seulement qu'au tiers du livre. Le fil conducteur que nous proposons ici n'apparaît en vrai qu'en filigrane, comme si Dorlin n'assumait pas totalement la critique qu'elle fait des pratiques effectives de l'autodéfense. Loin de nier les potentialités des pratiques de l'autodéfense, ses critiques permettent selon nous d'en comprendre le dispositif et d'en user, si besoin il y a, en connaissant les possibles dérives auxquelles ces pratiques peuvent nous conduire.

Nous proposons de reprendre ici le travail de Dorlin en répondant d'emblée à la question suivante : d'où vient que certain.e.s possèdent une légitimité à se défendre, alors d'autres en sont dépourvus ?

Chez Hobbes, le droit naturel, défini comme le droit de *se préserver* soi-même, est une obligation à laquelle nul ne peut se soustraire, c'est la condition d'absolue égalité entre les humains dans l'état de nature. Le contrat social chez Hobbes est donc rendu possible à la seule condition que tous renoncent à leur droit de nature au profit d'une autorité unique (le Léviathan) qui seule garantit la vie de chacun. Cependant, Hobbes insiste dans *Le citoyen* : « *[L]e droit de résister [...] est un droit tiré d'une disposition irrépressible et irrépréhensible, d'un élan que l'on ne saurait empêcher* », ce qui l'enjoint d'affirmer que les esclaves « *ne font rien contre les lois de la nature, s'ils s'enfuient, ou s'ils égorgent leur maître* ». La question de la légitimité de la violence, constate Dorlin, ne se pose donc pas chez Hobbes, le droit de *se préserver* (naturel et égal pour tous) primant sur le reste.

Il en va tout autrement chez Locke du jugement de l'esclave comme de la légitime défense, qui repose sur l'idée de la propriété, le pouvoir de disposer de sa personne étant intimement relié à ce que l'on possède. Il y a distinction chez Locke entre ceux qui possèdent leur corps propre et ceux qui en sont dépossédés par nature. La défense n'est légitime que si elle émane d'un corps d'abord conçu comme propriétaire de lui-même et propriétaire de ses propriétés. Un trait est donc tiré entre ceux qui ont le droit de se défendre et ceux dont la défense est perçue comme illégitime. Cette distinction participe de la généalogie de l'État libéral et bien qu'il arrive que l'État se déleste d'une partie de son monopole de la violence légitime (au profit de groupes de vigilance citoyenne par exemple, ou du droit de porter une arme, comme aux États-Unis), cela « *ne trahit pas forcément, comme on aurait trop tendance à le penser, une faiblesse ou une défaillance* ». Il s'agit d'un « *maintien de l'ordre à moindre coût* ».

L'intérêt du livre de Dorlin réside dans une mise en lumière nuancée et complexe de l'autodéfense comme pratique subalterne, c'est-à-dire par

ceux et celles dont la violence n'est pas posée, dans ce cadre, comme légitime. S'il est un texte de loi qui tire à gros trait la ligne entre ceux qui ont le droit de se défendre et ceux qui en sont privés, c'est le Code Noir de 1768, où du « privilège » de porter une arme sont exclus (désarmés) le bas peuple, les esclaves, les indigènes. Une ligne de partage très claire s'opère alors, selon un schème lockéen, entre les « *propriétaires d'eux-mêmes* » et les esclaves. D'un côté, la conservation de soi, de sa vie ; de l'autre, le maintien en vie des esclaves afin d'en faire capitaliser la valeur, au bénéfice du maître. Les esclaves comme les colonisés n'ont pas le droit de se défendre, ils sont sans défense. Dans ce contexte, on assiste à l'émergence de pratiques d'autodéfense qui apparaissent comme le revers agonistique de la légitime défense. L'esclave reprend ainsi, dans une certaine mesure, le contrôle de son corps, grâce à une mécanique de la libération qui passe par des « *danses plus ou moins extatiques* » qui agissent comme une « *propédeutique de l'affrontement* » et permettent « *une visualisation anticipatrice de l'entrée dans la violence défensive* » ; ce qui explique que certaines danses martiales, telles que les *calendas*, seront interdites. Si les corps colonisés sont d'abord désarmés, on les retrouvera ensuite enrôlés dans des pratiques de défenses nationales au nom d'un patriotisme colonial et d'une mission civilisatrice, leur puissance d'agir se trouvant alors en quelque sorte encapsulée, détournée. Pour Dorlin, ces deux modalités ne peuvent se comprendre que parallèlement.

