

EPIGRAPHES

« La libération de la classe ouvrière ne peut venir que des travailleurs eux-mêmes ».

Maxime marxiste

« ...les émotions négatives, suscitées par l'expérience du mépris des exigences de reconnaissance comportent en effet la possibilité que le sujet concerné prenne clairement conscience de l'injustice qui lui est faite, et y trouve un motif de résistance politique ».

A. HONNETH, *La lutte pour la reconnaissance*.

« La résistance est importante pour le maintien des droits et pour la prévention d'agressions futures ».

M. WALZER, *Guerres justes et injustes*.

REMERCIEMENTS

Pour ce travail, la dédicace peut s'avérer un exercice trop exigeant, car un grand nombre de personnes nous ont aidés à le réaliser. Nous les remercions chaleureusement. Mais parmi elles, une reconnaissance particulière mérite d'être portée au professeur Mark HUNYADI, le promoteur de cette thèse, pour sa contribution intellectuelle précieuse et sans doute décisive. A Raymond OLONGO-A-LUTULA et notre chère et tendre Julienne TUNDA, à Marie-Louise YENYI LUTULA et Victor OPETA, à Blandine MUKOIE OKOYA, à Nico LOHAKA OLEKO, à Odon KAWAYA et à mes trois précieux cadeaux : Christophe LUTULA WITSHOKANDA, Marie-Claire KONGE LUTULA et Trésor-Enzo LUTULA ONYUMBE, ce travail est aussi le fruit de vos efforts, de vos vœux, de votre assistance, de vos encouragements et de vos attentes. Que ma pauvre maman Catherine ASANGA KUNUNGA et tous les LUTULA trouvent ici un motif de fierté maternelle et fraternelle.

GLOSSAIRE

Nous définissons ici quelques concepts peu courants que l'on trouvera tout au long de ce travail :

1. **Communauté identitaire** : nous désignons par communauté identitaire, dans le cadre de la guerre juste, toute communauté humaine (qui n'est pas encore un État souverain) qui revendique son autonomie (politique, économie, religieuse, ...) sur la base de son identification à un espace vital, à ses convictions, à un ensemble des valeurs citoyennes partagées ou des aspirations légitimes à un certain nombre de biens (lesquels font partie de certains aspects de son identité) ou à un idéal politique commun. Cette revendication est souvent motivée par les expériences de mépris, de l'exclusion sociale et de l'oppression (morale et physique) qu'elle subit de la part du pouvoir (politique, religieux ou économique) ayant la mainmise sur elle ou de toute autre instance impérialiste. Le cas du Tibet et la Chine, du Sud Soudan (aujourd'hui indépendant) et le Nord Soudan, du Casamance et le Sénégal, du Cabinda et l'Angola, du Kosovo

(unilatéralement indépendant) et la Serbie, Pays Basques et Espagne, etc. Il s'agit ici, pour reprendre encore l'expression de Mark Hunyadi, d'une "identité optative", qui peut être une ou multiple selon les circonstances. C'est-à-dire "une identité qui ne se définit pas tant par ce que nous sommes advenus que par ce que nous souhaitons être." Une identité qui ne s'inscrit pas sur le visage, mais qui se définit "contextuellement"¹. C'est pour cela que la logique "identificatoire" permet ainsi de réduire, à la base, le risque de conflits (inter ou intracommunautaires) consubstantiels au dogmatisme identitaire. La communauté identificatoire est donc l'extension de ce qu'Axel Honneth appelle le « cadre d'interprétation collectif » qui permet aux sujets de prendre clairement conscience de l'injustice qui leur est faite et de solidariser leurs efforts afin de lutter collectivement contre celle-ci.

2. Ennemis idéologiques : Ce sont des groupes des personnes plus ou moins informels, que l'on appelle génériquement des terroristes, qui n'ont pas un territoire bien délimité et facilement localisable, ni une armée régulière. Généralement, ils justifient la cause de leur "guerre" sur la base d'une idéologie politico-religieuse, socio-économique, culturelle, anti-impérialiste, etc. L'imprévisibilité reste leur stratégie de guerre et leur caractéristique commune. Ils deviennent aujourd'hui des acteurs non négligeables qui mènent des guerres réelles contre les États souverains. On remarque que chaque État a ses terroristes, réels ou imaginaires, mais dont les actes de violence présumés illégaux justifient la production de l'industrie guerrière du 21^{ème} siècle. Parmi ces groupes, on peut citer : les talibans (Afghanistan), les shebab (Somalie), le PKK (Turquie), les FARC (Colombie), ETA (Espagne), l'AQMI (Maghreb et l'Afrique de l'Ouest), le M23 (RD Congo), etc.

3 La démocratie locale : La démocratie locale est juste un contre-pied de la démocratie classique, parlementaire, représentative qui concentre le pouvoir de l'État au sein d'un exécutif fort, c'est-à-dire entre les mains d'un seul parti et ses alliés. En tant qu'un espace de délibération politique, la démocratie locale s'emploie à trouver des équilibres et des compromis entre le pouvoir étatique et les acteurs sociaux. Pour cela, son

¹ (M. HUNYADI, "La justice distributive au miroir de la reconnaissance", in M. GIUGNI et M. HUNYADI (dir.), *Sphères d'exclusion*, Paris, Harmattan, 2003, pp.23-59. L'auteur trouve que le qualificatif « identificatoire » (plutôt qu'identitaire) « veut suggérer qu'il appartient à chacun de s'identifier à ce qui est le plus important pour lui, et d'éviter ainsi la connotation dogmatique qui laisserait penser qu'il pourrait y avoir un catalogue déterminable a priori de ce qui est susceptible de constituer l'identité. » Voir M. HUNYADI, *L'art de l'exclusion. Une critique de Michael Walzer*, Paris, Cerf, 2000, p.122. Cf. HONNETH, A., *La lutte pour la reconnaissance*, trad. Pierre Rusch, Paris, Cerf, 2002, p. 169.

objectif est d'élargir le centre de décisions politiques en intégrant, en chaque fois, les différents points de vue des acteurs sociaux dont la vie sociale dépend de ces mêmes décisions. Elle suppose une action collective basée sur des compromis intégrateurs. Ces derniers, comme le fait remarquer Joseph Carens, sont nécessaires pour permettre « la coopération de ceux qui sont engagés dans une action collective »². La nécessité du compromis dans une démocratie socialement locale et pluraliste se justifie dans la mesure où il reflète les opinions informées des acteurs sociaux.

