

Saint Augustin (354-430)

Théologien et philosophe, il écrit La Cité de Dieu dans un contexte de crise de l'Empire romain. Son œuvre explore la tension entre l'aspiration universelle à la paix, inscrite dans la nature sociale de l'homme, et la misère inévitable des guerres, même lorsqu'elles sont menées pour la justice. Il est l'un des premiers à souligner que le véritable but de toute guerre est de parvenir à une paix plus stable.

La Cité de Dieu, XIX, texte établi par Raulx, L. Guérin & Cie, 1869 (*Œuvres complètes* de Saint Augustin, tome XIII, p. 424-448).¹

CHAPITRE VII : DE LA DIVERSITÉ DES LANGUES QUI ROMPT LA SOCIÉTÉ DES HOMMES, ET DE LA MISÈRE DES GUERRES, MÊME LES PLUS JUSTES.

[...] Mais, dira-t-on, voici qu'une Cité faite pour l'empire, en imposant sa loi aux nations vaincues, leur a aussi donné sa langue, de sorte que les interprètes, loin de manquer, sont en grande abondance. Cela est vrai ; mais combien de guerres gigantesques, de carnage et de sang humain a-t-il fallu pour en venir là ? Et encore, ne sommes-nous pas au bout de nos maux. Sans parler des ennemis extérieurs qui n'ont jamais manqué à l'empire romain et qui chaque jour le menacent encore, la vaste étendue de son territoire n'a-t-elle pas produit ces guerres mille fois plus dangereuses, guerres civiles, guerres sociales, fléaux du genre humain, dont la crainte seule est un grand mal ? Que si j'entreprenais de peindre ces horribles calamités avec les couleurs qu'un tel sujet pourrait recevoir, mais que mon insuffisance ne saurait lui donner, quand verrait-on la fin de ce discours ? Mais, dira-t-on, le sage n'entreprendra que des guerres justes. Eh ! n'est-ce pas cette nécessité même de prendre les armes pour la justice qui doit combler le sage d'affliction, si du moins il se souvient qu'il est homme ? Car enfin, il ne peut faire une guerre juste-que pour punir l'injustice de ses adversaires, et cette injustice des hommes, même sans le cortège de la guerre, voilà ce qu'un homme ne peut pas ne pas déplorer. Certes, quiconque considérera des maux si grands et si cruels tombera d'accord qu'il y a là une étrange misère. Et s'il se rencontre un homme pour subir ces calamités ou seulement pour les envisager sans douleur, il est d'autant plus misérable de se croire heureux, qu'il ne se croit tel que pour avoir perdu tout sentiment humain.

CHAPITRE XII : QUE LES AGITATIONS DES HOMMES ET LA GUERRE ELLE-MÊME TENDENT À LA PAIX, TERME NÉCESSAIRE OU ASPIRENT TOUS LES ÊTRES.

[...] En effet, ceux mêmes qui font la guerre ne la font que pour vaincre, et par conséquent pour parvenir glorieusement à la paix. Qu'est-ce que la victoire ? c'est la soumission des rebelles, c'est-à-dire la paix. Les guerres sont donc toujours faites en vue de la paix, même par ceux qui prennent plaisir à exercer leur vertu guerrière dans les combats ; d'où il faut conclure que le véritable but de la guerre, c'est la paix, l'homme qui fait la guerre cherchant la paix, et nul ne faisant la paix pour avoir la guerre. [...] Combien donc l'homme est-il porté plus encore par les lois de sa nature à entrer en société avec les autres hommes et à vivre en paix avec eux !

¹ [https://fr.wikisource.org/wiki/La_Cit%C3%A9_de_Dieu_\(Augustin\)/Livre_XIX](https://fr.wikisource.org/wiki/La_Cit%C3%A9_de_Dieu_(Augustin)/Livre_XIX)

Question 1 : La paix est-elle une valeur morale ou une nécessité biologique ?

Question 2 : Peut-on être heureux dans la victoire ?

Thomas d'Aquin (1225-1274)

Théologien chrétien de l'époque médiévale, il a systématisé la doctrine de la « guerre juste » dans sa Somme théologique. Il cherche à définir les limites morales de la violence en s'appuyant sur trois piliers : l'autorité légitime, une cause juste et une intention droite. Pour lui, la guerre n'est licite que si elle sert de rempart contre l'injustice et vise le bien commun.