S'opère aussi, dans le discours de la violence légitime, une division du travail martial qui s'apparente à la division sexuelle des tâches. Dans ce contexte, certaines revendiqueront le droit de s'armer comme un enjeu de citoyenneté. Une lutte pour dégenrer l'héroïsme civique sera menée en 1792 par les Tricotteuses parisiennes, avec à leur tête Pauline Léon demandant la permission d'organiser une garde nationale féminine et par les Amazones, avec à leur tête Théroigne de Méricourt, qui mènera le « bataillon d'Amazones

françaises ». *Se défendre* s'inscrit ici, selon Dorlin, à l'intérieur d'un cadre qui est entièrement compatible avec l'idée de *défendre sa nation*. S'il est possible de dire qu'en Angleterre, les Suffragistes demandaient elles aussi le droit de participer entièrement à la citoyenneté en exigeant le droit de vote, les pratiques d'autodéfense qu'elles adopteront ne seront pas liées à la défense de la patrie. Plutôt, les pratiques martiales personnelles d'autodéfense et le combat au corps à corps, inspiré du ju-jitsu auront d'autres finalités ; d'abord utilisées pour la défense de femmes se trouvant seules avec leur agresseur dans l'espace public ou dans la sphère domestique, ces techniques seront rapidement utilisées à des fins politiques pour se défendre de la brutalité policière. En 1909, le *Suffragettes Self-Defense Club* enseignera des techniques martiales consistant à détourner, dévoyer « *l'usage d'objets familiers (parapluie, épingle, broche, manteau, talons)* ». Si le ju-jitsu s'avère un art efficace du faible contre le fort, car il permet de « *retourner la force de l'assaillant contre lui-même* », il est aussi, du moins dans sa pratique en Angleterre, un « *exemple paradigmatique de captation par les colons d'un savoir issu des colonisés* » et il sera ensuite utilisé dans le cadre de la répression coloniale. S'ajoute à cela que si l'on tolérât que les femmes s'y adonnent, c'est aussi car ce savoir « *exotique* » provenant des subalternes était relativement dénigré, « *ce qui rendait son enseignement auprès des femmes blanches envisageable* ».

Dorlin relève que les prémisses émancipatrices de la « *défense de soi et de la fierté féminine* » seront détournées, notamment lors de la Seconde Guerre mondiale, au profit de « *la puissance et l'unité de la nation* ». De nos jours, observe Dorlin, l'octroi aux femmes du droit de combattre au sein des forces armées est susceptible de transformer ces dernières en armes d'émasculatation des hommes de couleur, ce qui détourne alors de son sens l'émancipation première : « *Les soldates tortionnaires [on pense à Abu Grahib notamment], véritables sujets de la défense nationale, ont ainsi été*

*objectivées comme [...] une technologie de domination au service d'une norme hégémonique de virilité chrétienne, blanche et capitaliste.* »