4. La « dialogie compromissaire » : C'est l'art de débattre avec franchise et dans le respect mutuel. La « dialogie compromissaire » cherche à rendre les conflits sociaux « compromissables » afin de faciliter l'action collective. Elle permet ainsi de considérer le conflit comme un problème à résoudre et non comme une bataille à remporter. D'où l'effort de chacun à trouver une solution, pas forcément consensuelle, mais du moins mutuellement acceptable au lieu de chercher simplement une solution individualiste qui puisse satisfaire ses propres intérêts. La « dialogie compromissaire » milite pour l'instauration d'une culture des compromis responsables, des compromis qui permettent aux gens de se reconnaître d'abord comme des partenaires et de réaliser ensuite des projets collectifs³.

5. Le « pan-démocratisme » : C'est la volonté d'imposer la démocratie partout et par tous les moyens. C'est du prêt-à-porter démocratique.

² J.H. CARENS, « *Le compromis en politique* », in *Actualité du compromis. La construction politique de la différence*, Paris, Armand Colin, 2011, pp. 16-36.

³ W. LESCH, « *Les compromis dans les conflits d'intérêts et dans les conflits de convictions* », in *Actualité du compromis. La construction politique de la différence*, Paris, Armand Colin, 2011, pp. 102-113. L'auteur pense que : « Pour que les gens puissent se rencontrer sur un pied d'égalité, le compromis peut être un outil très pratique qui exprime la volonté de se reconnaître comme partenaires et de réaliser des projets ensemble sans garder le sentiment d'être parmi des vainqueurs ou des victimes. On sort de l'impasse de la confrontation et jette les bases d'une collaboration », p. 109.

SIGLES ET ABREVIATIONS

AQMI : Al-Qaïda au Maghreb islamique.

CIA : Central Intelligence Agency

CICR : Comité international de la Croix-Rouge

ETA : Euskadi ta Askatasuna (Pays basque et liberté)

F.A.O : Organisation des Nations unies pour l'alimentation et l'agriculture.

FARC : Forces armées révolutionnaires de Colombie

M23 : Rébellion du 23 Mars (Congo-Kinshasa)

MSF : Médecins sans frontière

O.I.T. : Organisation internationale du travail

O.M.S. : Organisation mondiale de la santé

ONU : Organisation des nations unies

OTAN : Organisation du traité de l'Atlantique Nord.

PKK : Parti des travailleurs du Kurdistan

RDC : République Démocratique du Congo

U.N.E.S.C.O. : Organisation des Nations unies pour l'éducation, la science et la culture.

INTRODUCTION

Le renouveau de la tradition philosophique de la guerre juste, et surtout le regain d'intérêt qu'elle suscite aujourd'hui, vient témoigner que la guerre a encore un bel avenir. S'abstenir ou refuser d'y réfléchir, c'est non seulement « irresponsable », mais plutôt faire cruellement preuve d'une naïveté coupable. Alors que la philosophie se veut l'antithèse de la naïveté. Nous refusons donc d'être naïfs. Surtout que, pire encore, en ce temps d'amalgames et de quiproquos trop faciles, de collusions entre les dialectiques guerrières et l'«impérialisme humanitaire », entre la logique légitimante de la violence et le monothéisme démocratique partout et sans concession, entre le dogme du marché autorégulateur et l'accélération des exclusions sociales, le retour de la guerre juste sollicite une profonde reconversion du regard sur le discours de la guerre comme horizon philosophique des politiques étrangères des Etats, d'une part, et comme option ultime de la lutte pour la reconnaissance des « mis-à-l'écart », des « communautés identificatoires » ou des « ennemis idéologiques » d'autre part. La guerre juste, violence à visage humain, devient-elle le lieu où la morale et la politique font curieusement bon ménage ? Souvent expulsée du système politique international par les réalistes « radicaux », souvent opposée à la politique tout court⁴, la morale y rejoue pourtant un rôle prépondérant dans les stratégies d'évitement, jusqu'à prendre même les devants –par rapport au droit- dans la défense de la conduite politique des Etats et dans la justification des luttes contre les injustices sociales dont nous sommes témoins ou victimes. Comment expliquer, par exemple, que la guerre du Kosovo, opposant la Serbie souveraine et l'OTAN puissante, soit à la fois **illégal** et **légitime** ? La guerre juste permet-elle de surmonter de pareille tension ? Le « pan-démocratisme » est-il la seule religion qui vaille pour instaurer la paix mondialiste ?

Toutefois, les expériences fondamentales de l'injustice, vécues et ressenties par les acteurs sociaux au sein de nos sociétés contemporaines (prétendument démocratiques), se soldent par un double constat : d'un côté, le déficit aggravé de la

⁴ Nous faisons ici référence à la courte phrase d'Emmanuel Lévinas : «La politique s'oppose à la morale, comme la philosophie à la naïveté. » Pour Lévinas, la politique est l'art de prévoir et de gagner la guerre par tous les moyens. Ce sont-là autant de considérations discutables. Car, avant d'être un art guerrier, la première vocation de la politique est de construire un vivre ensemble. Ce n'est pas la discussion que nous voulons mener ici ; nous voulons juste montrer que certains penseurs opposent souvent la politique à la morale ; ce qui n'est pas toujours évident. Cf. E. LEVINAS, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Paris, Kluwer, 1994, p. 5.

justice sociale (extrême inégalité de la redistribution des richesses à l'échelle d'un monde incessamment globalisé et le déni de reconnaissance des droits fondamentaux de certains groupes des personnes) et, de l'autre côté, la crise exponentielle des démocraties (le divorce de plus en plus consommé entre les citoyens-électeurs et leurs représentants-élus) accompagnée de la déroute institutionnelle (les institutions qui se détournent de leur fonction première, celle de servir le bien commun, l'intérêt général). Un tel constat, qui synthétise l'état actuel de la justice sociale, exige une réflexion en profondeur sur les véritables problèmes (éthiques, sociaux et politiques) qu'elle génère et les conflits qui leurs sont inhérents. Autrement dit, comment justifier le déferlement différencié du déni de reconnaissance qui met en mal l'idéal de justice sociale aujourd'hui ? Et pourtant, la justice sociale demeure une notion fondamentale pour le maintien de l'ordre social plus juste, bien qu'elle soit intensément polémique et constamment dynamique, car elle est liée, comme dirait Judith Shklar, au changement des circonstances sociales et à l'évolution idéologique qui créent de nouvelles attentes allant à l'encontre des convictions antérieures⁵.