Somme théologique, II-II

QUESTION 40 – LA GUERRE²

ARTICLE 1 – Y a-t-il une guerre qui soit licite ?

Conclusion :

Pour qu'une guerre soit juste, trois conditions sont requises : 1° L'autorité du prince, sur l'ordre de qui on doit faire la guerre. Il n'est pas du ressort d'une personne privée d'engager une guerre, car elle peut faire valoir son droit au tribunal de son supérieur ; parce qu'aussi le fait de convoquer la multitude, nécessaire pour la guerre, n'appartient pas à une personne privée. Puisque le soin des affaires publiques a été confié aux princes, c'est à eux qu'il appartient de veiller au bien public de la cité, du royaume ou de la province soumis à leur autorité. De même qu'ils le défendent licitement par le glaive contre les perturbateurs du dedans quand ils punissent les malfaiteurs, selon cette parole de l'Apôtre (Rm 13, 4) : " Ce n'est pas en vain qu'il porte le glaive ; il est ministre de Dieu pour faire justice et châtier celui qui fait le mal " ; de même aussi il leur appartient de défendre le bien public par le glaive de la guerre contre les ennemis du dehors. C'est pour cela qu'il est dit aux princes dans le Psaume (82, 4) : " Soutenez le pauvre, et délivrez le malheureux de la main des pécheurs ". et que S. Augustin écrit : " L'ordre naturel, appliqué à la paix des mortels, demande que l'autorité et le conseil pour engager la guerre appartiennent aux princes. "

2° Une cause juste : il est requis que l'on attaque l'ennemi en raison de quelque faute. C'est pour cela que S. Augustin écrit : " On a coutume de définir guerres justes celles qui punissent des injustices quand il y a lieu, par exemple de châtier un peuple ou une cité qui a négligé de punir un tort commis par les siens, ou de restituer ce qui a été enlevé par violence. "

3° Une intention droite chez ceux qui font la guerre : on doit se proposer de promouvoir le bien ou d'éviter le mal. C'est pour cela que S. Augustin écrit : " Chez les vrais adorateurs de Dieu les guerres mêmes sont pacifiques, car elles ne sont pas faites par cupidité ou par cruauté, mais dans un souci de paix, pour réprimer les méchants et secourir les bons. " En effet, même si l'autorité de celui qui déclare la guerre est légitime et sa cause juste, il arrive

²http://docteurangelique.free.fr/livresformatweb/sommes/3sommethéologique2a2ae.htm#_Toc476936764

néanmoins que la guerre soit rendue illicite par le fait d'une intention mauvaise. S. Augustin écrit en effet : " Le désir de nuire, la cruauté dans la vengeance, la violence et l'inflexibilité de l'esprit, la sauvagerie dans le combat, la passion de dominer et autres choses semblables, voilà ce qui dans les guerres est jugé coupable par le droit. "

Solutions :

[...] **2.** Ces sortes de préceptes, selon S. Augustin, doivent toujours être observés à titre de disposition intérieure, c'est-à-dire qu'on doit toujours être prêt à ne pas résister ou à ne pas se défendre alors qu'il le faudrait. Mais parfois il faut agir autrement, pour le bien commun, et même pour le bien de ceux que l'on combat. C'est pour cela que S. Augustin écrit : " Il faut agir fortement même avec ceux qui s'y refusent, afin de les plier par une certaine dureté bienveillante. [...]

Question 3 : L'intention peut-elle rendre une guerre immorale ?

Question 4 : La violence peut-elle être « bienveillante » ?

Hugo Grotius (1583-1645)

Souvent considéré comme l'un des pères du droit international, Grotius a cherché, durant les Lumières, une nouvelle façon de vivre ensemble à travers le droit naturel. Dans son traité Le Droit de la guerre et de la paix, il affirme que même au milieu des armes, certaines lois ne se taisent jamais car elles sont dictées par la raison humaine et le besoin de sociabilité. Il pose ainsi les bases juridiques de la légitime défense.