L'autodéfense comme pratique subalterne se présentera sous des traits singuliers lorsqu'il sera question de l'insurrection du ghetto de Varsovie puisqu'il n'y est pas question de préserver sa vie, mais plutôt d'obtenir le droit de mourir en combattant. Dans ce cas, l'insurrection y est vécue comme une oraison funèbre où « *la dignité humaine se traduit par des appels à mourir l'arme à la main* ». Il s'agit du droit de choisir sa mort, de préférer le combat au suicide, ce qui relève de la « *thanatoéthique* », c'est-à-dire de l'« *ensemble des pratiques qui investissent la mort comme instance restauratrice des valeurs de la vie* ». Mourir en combattant devient le seul moyen pour qu'une communauté survive à ses membres, qu'un « nous » survive à l'horreur. Dorlin constate que ce nous sera plus tard capté et détourné de ses fins, érigé en mythe du bon Juif mort les armes à la main. Il nourrira par la suite la promotion de l'autodéfense en Israël comme doctrine nationale, passant de l'autodéfense défensive, de lutte pour sa vie, à l'autodéfense offensive, de lutte pour la nation. Cette captation sera le résultat d'un conflit au cœur du sionisme entre les socialistes et « *les groupes ultra-conservateurs, nationalistes voire fascistes ; les premiers ayant largement perdu la bataille idéologique, cela a donné naissance à un sionisme militarisé, terroriste et colonialiste* ». Elle s'opérera notamment par une reprise du récit d'Imi Lichtenfeld, inventeur du krav maga (qui signifie (combat rapproché)). À partir de la biographie mythique d'un seul homme, qui a traversé plusieurs épreuves avant d'entrer en Palestine, les autorités lieront « *les résistances juives européennes face à la montée du fascisme* » à « *la naissance providentielle d'une nation qui se représente comme attaquée de toutes parts* ». La promotion des pratiques martiales du krav maga sera faite auprès de l'ensemble des citoyens d'Israël : « *Se défendre signifie désormais avancer, gagner du terrain,*

*cibler l'adversaire en son centre.* » Le krav maga se déclinera ensuite sous divers produits qui « *constituent un marché de l'homicide légal sous couvert d'extension du droit de légitime défense des forces de l'ordre elles-mêmes* ».

Du côté des communautés africaines-américaines, on observe un passage de l'approche téléologique de *non-violence active* inscrite dans une temporalité longue, défendue par un Martin Luther King, à celle d'un Malcom X et reprise par les Black Panthers dès 1966, qui se veut agonistique dans le sens où « *il n'est possible de faire histoire que dans l'irruption et dans le choc [...]. Il n'est plus question d'avoir l'histoire à l'usure, il faut la révolution* ». Dorlin présente alors comment la « *sémiologie du corps militant* » ainsi proposée renverra alors à la nécessité de répondre « *à armes égales* » afin, notamment, de défendre la vie des militants. Ainsi naîtra le discours de l'autodéfense armée illégale tout en étant *légitime* contre la violence légale mais *illégitime* du racisme. Comme en écho à l'insurrection du ghetto de Varsovie, Dorlin écrit : « *[...] l'autodéfense est le dernier rempart pour défendre sa vie, ce par quoi les Noirs défendent leur humanité même [...]. [L']autodéfense intervient lorsque la non-violence arrive à ce point critique où persister sans cette tactique se muerait en suicide* ».

Après les révoltes de Stonewall en 1969, on observera une tentative d'articulation des luttes anticapitaliste, antiraciste et antipatriarcale contre la brutalité policière. Mais les alliances entre groupes de défense homosexuels et les mouvements africains-américains ne seront pas simples. Malgré la volonté affirmée de rompre avec un nationalisme ségrégationniste et de défier l'impérialisme au nom d'un internationalisme, la rhétorique de certains Black Panthers consistant à tirer « *l'autodéfense du côté d'une définition strictement martiale et viriliste* » rendra précaire cette alliance. Du côté des Lavender Panthers, les choses ne sont pas moins compliquées puisque ce groupe, avec à sa tête le

controversé Raymond Broshears, cherchera à constituer des patrouilles afin de protéger la sécurité de ses alliés.e.s contre « *les "punks", les dealers et les gangs (explicitement noirs, chicanos ou sino-américains). Le maître mot du groupe est de "nettoyer" le quartier des homophobes* », de vider le quartier des indésirables. Rapidement, les Lavender Panthers recevront l'appui des promoteurs immobiliers et des bailleurs de fonds privés ; ces derniers soutiendront alors la communauté gaie, qu'ils perçoivent comme plus « *policée* ». On se retrouve donc dans une opposition binaire, stigmatisante, péremptoire et tout à fait nuisible dans ce qu'elle produit, entre l'homosexuel blanc policé et l'homme noir viriliste et homophobe ; les femmes comme les *queers of color* se trouvant complètement exclus de l'équation.