Au regard des différents contextes socio-historiques dans lesquels se posent les problèmes de justice sociale et les conflits qu'ils génèrent, il est certain que les solutions qu'ils requièrent ne sauraient être axiologiquement neutres. Car ils sont si complexes que ceux qui y pensent proposent mille et une stratégies pour en sortir. Si les uns vont les chercher dans la construction des principes universellement recevables⁶ (en exigeant l'adhésion consensuelle à ces principes afin de garantir l'existence des sociétés libéralement démocratiques); ou encore dans l'organisation d'une discussion argumentée ouverte à tous les points de vue et orientée vers la production d'un accord raisonné. Une société serait alors démocratique lorsque « ses affaires sont gouvernées par la délibération publique de ses membres »⁷. Les autres vont plutôt les chercher dans les institutions⁸ (en

⁵ Cf. J. SHKLAR, *Visages de l'injustice*, trad. Jean Mouchard, Belfort, Circé, 2002.

⁶ John Rawls, pour ne citer que lui, montre la nécessité d'avoir une conception commune de la justice et donc d'une théorie qui lui confère un caractère impérativement global. « On a donc besoin d'un ensemble de principes pour choisir entre les différentes organisations sociales qui déterminent cette répartition des avantages et pour conclure un accord sur une distribution correcte des parts. » Lire J. RAWLS, *Théorie de la justice*, trad. Catherine Audard, Paris, Seuil, 1987, p. 30.

⁷ Pour les défenseurs de la démocratie délibérative, en particulier Habermas, celle-ci permettrait de rencontrer les attentes de reconnaissance formulées par de nombreux groupes sociaux. C'est en prenant part à l'élaboration discursive de la loi qui s'impose à tous que l'individu peut garantir son autonomie. Cf. J. HABERMAS, *L'intégration républicaine : essais de théorie politique*, Paris, Fayard, 1998 ; H. POURTOIS, *Luttes pour la reconnaissance et politique délibérative*, in *Philosophiques*, vol. 29/n° (2002), pp. 297-309.

⁸ Cf. M. WALZER, *Sphères de justice. Une défense du pluralisme et de l'égalité*, trad. Pascal Engel, Paris,

considérant la démocratie et la justice qui lui est inhérente comme un système institutionnel qui devra favoriser l'insertion des plus dominés par leur engagement politique), et certains autres encore recourent à l'identité morale⁹ même de la personne et à sa situation existentielle (la démocratie devient alors une dynamique sociale qui s'intéresse a priori aux acteurs sociaux, à leur contexte historique et à leurs aspirations légitimes à devenir ce qu'ils veulent être). Du moins, l'analyse des fils argumentatifs des uns comme des autres font état de ce que Fred Poché appelle : le morcellement polysémique du social. Lequel morcellement, à en croire l'auteur, fait que « le sentiment d'injustice, la souffrance de la mise à l'écart et le déni de reconnaissance se déploient-ils dans des registres qui se croisent, s'articulent et se chevauchent »¹⁰.

Quel serait notre positionnement face à ce morcellement polysémique du réel social ? Notre essai de critique sociale serait conceptuellement et même politiquement « quasi-infondé » si, d'une part, il ne se positionnait pas vis-à-vis de deux modèles critiques dominants qui sont la *stratégie du consensus* et la *stratégie de prise de parti* et, d'autre part, s'il ne démontrait pas la nécessité d'une complémentarité « méthodologique » qu'il entend réaliser en s'appuyant sur le modèle de la reconnaissance, reconnaissance à la fois en tant que pourvoyeuse d'estime sociale permettant de s'inscrire de façon stabilisée au sein de la communauté et une lutte sociale interminable permettant également de fonder et de justifier la justice et la moralité de la guerre juste. Rappelons que la *stratégie du consensus* voudrait concevoir la politique selon un modèle de la recherche du consensus, de l'accord motivé de tous les acteurs sociaux. Cette stratégie, à en croire Emmanuel Renault, ferait du philosophe « critique », le médiateur dont les discours devraient favoriser ou viser le consensus en rendant possible la traduction des intérêts divergents dans un langage commun¹¹. C'est notamment le point de vue de John Rawls qui pense que les modèles démocratiques, fondés sur les constitutions, sont tenus de donner à leurs citoyens une justification

Seuil, 1997 et M. WALZER, *Pluralisme et Démocratie*, traduction collective, Paris, Esprit, 1997, voir le chapitre sur la justice dans les institutions.

⁹ L'identité morale dont il est question ici revêt le sens que lui donne Mark Hunyadi, c'est-à-dire « un point de référence susceptible de se déplacer, de se transformer, de s'amender, de se réinterpréter. » Autant, l'identité morale est constituée de ce que la personne est et de ce qu'elle souhaite être ; elle n'est pas figée et inerte. Cf. M. HUNYADI, *L'homme en contexte. Essai de philosophie morale*, Paris, Cerf, 2012, p.197.

¹⁰ F. POCHÉ, « *La question sociale en déconstruction et la quête de reconnaissance. Retour sur la condition ouvrière* », in A. GOMEZ-MULLER (dir.), *La reconnaissance : Réponse à quels problèmes ?*, Paris, L'Harmattan, 2009, p. 18.

¹¹ E. RENAULT, *L'expérience de l'injustice. Reconnaissance et clinique de l'injustice*, Paris, La Découverte, 2004, p. 17.

rationnelle des institutions sociales et politiques. Cette justification doit être acceptable par tous, abstraction faite aux opinions philosophiques, morales et religieuses. La stratégie consensualiste vise donc à édicter préalablement des principes de justice universellement recevables. Dans ces conditions, la tâche de la philosophie politique serait, selon J. Rawls, d'«éviter les questions les plus problématiques» (les questions morales, religieuses et philosophiques). Car «en évitant les doctrines compréhensives, nous tentons de contourner les controverses les plus graves de la religion et de la philosophie, afin de maintenir quelque espoir de découvrir une base pour un consensus par recoupement qui soit stable»¹². L'enjeu pratique, recherché à travers le consensus par recoupement, est de trouver la base d'un accord public d'une justification.