Le Droit de la guerre et de la paix³

Droit naturel - Fondements - Prolégomènes

VIII. Ce soin de la vie sociale, dont nous n'avons donné qu'une ébauche, et qui est conforme à l'entendement humain, est la source du droit proprement dit, auquel se rapportent le devoir de s'abstenir du bien d'autrui, de restituer ce qui, sans nous appartenir, est en notre possession, ou le profit que nous en avons retiré, l'obligation de remplir ses promesses, celle de réparer le dommage causé par sa faute, et la distribution des châtiments mérités entre les hommes. [...]

Droit de guerre – Fondements – Prolégomènes

XXV. On doit d'autant moins admettre, ce que certains individus s'imaginent, que dans la guerre tous les droits sont suspendus, que la guerre elle-même ne doit être entreprise qu'en vue d'obtenir justice, et que, lorsqu'elle est engagée, elle ne doit être conduite que dans les termes du droit et de la bonne foi. [...]

Livre I, III.

³ https://www.philo5.com/Les%20philosophes%20Textes/Grotius_LeDroitNaturel.htm

1. Notre thèse est prouvée par l'accord unanime de toutes les nations et principalement de tous les sages. On connaît ce passage de Cicéron, où, traitant du droit d'employer la force pour défendre sa vie, il rend témoignage à la nature elle-même : « C'est, dit-il, une loi qui n'est point écrite, mais qui est née avec nous ; que nous n'avons ni apprise, ni reçue, ni lue, mais que nous avons tirée, puisée, extraite de la nature même, à laquelle nous n'avons pas été formés, mais pour laquelle nous sommes faits, dont nous n'avons pas été instruits, mais dont nous sommes imbus, que si l'on attente à notre vie soit par trahison, soit par la force ouverte, que si nous tombons entre les mains ou des brigands, ou des ennemis, tout moyen de salut est honnête. » « C'est, dit encore le même auteur, une loi que la raison a dictée aux esprits cultivés, que la nécessité a prescrite aux personnes incultes, l'habitude aux nations, la nature elle-même aux bêtes sauvages, de repousser toujours de leur corps, de leur tête, de leur vie, et par quelque moyen qui soit en leur pouvoir, toute violence qui les menace. »

Question 5 : Le droit s'arrête-t-il là où la guerre commence ?

Question 6 : La légitime défense justifie-t-elle tout ?

Emmanuel Kant (1724-1804)

Contrairement à une simple trêve, Kant, philosophie des Lumières, conçoit la paix comme un devoir moral et juridique qui doit être construit activement par des institutions républicaines et une fédération internationale d'États libres.

De la Paix perpétuelle (1795), Traduction par Jules Barni, Auguste Durand, 1853 (p. 289-338)⁴.

L'état de paix parmi les hommes vivant les uns à côté des autres n'est pas un état de nature (*status naturalis*), lequel est bien plutôt un état de guerre, sinon toujours déclarée, du moins toujours menaçante. Il a donc besoin d'être *établi* ; car la cessation des hostilités n'est pas encore une garantie, et si un voisin n'obtient pas d'un autre cette garantie (ce qui ne peut avoir lieu que dans un état *légal*), il peut traiter en ennemi celui de qui il l'a vainement sollicitée. [...]

Lorsque (comme cela doit nécessairement être dans une constitution républicaine) la question de savoir si la guerre aura lieu ou non ne peut être décidée que par le suffrage des citoyens, il n'y a rien de plus naturel qu'ayant à décréter contre eux-mêmes toutes les calamités de la guerre, ils hésitent beaucoup à s'engager dans un jeu si périlleux (car il s'agit pour eux de combattre en personne ; de payer de leur propre avoir les frais de la guerre ; de réparer péniblement les dévastations qu'elle laisse après elle ; enfin, pour comble de maux, de contracter une dette nationale, qui rendra amère la paix même et ne pourra jamais être acquittée, parce qu'il y aura toujours de nouvelles guerres). Au lieu que, dans une constitution où les sujets ne sont pas citoyens, et qui par conséquent n'est pas

⁴[https://fr.wikisource.org/wiki/M%C3%A9taphysique_des_m%C5%93urs_\(trad._Barni\)/Tome_I/PERA_D/De_la_paix#cite_note-p295-9](https://fr.wikisource.org/wiki/M%C3%A9taphysique_des_m%C5%93urs_(trad._Barni)/Tome_I/PERA_D/De_la_paix#cite_note-p295-9)

républicaine, une déclaration de guerre est la chose la plus aisée du monde, puisque le souverain, propriétaire et non pas membre de l'État, n'a rien à craindre pour sa table, sa chasse, ses maisons de plaisance, ses fêtes de cour, etc., et qu'il peut la décider comme une sorte de partie de plaisir, pour les raisons les plus frivoles, et en abandonner indifféremment la justification, exigée par la bienséance, au corps diplomatique, qui sera toujours prêt à la fournir. [...]