Si *se défendre* peut correspondre, d'une certaine manière, à se mettre en sécurité, Dorlin portera à notre attention qu'il demeure risqué de tomber dans une réification d'un mode de vie sécuritaire qui céderait à « *l'injonction à être safe* ». Bien qu'ils permettent de sécuriser le bien-être des membres, les espaces sécuritaires sont, selon ses mots, des *pharmakon* et peuvent se renverser en une forme dangereuse de bi-militantisme. Ces espaces présentent trois défis : de l'extérieur, ils sont susceptibles d'apparaître comme une technique efficace de cantonnement des luttes. Puis, de l'intérieur, ils sont chronophages et anthropophages pour les collectifs, la gestion de la violence intermilitante pouvant être émotionnellement épuisante. Ces espaces peuvent créer *l'illusion* d'un espace sécuritaire où chacun.e accepte de baisser sa garde, ce qui peut aussi en rendre plus vulnérables les membres, qui ne pensent pas que la violence puisse surgir de l'intérieur de ces espaces. En bref, ces espaces produisent des sujets rassurés à l'intérieur d'un « *entre-soi fantasmatique* » et dévient, selon les mots de Dorlin, l'importance d'un combat sur des territoires qui permettraient de davantage « *politiser [...] la rage* ».

Aux termes de son ouvrage, Dorlin nous met en garde contre une « *phénoménologie de la proie* » (le personnage de Bella, héroïne du roman *Dirty Weekend*, en étant l'exemplum) qui pourrait conduire à une généralisation de la « *défense offensive de soi* ». Le risque d'une promotion sans équivoque des pratiques de l'autodéfense résiderait alors dans la transformation de tou.te.s en proie, dans l'éradication de toute altérité ou, plutôt, dans « *le rabattement du possible dans l'ordre de la menace ou du danger. Le risque ultime étant l'éradication de toute conflictualité politique* », prévient Dorlin. « *Toute défense n'est pas légitime* », insiste-t-elle. L'autodéfense, si elle se présente comme pratique de résistance, doit se décliner comme une *violence défensive* : ces pratiques de résistance ne trouvent leur légitimité, aux yeux d'une lutte contre la domination, que lorsqu'il en va de la nécessité vitale de l'humain. Par ailleurs, la phénoménologie des *vies sur la défensive* qu'elle esquisse est celle produite par un pouvoir générateur d'insécurité ; et revendiquer le droit de se défendre à l'intérieur de ce générateur paraît être une action susceptible d'être constamment captée et détournée de ses fins. Les pratiques d'autodéfense semblent ainsi toujours secondes, réactives. Ne penser l'émancipation qu'à travers cette matrice paraît limité, voire risqué. Il faut garder en tête que le dispositif dans lequel nous sommes situés est celui-là même qui vise à exciter la puissance d'agir du subalterne afin, et c'est là la singularité de cette *technologie*, de le conduire à sa propre perte. S'il faut être sur ses gardes et apprendre à se défendre, il faut aussi, et c'est ce que semble enseigner le texte de Dorlin, se prémunir de l'abîme qui s'ouvre lorsque la défense s'érige en finalité, tout comme se garder de reconduire, de manière intentionnelle ou non, d'autres formes d'oppression. Et là-dessus, l'intersectionnalité apparaît comme la théorie d'appréhension des rapports sociaux tout indiquée pour s'en prémunir au mieux. ■