Le type de discours critique, que propose la stratégie du consensus, maintient donc la philosophie politique dans un rôle justificateur. Lequel rôle la réduit à une réflexion sur les principes normatifs susceptibles de produire un accord universel. Certes, un tel rôle ne saurait être disqualifié par principe, parce que les différents discours politiques qui s'affrontent dans l'espace public se basent essentiellement sur le décorum normatif à même de légitimer un projet social, économique ou juridique. De ce point de vue, la nature des normes concerne l'affrontement des discours politiques produits en public ; mais elle ne subsume pas les aspects problématiques mis en relief par les concepts généraux qui structurent fondamentalement ces mêmes discours. D'autant plus que, pour reprendre l'expression de Renault, «ces coordonnées générales (liberté, égalité, justice, sécurité, ...) sont elles-mêmes traversées par des conflits politiques»¹³. Quelle définition de la liberté, de la justice, de l'égalité ou de la sécurité faudra-t-il choisir ? C'est là le double aspect de la conflictualité discursive irréductible à laquelle la politique doit faire face. Le conflit normatif serait donc lié au conflit conceptuel. Est-il possible de définir *objectivement* les principes de justice et de se dérober à la controverse sur ce qui est un bien, une liberté, un droit, etc. ? Et pourtant, la définition d'un bien, d'un droit et même d'une liberté requiert un contexte social objectif dans lequel se pose, comme dirait Mark

¹² J. RAWLS, *Justice et Démocratie*, trad. C. Audard, Paris, Seuil, 1993, p. 267. Le consensus par recoupement existe dans une société lorsque la conception politique de la justice qui gouverne ses institutions de base est acceptée par chacune des doctrines compréhensives : morales, philosophiques et religieuses qui durent dans cette société à travers les générations. Le consensus par recoupement se distingue d'un simple *modus vivendi*. Voir aussi J. RAWLS, *Théorie de la justice*, Paris, Points, 2009, p. 427. Les doctrines et les conceptions compréhensives sont des doctrines philosophiques, religieuses et morales personnelles qui englobent plus ou moins systématiquement et complètement les divers aspects de l'existence humaine. Elles dépassent ainsi les seules questions politiques.

¹³ E. RENAULT, *L'expérience de l'injustice. Reconnaissance et clinique de l'injustice*, Op.Cit., p. 18.

Hunyadi¹⁴, la question d'un bien disponible et distribuable socialement ou d'un droit revendicable et obtainable.

Le double aspect de la conflictualité discursive (normes et concepts) révèle, d'une manière générale, la difficulté à laquelle se heurte la stratégie du consensus. Cette difficulté résiderait dans la quasi-impossibilité d'obtenir un accord universel sur l'usage du discours normatif qui serait à l'abri de toute contestation conceptuelle. La stratégie du consensus signe ainsi son échec méthodologique en sous-estimant les controverses, la conflictualité et les indécisions qui caractérisent les discours politiques produits dans un espace public. Parce que si le conflit se veut la première référence de la réflexion morale, on ne saurait plus, pour paraphraser Walter Lesch, se contenter seulement « d'une belle cohérence sur le plan des principes » et ainsi « relativiser les conflits normatifs de simples problèmes d'application qui pourraient être résolus dans des contextes plus favorables »¹⁵. Or, c'est en affrontant toutes les questions normativement et conceptuellement controversées, en explicitant les alternatives sédimentées dans les affronts discursifs et en prenant parti pour un discours qui intègre le langage revendicatif que la philosophie politique peut véritablement assumer sa dimension politique. Le modèle de la démocratie délibérative, qui est un prolongement de la stratégie du consensus, serait-elle une solution crédible à la critique sociale ?

L'émergence du modèle délibératif serait justifié, à en croire certains théoriciens, par l'insatisfaction à l'égard des théories de la justice (libertarienne et égalitariste) qui ont vu le jour à la suite de celle de John Rawls. L'objectif de la démocratie de la délibération étant donc de prolonger le débat sur les principes de justice par une réflexion sur les processus de formation de l'opinion et de la décision politique. Il s'agirait, commente Hervé Pourtois, « d'identifier les conditions que doivent satisfaire ces processus pour que les exigences morales (en particulier les exigences de justice) puissent être prises en considération et réalisées dans la sphère politique. La condition majeure réside dans le fait que ces processus devraient prendre la forme d'une discussion argumentée ouverte à tous les points de vue et orientée vers la production d'un accord raisonné. Une société est démocratique lorsque "ses affaires sont gouvernées par la délibération publique de ses

¹⁴ M. HUNYADI, "La justice distributive au miroir de la reconnaissance", in GIUGNI, M. et HUNYADI, M., (dir.), *Sphères d'exclusion*, Paris, Harmattan, 2003.

¹⁵ W. LESCH, « Les compromis dans les conflits d'intérêts et dans les conflits de convictions », in *Actualité du compromis. La construction politique de la différence*, Op.Cit., pp. 102-113.

membres’’ »¹⁶. Aux dires de l’auteur, c’est une nouvelle catégorisation de l’idéal démocratique qui est proposée. Un idéal qui se refuserait de se dissoudre dans la vision classique de la souveraineté du peuple. Par-delà la règle de la majorité, le contrôle judiciaire, le respect de la Constitution et des droits fondamentaux, la démocratie délibérative préconise que « les décisions prises par les autorités publiques résultent de procédures d’échanges de raisons dans lesquelles toute partie concernée doit pouvoir faire valoir et soumettre les siennes »¹⁷.

La résolution délibérative est nettement avantageuse dans la mesure où, par le débat public qu’elle propose, elle permet à chaque acteur social de formuler discursivement ses attentes de reconnaissance. Le débat public devient à la fois le lieu de la mise en question des coordonnées normatives qui génèrent les formes de mépris et l’occasion de reconstruction normative qui favorise la reconnaissance réciproque. Nonobstant cet avantage qu’il offrirait aux acteurs et aux groupes sociaux en lutte pour la reconnaissance, le modèle délibératif reste cependant tributaire d’abstraction et de limites cognitives internes. Il ne favoriserait pas ainsi la mise en place des dispositifs de résolution alternatifs qui permettraient la négociation d’un compris intégrateur. Car, comme le remarque H. Pourtois, « l’exercice même de la délibération publique n’est possible que moyennant l’existence d’un espace de reconnaissance prédiscursif dans une sphère sociale « vécue comme coopération » »¹⁸. Mais en quoi la stratégie de *prise de parti* serait une alternative philosophiquement crédible pour la critique sociale ?

L’option de juger l’ordre social et juridique fait que la philosophie politique soit une sorte de critique sociale, mais une critique qui vient aider les femmes et les hommes qui luttent pour un ordre normatif plus juste, un ordre que cette même critique sociale envisagerait aussi. La critique sociale devrait s’opposer, pour ce faire, à ceux qui voudraient conserver un ordre social jugé injuste par les acteurs sociaux. C’est en cela que consiste la stratégie de prise de parti. Il ne s’agit plus ici, pour le discours normatif, de revendiquer son entière indépendance vis-à-vis du contexte socio-historique au sein

¹⁶ H. POURTOIS, *Luttes pour la reconnaissance et politique délibérative*, in *Philosophiques*, Op.Cit., p. 7.

¹⁷ *Ib*, p. 8.