Il en est des peuples, en tant qu'États, comme des individus : dans l'état de nature (c'est-à-dire dans l'indépendance de toute loi extérieure), leur seul voisinage est déjà une lésion réciproque ; et, pour garantir sa sûreté, chacun d'eux peut et doit exiger des autres qu'ils entrent avec lui dans une constitution analogue à la constitution civile, où les droits de chacun puissent être assurés. Ce serait là une *fédération de peuples*, qui ne formeraient pas cependant un seul et même État. Il y aurait en effet contradiction dans cette idée ; car, comme chaque État suppose le rapport d'un *supérieur* (le législateur) à un *inférieur* (celui qui obéit, c'est-à-dire le peuple), plusieurs peuples réunis en un État ne formeraient plus qu'un peuple, ce qui est contraire à la supposition (puisque nous avons à considérer ici le droit des *peuples* entre eux, en tant qu'ils constituent autant d'États différents et ne devant pas se confondre en un seul et même État).

Si l'on ne peut voir sans un profond mépris les sauvages, dans leur amour d'une indépendance sans règle, aimer mieux se battre continuellement que se soumettre à une contrainte légale, constituée par eux-mêmes, et préférer ainsi une folle liberté à une liberté raisonnable, et si l'on regarde cela comme de la barbarie, comme un manque de civilisation, comme une dégradation brutale de l'humanité ; à combien plus forte raison des peuples civilisés (dont chacun forme un État constitué) ne devraient-ils pas se hâter de sortir d'une situation si dégradante ? Loin de là, chaque *État* fait justement consister sa majesté (car il est absurde de parler de la majesté populaire) à ne se soumettre à aucune contrainte légale extérieure, et le souverain met sa gloire à pouvoir disposer, sans avoir lui-même aucun péril à courir, de plusieurs milliers d'hommes qui se laissent sacrifier à une cause qui ne les concerne pas. Toute la différence qui existe entre les sauvages de l'Amérique et ceux de l'Europe, c'est que les premiers ont déjà mangé plus d'une horde ennemie, tandis que les seconds savent tirer un meilleur parti des vaincus, et qu'ils préfèrent s'en servir pour augmenter le nombre de leurs sujets, et par conséquent aussi celui des instruments qu'ils destinent à de plus vastes conquêtes.

Quand on songe à la méchanceté de la nature humaine, qui se montre à nu dans les libres relations des peuples entre eux (tandis que dans l'état civil elle est très voilée par l'intervention du gouvernement), il y a lieu de s'étonner que le mot *droit* n'ait pas encore été tout à fait banni de la politique de la guerre comme une expression pédantesque, et qu'il ne se soit pas trouvé d'État assez hardi pour professer ouvertement cette doctrine. Car, jusqu'à présent, on a toujours cité bonnement, pour justifier une déclaration de guerre, *Hugo*, *Grotius*, *Puffendorff*, *Vattel* et autres (tristes consolateurs), quoique leur code, rédigé dans un esprit philosophique ou diplomatique, n'ait ou ne puisse avoir la moindre force *légale* (puisque les États ne sont pas soumis, comme tels, à une contrainte extérieure et commune) ; mais il est sans exemple qu'un État se soit décidé, par des arguments appuyés sur des autorités aussi respectables, à se désister de ses prétentions. — Toutefois

cet hommage que chaque État rend à l'idée du droit (du moins en paroles) ne laisse pas de prouver qu'il y a dans l'homme une disposition morale, plus forte encore, quoiqu'elle sommeille pour un temps, à se rendre maître un jour du mauvais principe qui est en lui (et qu'il ne peut nier). Autrement les États qui veulent se faire la guerre ne prononceraient jamais le mot *droit*, à moins que ce ne fut par ironie, et dans le sens où l'entendait ce prince gaulois, en le définissant : « l'avantage que la nature a donné au plus fort de se faire obéir par le plus faible. »