¹⁸ L’auteur insiste sur l’importance de la coopération sociale dans les luttes pour la reconnaissance : « Si une politique délibérative est une condition nécessaire d’une restauration de la reconnaissance là où a prévalu l’humiliation, le mépris et la mésestime sociale, elle n’est pas une condition suffisante. Car elle présuppose non seulement la garantie de droits fondamentaux mais surtout une forme de coopération sociale, c’est-à-dire d’activité dont tous les agents sont aussi les bénéficiaires. Celle-ci est génératrice d’un sens de la coopération et d’une estime de soi pour ceux qui y prennent part et, pour cette raison, donne, à leurs yeux, une raison d’être à la délibération publique ». pp. 15-16.

duquel doit s'exercer sa fonction critique. Il ne s'agit plus, comme le stigmatise Mark Hunyadi, de construire des principes purs de toute contamination empirique et affranchis de toute contingence historique¹⁹ ; car une telle construction foncièrement idéaliste ferait du discours normatif et de son point de vue une simple déduction n'ayant aucune prise sur le réel social. Alors qu'une critique sociale n'est politiquement efficace que lorsque « son discours est homogène à celui des individus qui, vivant au sein d'une société déterminée, sont intéressés à sa transformation »²⁰. C'est en remplissant cette fonction que la philosophie politique retrouve le « dialecte politique » des acteurs sociaux ; lequel dialecte lui permet de légitimer son propre langage théorique. Donc, négliger ou oublier une telle nécessité méthodologique, c'est condamner le point de vue de la philosophie politique sur l'ordre social à planer vainement dans un ciel apolitique. Evidemment, d'aucuns objecteraient en disant que tel est précisément le destin de toute approche purement normative, à savoir celui de ne pas rester dépendante du contexte socio-historique déterminé. Mais le modèle de la critique herméneutique de Michael Walzer, qui consiste à interpréter les significations partagées, ne fournirait-il pas un élément de réponse possible à cette objection ?

Sur le plan théorique, le cœur argumentatif du modèle critique walzérien propose une justification qui devrait être prise en compte : seules les normes valides dans une société donnée sont susceptibles d'avoir une certaine intelligibilité auprès des individus concernés par la critique de cette société. Ces normes en vigueur constituent, sans doute, les matériaux discursifs disponibles pour une critique sociale désireuse d'atteindre ses objectifs légitimes²¹. La lecture interprétative des pratiques sociales et le décryptage de sens cachés des traditions font que les sujets sociaux accordent une valeur morale à l'identité qu'ils ont de leur appartenance communautaire. Contrairement à Platon et à sa descendance idéaliste, avec leur obsession permanente de s'extraire de la caverne mondaine afin d'atteindre les vérités plus stables de l'esprit²², M. Walzer choisit de rester dans la caverne, c'est-à-dire sur la terre ferme, le monde quotidien pour essayer d'interpréter les significations communes de ses concitoyens. Nous y reviendrons plus

¹⁹ Cf. M. HUNYADI, *L'homme en contexte. Essai de philosophie morale*, Op.Cit. L'auteur critique sévèrement l'idéalisme qui caractérise la frange dominante de la pensée occidentale qui voudrait que la réflexion morale se cantonne dans une « quête de principes purs, a priori, absolus, indépendants de toute expérience et de tout contexte pour être assurée de toute la stabilité et déonticité (c'est-à-dire son caractère obligatoire) voulues. » p. 21. Alors que le contexte offre les ressources assez suffisantes qui permettent d'élaborer une théorie morale.

²⁰ E. RENAULT, *L'expérience de l'injustice. Reconnaissance et clinique de l'injustice*, Op.Cit., p. 21.

²¹ Cf. M. WALZER, *Critique et sens commun*, Paris, La Découverte, 1989.

²² Cf. M. HUNYADI, *L'homme en contexte*, Op.Cit., p. 13.

loin. A ce niveau, disons simplement que la conception herméneutique de la critique sociale permet de réduire la distance entre le contexte socio-historique des acteurs sociaux et le discours critique qui cesse d'être surplombant. La raison en est simple, notre monde quotidien est un monde suffisamment moral et nous avons intérêt à étudier ses règles, ses maximes et ses convictions. Rester dans la caverne ne consiste pas à défendre, de façon aveuglante, le *statu quo* ; mais c'est plutôt éviter une décontextualisation initiale qui obscurcirait le point de vue critique sur le réel social. Pour Walzer, « la forme usuelle du discours critique consiste à faire appel à (...) des principes "internes" contre les usurpations de ceux qui, hommes ou femmes, ont du pouvoir »²³.

Mais jusque-là, il convient de le souligner, les options politiques soutenues par la démarche herméneutique ne sont pas encore ici des véritables prises de parti, puisqu'en conditionnant prioritairement la prise en compte de normes en vigueur comme seuls matériaux théoriques de critique sociale, le modèle herméneutique de Walzer offre également une version « consensualiste » à peine voilée. Comme il faut se référer aux normes régulièrement existantes, il n'est plus donc question de prendre parti, mais d'arbitrer simplement et d'interpréter le réel social en fonction de ces normes ayant validité. Dans de telles conditions, la « médiation philosophique » sous-entend un certain consensus caché autour de certaines intuitions fondamentales. D'ailleurs, un peu comme pour J. Rawls qui restreint le cadre d'application de sa théorie aux démocraties industrialisées, M. Walzer trouve que dans une société démocratique donnée, il y a lieu de trouver un consensus autour d'une conception partagée de ce qui est juste. On trouve là une vision aussi harmonieuse des coutumes et des cultures qui donne l'impression que le modèle walzérien sous-estime en quelque sorte le fait que, les normes régulières ou valides dans une société donnée ne sont pas toujours en mesure de rendre radicalement compte de toutes les expériences négatives vécues par les acteurs sociaux qui y vivent.

Toutefois, dans un cadre mieux formalisé de l'égalité complexe et de la reconnaissance, le modèle herméneutique de M. Walzer a le réel avantage de contextualiser le discours critique et de ressortir les enjeux de justice sociale à l'œuvre dans les sphères de la participation politique et de l'adhésion à des identités collectives. Nous y reviendrons. On retrouve ainsi et de façon systématique, dans le projet walzérien, une conjugaison raisonnée des questions de la reconnaissance et de l'égalité complexe.

²³ M. WALZER, *Sphères de justice. Une défense du pluralisme et de l'égalité*, Op.Cit., pp. 30-31.

Faut-il le signaler dès le départ, la reconnaissance par autrui de l'identité individuelle est une aspiration plus puissante que celle de la recherche de l'égalité des conditions matérielles²⁴. Cet argument n'est pas nouveau, du moins dans sa version walzérienne, la problématique de la reconnaissance induit un idéal d'authenticité, de résistance aux pressions du conformisme extérieur et permet à chaque individu de s'autoréaliser, c'est-à-dire d'auto-évaluer les conditions nécessaires à la réussite de son existence. Mais cet idéal d'authenticité se fonde essentiellement sur la dimension « dialogique » de la condition du sujet en tant qu'être social, donc coopératif. C'est dans cette conception fondamentalement « dialogique », intersubjective que se réalise l'identité et non dans une réflexion purement solitaire tel que le défendrait le modèle libéral-libertarien. Rappelons-le rapidement, le modèle libéral-libertarien, surtout sous la plume de Robert Nozick, prône une grande autonomie des sujets qui, indépendamment du jugement d'autrui, sont censés trouver en eux-mêmes et avec les critères qui leur sont propres, les ressources morales nécessaires à l'organisation et la réalisation de leur vie morale²⁵. Et pourtant, la découverte de sa propre identité, comme l'exprime si bien Charles Taylor, ne veut aucunement dire que « je l'élabore dans l'isolement, mais que je la négocie par le dialogue, partiellement extérieur, partiellement intérieur, avec d'autres. C'est la raison pour laquelle le développement d'un idéal d'identité engendré intérieurement donne une importance nouvelle à la reconnaissance. Ma propre identité dépend vitalemment de mes relations dialogiques avec les autres »²⁶. L'idée force ici, par rapport à l'argument libertarien, est qu'il y a, d'une part, un lien entre l'accomplissement de l'identité et la validation sociale et, d'autre part, l'identité reste une tension, un canon révisable pour répéter M. Hunyadi.

²⁴ S. WUHL, *L'égalité. Nouveaux débats. Rawls et Walzer : Les principes face aux pratiques*, Paris, PUF, 2002, p. 186. Comme nous le verrons plus loin avec Axel Honneth, la problématique de la reconnaissance est rattachée aux réflexions hégéliennes. Elle fournit un cadre explicatif des tensions et des contradictions qui affectent l'évolution de nos sociétés. Ces tensions ne se posent pas d'abord en termes de justice distributive, elles se posent avant tout en termes de l'estime sociale, c'est-à-dire en termes de reconnaissance de ce que l'on veut être, de ses talents, etc.

²⁵ Il faut préciser que la grande problématique libertarienne est de refuser toute validation de la reconnaissance par l'Etat. Car toute reconnaissance officielle concourt à polluer le lien social par la généralisation des sentiments néfastes (amour-propre, envie, etc.). Toute intervention étatique tient à faire respecter une configuration donnée de la justice sociale. Ce qui porte une entorse la coordonnée normative des libertariens, c'est-à-dire le respect des libertés négatives, surtout le libre choix en matières économiques qui ne peut nullement souffrir d'aucun empiètement extérieur. Voir Cf. R. NOZICK, *Anarchie, Etat et utopie*, trad. Evelyne d'Auzac de Lamartine ; révisée par Pierre-Emmanuel Dauzat, Paris, Puf, 1988, p. 200.

²⁶ C. TAYLOR, *Multiculturalisme, différence et démocratie*, trad. Denis-Armand Canal, Paris, Flammarion, 1997, p. 52.

Walzer aborde cette problématique (de la reconnaissance) sous l'angle du pluralisme social dans la diversité de ses figures : pluralisme de la nature des biens sociaux distribuables (pouvoir, éducation, argent, temps libre, loisirs, etc.), pluralisme des formes d'action citoyenne (engagement politique, associatif, syndical, groupal, etc.), pluralisme des formes d'appartenance culturelle et identitaire, etc.²⁷. Pour le philosophe américain, l'approche pluraliste convie à penser la justice sociale autrement, à prendre en compte l'existence d'une multiplicité de « sphères » d'attribution des biens sociaux qui devrait obéir à la multiplicité de critères distributifs. Le rôle de l'égalité complexe serait, dans ce contexte pluraliste, de promouvoir la reconnaissance équitable des qualités applicables à des divers domaines d'activité sociale afin d'éviter les exclusions de tous ordres. Il explique que : « L'égalité complexe va de pair, non pas seulement avec la différenciation des biens sociaux, mais aussi des personnes, des qualités, des intérêts et des compétences de chacun. Il n'y a pas que deux sortes de personnes ; il n'y a pas non plus que de personne qui soit d'une seule sorte. L'éventail des qualités, des intérêts et des compétences est très large, et je ne vois pas de raison de penser – et certainement pas au vu de mon expérience – qu'il y ait des associations de qualités uniformément positives ou uniformément négatives chez des individus particuliers. Tel mathématicien génial est un piètre politicien. Tel musicien talentueux est tout à fait incapable de communiquer avec son prochain. Tel parent attentif et affectueux n'a aucun sens des affaires. Tel entrepreneur ambitieux et brillant est moralement lâche. Tel clochard dans la rue ou tel criminel en prison est un habile artisan, un poète ignoré ou un orateur hors pair »²⁸. En donnant ces exemples, le défenseur du pluralisme social entend stigmatiser toute conception de l'ordre social qui générerait structurellement l'injustice sociale. En observant empiriquement la société, on réalise qu'il n'est pas d'individus (ou des classes d'individus) qui seraient complètement dépourvus de talents sur tous les plans. Toute exclusion révèle donc l'injustice systémique qui refuse de considérer certains talents, certaines compétences ou les besoins d'expression de la personnalité sociale. Cela étant, au regard de la diversité des sphères de justice et pour satisfaire à toutes les aspirations à la reconnaissance, Walzer ne trouve pas d'autres issues ni d'autres garants possibles que l'Etat et les institutions publiques.

²⁷ M. WALZER, *Sphères de justice. Une défense du pluralisme et de l'égalité*, Op.Cit.

²⁸ *Ib*, *Pluralisme et Démocratie*, Op.Cit., p. 202.

On peut s'en douter, toute la défense de la guerre juste, ainsi que nous le verrons, repose sur ces prémisses critiques qui privilégient la centralité de l'Etat. En envisageant un usage justifié et mesuré de la force, la guerre juste (selon Walzer) est en premier lieu une théorie qui consiste à critiquer intensément certains actes de la guerre. C'est en cela qu'elle se veut à la fois une critique hautement sociale (dans la mesure où le déni des droits des acteurs sociaux et de leurs communautés en constitue l'enjeu moral principal) et une doctrine de la responsabilité radicale (parce qu'elle permet de juger les décisions et la conduite des responsables politiques et militaires).