Les États ne peuvent jamais, pour défendre leur droit, engager un procès, comme on fait devant un tribunal extérieur, et ils n'ont d'autre recours que la guerre ; mais la guerre et le succès de la guerre, la *victoire*, ne décide pas le moins du monde la question de droit ; et, si par un *traité de paix* on met fin à la guerre actuelle, on ne met pas fin pour cela à l'état de guerre (pour lequel on peut toujours trouver quelque nouveau prétexte, que nul n'est fondé à déclarer injuste, puisque dans cet état chacun est juge en sa propre cause). D'un autre côté, il n'en est pas du droit des gens relativement aux États comme du droit naturel relativement aux individus qui vivent sans loi et qu'il oblige « à sortir de cet état » (puisque les États ont déjà en eux une constitution juridique, et que par conséquent ils échappent à toute contrainte de la part de ceux qui voudraient les soumettre, d'après leurs idées de droit, à une constitution juridique plus étendue). Cependant la raison, du haut de son trône qui est la source suprême de toute législation morale, condamne absolument la guerre comme voie de droit, et elle fait de l'état de paix un devoir immédiat. Or, comme cet état ne peut être fondé et garanti sans un pacte des peuples entre eux, de là résulte la nécessité d'une alliance d'une espèce particulière, qu'on pourrait appeler *alliance de paix* (*fœdus pacificum*), et qui différerait du *traité de paix* (*pactum pacis*), en ce qu'elle terminerait à jamais toutes les guerres, tandis que celui-ci n'en finit qu'*une seule*. Cette alliance n'aurait pas pour but l'acquisition de quelque puissance de la part d'un État, mais simplement la conservation et la garantie de sa *liberté* et de celle des autres États alliés, sans qu'ils eussent besoin pour cela de se soumettre (comme les hommes dans l'état de nature) à des lois publiques et à une contrainte réciproque. [...]

VI. « Nul État ne doit se permettre, dans une guerre avec un autre, des hostilités qui rendraient impossible, au retour de la paix, la confiance réciproque, comme, par exemple, l'emploi d'*assassins* (*percussores*), d'*empoisonneurs* (*venefici*), la *violation d'une capitulation*, l'*excitation à la trahison* (*perduellio*) dans l'État auquel il fait la guerre, etc. » [...]

Or je puis bien concevoir un *politique moraliste*, c'est-à-dire un homme d'État n'admettant d'autres principes politiques que ceux que la morale peut avouer ; mais je ne conçois pas un *moraliste politique*, qui se forge une morale d'après les intérêts de l'homme d'État.

Le politique moraliste aura pour principe que, s'il se trouve, dans la constitution d'un État ou dans les rapports de cet État avec les autres, des fautes que l'on n'a pu éviter, c'est un devoir, surtout pour les chefs d'État, dussent-ils y sacrifier leur intérêt personnel, de chercher les moyens d'y remédier autant que possible, et de se rapprocher du droit naturel comme du modèle idéal que la raison nous met devant les yeux. Comme il serait contraire à la sagesse politique, laquelle est ici d'accord avec la morale, de rompre les liens de la

société civile ou cosmopolitique avant d'avoir une meilleure constitution à substituer immédiatement à l'ancienne, il serait tout à fait absurde d'exiger que l'on corrige tout de suite et violemment cette imperfection ; mais ce que l'on peut exiger des gouvernants, c'est qu'ils aient toujours devant les yeux la nécessité d'opérer des réformes de ce genre, afin de se rapprocher continuellement du but (de la meilleure constitution d'après les lois du droit). Un État peut même se *gouverner* républicainement, quoique, d'après la constitution existante, il soit encore sous l'empire du *pouvoir* despotique d'un *maître*^[ndt 28], jusqu'à ce que le peuple soit insensiblement devenu capable de recevoir l'influence de la seule idée de l'autorité de la loi, et de concourir lui-même à sa propre législation (ce qui originairement est fondé sur le droit). Mais, quand même une *révolution*, produite par une mauvaise constitution, aurait arraché par des moyens violents et illégaux une constitution meilleure, il ne serait plus permis de ramener le peuple à l'ancienne, quoique l'on eût le droit de punir la rébellion de tous ceux qui auraient participé à cette révolution par violence ou par ruse. Quant aux relations extérieures des États, on ne saurait exiger d'un État qu'il renonce à sa constitution, fût-elle d'ailleurs despotique (s'il la regarde comme la meilleure relativement aux ennemis du dehors), aussi longtemps qu'il court le risque d'être absorbé par les autres ; et par conséquent il doit lui être permis d'ajourner l'exécution de sa réforme jusqu'à une époque plus favorable.