En effet, Walzer récuse le présupposé normatif libertarien selon lequel : l'individu serait entièrement libre et devrait être considéré « en soi », indépendamment de toute détermination socio-institutionnelle, ne suivant que ses désirs, ses libres choix, etc. Le défenseur des sphères de justice pense, au contraire, qu'il y aura toujours déjà un individu en société, vivant dans un environnement social qui définit une part de son identité, mais surtout dans des institutions qu'il n'a pas créées et pourtant qui le contraignent en partie. La conséquence qui résulte de cet argument est que le modèle de justice sociale est à chercher dans les institutions bien séparées, en démultipliant les possibilités d'expressions de l'existence sociale et en définissant des critères de justice susceptibles de s'accommoder à la pluralité des logiques de valorisation sociale en contexte. Mais la reconnaissance sous le miroir étatique et institutionnel suffit-elle pour poser et discuter radicalement le problème de la guerre juste et celui de la justice sociale qu'elle sous-entend ?

Néanmoins, en accordant à l'Etat et aux institutions une place stratégique (surtout à l'Etat qui ne peut pas rester neutre face aux processus d'exclusions qui s'exercent au sein des sphères de justice), le modèle walzérien reste cependant tributaire d'une logique institutionnelle qui ne permet pas de rendre suffisamment compte de la légitimité du langage revendicatif lui-même et donc de la « dynamicité » et de la « révisabilité » de l'identité morale. Or, il peut s'avérer que les discours d'interprétation soient eux aussi, ainsi que le redoute Axel Honneth, capables d'un degré de fausseté, car ils peuvent contribuer à justifier l'injustice sociale et à défendre les institutions injustes. L'objection que l'on adresserait à Walzer est que les institutions peuvent également contribuer à entretenir les exclusions. Ceci revient à penser légitimement que les critiques sociales ne devraient pas non plus se contenter d'interpréter simplement et seulement les principes de justification, mais qu'elles devraient aussi, comme le souhaiterait E. Renault, les saper.

Saper les principes inopérants ou producteurs d'injustices sociales et revenir au réel social en privilégiant l'écoute du « dialecte politique » des acteurs sociaux. C'est là, à notre avis, que la philosophie politique peut véritablement assumer sa dimension politique en devenant un outil utilisé dans des luttes politiques, en devenant un discours qui sert les victimes de déni de reconnaissance intéressées et engagées dans la transformation de l'ordre social injuste.

Il sied de le dire à nouveau, même si la critique herméneutique réduit la distance « objectivante » entre le contexte socio-historique et le discours interprétatif du réel social (basé sur les normes ayant validité), elle demeure déficitaire de la langue politique des victimes. Même si, bien sûr, M. Walzer reconnaît la nécessité de l'action politique des « exclus » pour leur propre émancipation ; les « exclus », les plus dominés et les plus défavorisés devraient être mobilisés par les mouvements de contestation contre les injustices. Surtout que, pour le philosophe américain, l'engagement politique est la première forme d'insertion dans le processus d'émancipation et de libération²⁹. Axel Honneth partage aussi la même idée. Selon lui, l'avantage de l'engagement politique provient du bénéfice de la reconnaissance sociale procurée par la manifestation publique. Autrement dit, un engagement individuel dans la lutte politique atteste publiquement sa capacité et rend, *ipso facto*, une partie du respect de soi qui a été perdu³⁰. De cette façon, sans être considéré comme un simple prolongement du modèle walzérien, tel que le supposerait Simon Wuhl, le modèle de la reconnaissance de Honneth en constitue plutôt un complément méthodologique indispensable³¹.

C'est dans la perspective d'une théorie sociale normative que Axel Honneth recourt assidument à la pensée hégélienne qui ouvre sur la thèse selon laquelle : tout conflit social a une signification morale parce qu'il est inévitablement motivé par une lutte pour la reconnaissance. L'existence humaine est constamment mue par le désir d'être reconnue par les autres, ses semblables. Tout déni de cette attente provoque un ressentiment qui peut pousser à la résistance pacifique, jusqu'à la violence. Pour Axel Honneth, nous venons de le voir aussi avec Walzer, la lutte pour la reconnaissance n'a

²⁹ *IDEM.*

³⁰ Cf. HONNETH, A., *La lutte pour la reconnaissance*, *Op.Cit.*, p. 196.

³¹ On retrouve cette tendance de rapprochement simpliste chez Simon Wuhl qui estime que le modèle de l'égalité complexe de Walzer-qui est fondé philosophiquement à partir d'une approche de la justice par la reconnaissance de la valeur sociale des individus- apporte une réponse efficace à la problématique de l'exclusion. Car l'exclusion est liée « à la persistance de mécanismes de domination à caractère structurel, ... » S. WUHL, *L'égalité. Nouveaux débats. Rawls et Walzer : Les principes face aux pratiques*, *Op.Cit.*, p. 198.

pas exclusivement de motivations matérielles ou politiques, mais aussi et prioritairement morales. Les statuts, les images ou les jugements dépréciatifs générés par les structures socio-institutionnelles engendrent souvent chez les acteurs sociaux qui en sont les victimes une réelle difficulté à développer un rapport positif à soi. C'est pour cela que la lutte pour la reconnaissance se trouve à la base des grands combats pour l'émancipation sociale. En tant que théorie critique, la reconnaissance doit maintenir et promouvoir son objectif d'émancipation et de libération de l'individu d'abord et de groupes sociaux ensuite. Ainsi, la première préoccupation de Honneth est de savoir quelles sont les conditions d'une émancipation possible de l'être humain dans son rapport positif à soi, en vue de son intégrité personnelle. La possibilité de développer une relation positive à soi-même s'inscrit dans la perspective d'autoréalisation individuelle. Surtout que l'enjeu dans un conflit entre individus d'abord autour de la reconnaissance est justement cette possibilité pour chacun de sauvegarder son intégrité personnelle. Mais la condition de l'autoréalisation individuelle est la dépendance mutuelle qui fait que le conflit interindividuel se transforme à un conflit entre communautés sociales où chaque membre agit maintenant comme une unité d'un tout et non comme une individualité isolée³².