Que les moralistes despotiques (se trompant dans la pratique) pèchent tant qu'on voudra contre la politique en prenant ou en conseillant certaines mesures avec trop de précipitation, l'expérience, en leur faisant voir qu'ils ne sont point d'accord avec la nature, les ramènera peu à peu dans une voie meilleure ; mais les politiques qui accommodent la morale à leurs desseins, ceux-là, en prétendant justifier des principes contraires au droit par ce prétexte que la nature humaine est *incapable* de réaliser l'idée du bien que la raison lui prescrit, rendent, autant qu'il dépend d'eux, toute amélioration impossible, et éternisent la violation du droit.

Question 7 : Peut-on fonder une paix stable si la morale est soumise aux intérêts personnels des dirigeants ?

Question 8 : Un traité de paix peut-il vraiment nous faire sortir définitivement de « l'état de guerre » ?

Hannah Arendt (1906-1975)

Théoricienne politique du XXe siècle, elle propose une distinction radicale entre le pouvoir et la violence. Selon elle, le pouvoir naît de l'action concertée et de la légitimité d'un groupe, tandis que la violence est purement instrumentale et destructrice. Elle montre que si la violence peut détruire le pouvoir, elle est incapable de le remplacer ou de fonder un gouvernement stable.

« Sur la violence », 1971, in *Du mensonge à la violence*, tr. Fr. Guy Durand, Pocket, 1994, p. 150-157.

Pour reprendre un instant le langage conceptuel, nous dirons que le pouvoir, mais non la violence, est l'élément essentiel de toute forme de gouvernement. La violence est, par nature, instrumentale ; comme tous les instruments, elle doit toujours être dirigée et justifiée par les fins qu'elle entend servir. Ce qui exige ainsi une justification extérieure ne saurait représenter le principe constitutif essentiel. Dans les deux sens du terme, la fin de la guerre est la paix ou la victoire, mais il est impossible de dire ce que devra être la fin de la paix. La paix est un absolu, en dépit du fait que les périodes de guerre, au cours de l'histoire, aient presque toujours dépassé la durée des périodes de paix. Le pouvoir appartient à la même catégorie : on peut dire qu'il trouve « en lui-même sa propre fin ». (Certes, cela n'empêche pas les gouvernements d'avoir une certaine politique et de se servir de leur pouvoir en vue d'atteindre les objectifs qu'ils se sont fixés. Mais la structure du pouvoir lui-même est antérieure à ces buts et leur survit, de sorte que, loin d'être un moyen en vue d'une fin, le pouvoir est en fait la condition même qui peut permettre à un groupe de personnes de penser et d'agir en termes de fin et de moyens.) [...]

Le pouvoir peut se passer de toute justification du fait qu'il est inséparable de l'existence des communautés politiques ; mais ce qui lui est indispensable, c'est la légitimité. Vouloir faire de ces deux termes des synonymes est une source d'erreurs et de confusions non moins graves que le fait de confondre, ce qui est courant, le soutien avec l'obéissance. Aussitôt que plusieurs personnes se rassemblent et agissent de concert, le pouvoir est manifeste, mais il tire sa légitimité du fait initial du rassemblement plutôt que de l'action qui est susceptible de le suivre. Lorsque la légitimité est contestée, elle cherche à faire appel au passé, tandis que la justification se réfère à un objectif dont la réalisation se situe dans le futur. La violence peut être justifiable, mais elle ne sera jamais légitime. [...]

Le pouvoir et la violence s'opposent par leur nature même ; lorsque l'un des deux prédomine de façon absolue, l'autre est éliminé. La violence se manifeste lorsque le pouvoir est menacé, mais si on la laisse se développer, elle provoquera finalement la disparition du pouvoir. Il en résulte que la non-violence ne devrait pas être considérée comme le contraire de la violence. Parler d'un pouvoir non-violent est une tautologie."

Question 9 : Un gouvernement peut-il survivre par la seule violence ?

Question 10 : Quelle est la différence entre « justifier » et « légitimer » un acte politique ?

Paul Ricoeur (1913-2005)

Philosophe contemporain, il analyse comment une société peut se reconstruire après des traumatismes historiques. Il s'intéresse aux mécanismes de l'amnistie, du deuil et du pardon. Sa réflexion invite à une « mémoire heureuse » où le passé n'est pas effacé, mais où la faute est déliée pour permettre un futur pacifié.

La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli, « Épilogue. Le pardon difficile », Le Seuil, 2014, p.591-656

3. Le pardon et l'oubli

On a vu sur quelle stratégie de dénégaration de la violence fondatrice s'établit alors la paix civique. Le décret, accrédité par le serment, commandant de « ne pas rappeler les maux » ne prétend pas moins qu'occulter la réalité de la *stasis*, de la guerre intestine, la cité n'approuvant que la guerre au-dehors. Le corps politique est déclaré en son être profond étranger au conflit. La question est alors posée : une politique sensée est-elle possible sans quelque chose comme une censure de la mémoire ? La prose politique commence où cesse la vengeance, sous peine que l'histoire reste enfermée dans la mortelle alternance entre la haine éternelle et la mémoire oublieuse. Une société ne peut être indéfiniment en colère avec elle-même. Seule alors la poésie préserve la force du non-oubli réfugié dans l'affliction qu'Eschyle déclare « insatiable de maux » (*Euménides*, v. 976). La poésie sait encore que le politique repose sur l'oubli du non-oubli, « cet oxymore jamais formulé », disait Nicole Loraux (*La Cité divisée*, p. 161). Le serment ne peut l'évoquer et l'articuler que sur le mode de la négation de la négation, qui décrète le non-lieu de ce malheur dont Électre proclame qu'il est lui-même « malheur qui n'oublie pas » (*Électre*, v. 1246-1247). Tel est l'enjeu spirituel de l'amnistie : faire taire le non-oubli de la mémoire. [...]

Si le pardon a quelque chose à faire dans ces situations d'un tragique croissant, il ne peut s'agir que d'une sorte de travail non ponctuel portant sur la manière d'attendre et d'accueillir des situations typiques : l'inextricable, l'irréconciliable, l'irréparable. Cette admission tacite a moins à faire avec la mémoire qu'avec le deuil en tant que disposition durable. Les trois figures ici évoquées sont en effet des figures de la perte ; admettre qu'il y a à jamais de la perte serait la maxime de sagesse digne d'être tenue pour l'*incognito* du pardon dans le tragique de l'action. La recherche patiente du compromis en serait la menue monnaie, mais aussi l'accueil du *dissensus* dans l'éthique de la discussion. Faut-il aller jusqu'à dire « oublier la dette », cette figure de la perte ? Oui, sans doute, dans la mesure où la dette confine à la faute et enferme dans la répétition. Non, pour autant qu'elle signifie reconnaissance d'héritage. Un subtil travail de déliement et de liement est à poursuivre au cœur même de la dette : d'un côté déliement de la faute, de l'autre liement d'un débiteur à jamais insolvable. [...]

N'y aurait-il pas dès lors une forme suprême d'oubli, en tant que disposition et manière d'être au monde, qui serait l'insouciance, ou pour mieux dire l'in-souci ? Des soucis, du souci, on ne parlerait plus, comme à la fin, dit-on, d'une psychanalyse que Freud qualifierait de « terminable »... Mais, sous peine de retomber dans les pièges de l'amnistie-amnésie, cet *ars oblivionis* ne saurait constituer un règne distinct de la mémoire, par complaisance à l'usure du temps. Il ne peut que se ranger sous l'optatif de la mémoire heureuse. Il mettrait seulement une note gracieuse sur le travail de mémoire et le travail de deuil. Car il ne serait plus du tout travail.

Comment ne pas évoquer – en écho à l'apostrophe d'André Breton sur la joie du souvenir et en contrepoint à l'évocation par Walter Benjamin de l'ange de l'histoire aux ailes repliées – l'éloge par Kierkegaard de l'oubli comme libération du souci ?

Question 11 : L'amnistie est-elle une forme de mensonge nécessaire ?

Question 12 : Peut-on pardonner sans oublier ?