En se proposant d'élaborer son discours critique à partir des expériences de mépris (du déni de reconnaissance) vécues individuellement ou collectivement, Honneth prend clairement parti et maintient une bonne distance réflexive vis-à-vis de ce que M. Hunyadi a appelé la frange dominante et idéaliste de la pensée occidentale. Celle-ci exigerait que « toute la dimension matérielle, qui donne son contenu à la morale, soit méthodologiquement transcendée par des principes purs de toute contamination empirique, qu'elle doive elle-même être établie dans des principes affranchis de toute contingence historique,... »³³. Le modèle de la reconnaissance n'entend pas fonder la justice sociale sur les principes universels qui devraient produire des formes de vie appropriées et qui devraient ainsi réduire le problème normatif, posé par les formes de vie sociale particulières, à l'unique problème des conditions d'une adhésion consensuelle aux principes universellement recevables. Par ailleurs, le modèle critique de la reconnaissance vient aussi, comme pour nous rappeler, conforter la conception selon laquelle la justice ne doit pas uniquement se figer dans la défense des normes ayant validité et des droits

³² Ib, pp. 33-35.

³³ M. HUNYADI, *L'homme en contexte*, Op.Cit., p. 21.

établis, mais elle devrait plutôt adapter sa jurisprudence à l'évolution de la demande sociale en réhabilitant le langage revendicatif.

En effet, dans sa texture globale retissée par Axel Honneth, la reconnaissance serait plutôt favorable à l'argumentation proposée par l'approche communautarienne, dans la mesure où celle-ci se rend compte de l'irréductibilité des formes de vie sociale à une simple production politique. Puisque le problème normatif suscité par les formes d'existence sociale se poserait moins en termes d'adhésion consensuelle aux principes universels, mais plus en termes de liberté positive en tant que possibilité individuelle et collective d'un exercice des droits fondamentaux et d'une inscription à la vie bonne. La reconnaissance vient à l'appui de cette approche en suggérant une conception normative de communauté définie, cette fois-ci, par l'intégration sociale dans un réseau de relations intersubjectives. La vocation de ces dernières étant de garantir à l'individu une image non dégradée de lui-même, ce qui est une condition minimale de la réalisation de la liberté.

Comment nous situons-nous vis-à-vis de ces conceptions de critique sociale ? Sous quel angle entendons-nous aborder notre essai à vocation critique ? Pour nous positionner face aux stratégies critiques que nous venons de survoler, nous privilégions deux auteurs avec deux modèles conceptuels complémentaires. Il s'agit de M. Walzer et A. Honneth. Ce choix se justifie du fait que le modèle de la reconnaissance met en relation le développement de l'identité individuelle (à travers des rapports positifs à soi) et la nécessité de la reconnaissance des autres et de la société. Mais cette reconnaissance des autres n'est pas seulement celle du droit, mais également celle du point de vue que l'on a sur sa propre situation. En d'autres termes, la version de la reconnaissance que nous entendons retenir pour notre propos sous-entend deux types de respect : le respect réciproque entre les individus et le respect du point de vue que chacun a sur lui-même, sur ce qu'il entend être. Si la reconnaissance, dans sa perspective honnethéenne, mobilise à la fois un idéal d'authenticité (qui permet à ce que chaque acteur social se mette en situation d'auto-évaluation des conditions nécessaires à la réalisation de son existence) et l'accord de l'autre et de la société de ces conditions et de l'idée que l'on s'en fait ; elle complète alors méthodologiquement l'optique critique de Walzer qui nous ramène à « l'homme en contexte » mais noyauté par l'Etat et les institutions (des sphères de justice) qui sont censés neutraliser la domination et le monopole en tant que sources d'exclusion.

Si nous considérons le déni de reconnaissance comme un concept générique qui couvre tous les processus d'injustice et qui se déploie dans des registres qui se croisent,

nous estimons que les deux modèles critiques peuvent nous aider ici à justifier ou plutôt à fonder notre propos sur la guerre la juste. Bien qu'exprimés avec des accentuations conceptuelles différentes, le modèle de la guerre juste défendu par Michael Walzer et la grammaire morale des conflits sociaux reconstruite à partir du modèle de la reconnaissance par Axel Honneth peuvent, de façon extensive, normativement se recouper et se compléter afin de donner lieu à une saisie plus large du déni de reconnaissance et de ses conséquences graduées. L'enjeu normatif commun étant la problématisation ou la mise en question des préjugés, des stéréotypes et des mécanismes génératifs du mépris. Lequel mépris est pourtant source des conflits sociaux. Quand Honneth part de l'identité personnelle, en privilégiant trois modes de reconnaissance (qui sont aussi trois sources de conflits sociaux), à savoir : l'amour (famille), le droit (société civile) et l'estime sociale (Etat) ; il élabore un diagnostic pénétrant de facteurs qui sont à la base des injustices sociales et des conflits qu'elles génèrent. Dans un autre registre de réflexion, Walzer établit quasiment le même diagnostic, mais à une échelle plus collective de ces injustices et de la lutte également collective qu'elles imposent. Autrement dit, si chez le philosophe allemand la lutte pour la reconnaissance s'avère d'abord comme une réponse individuelle face au déni de reconnaissance, chez le philosophe américain, la guerre juste y est une réponse collective. Toutefois, les arguments que l'on peut reconstruire pour justifier une lutte individuelle et/ou collective trouvent leur meilleure signification dans l'effort pour reconnaître et respecter à la fois les droits, les spécificités culturelles et les identités multiples des individus et des communautés qu'ils forment. Surtout que, comme le dira Walzer lui-même, les seconds (droits des communautés ou des Etats) ne sont que les reflets des premiers (droits des individus)³⁴.

Au fond, nous souscrivons ici au projet selon lequel la lutte pour la reconnaissance, telle qu'elle est réactualisée par Axel Honneth, constitue une sorte d'ontogenèse de notre essai de reconstruction de la théorie de la guerre juste dans sa version walzérienne. Bien que n'ayant pas explicitement parlé de la guerre, la lutte pour la reconnaissance de Honneth joue un rôle clinique dans les diagnostics qui portent sur les conditions de possibilité d'une entreprise guerrière moralement acceptable. Si l'analyse graduelle de trois modes de mépris aboutit possiblement à une résistance politique, c'est, à point nommé, cette possibilité qui ouvre la voie à la transformation d'optique, des

³⁴ Cf. M. WALZER, *Guerres justes et injustes. Argumentation morale avec exemples historiques*, trad. Simone Chambon et Anne Wicke, Paris, Belin, 1999, p. 95.

stratégies et des moyens de la lutte. Car la sphère politique (qui, aux yeux de Honneth comme à ceux de Walzer, doit couronner toute lutte sociale) couvre un éventail d'options de lutte : diplomatique, économique, militaire, etc. C'est peut-être à ce niveau que s'affichent à la fois le mérite et la limite du modèle de la reconnaissance que nous propose Honneth. Son mérite est qu'il nous offre des matériaux théoriques qui nous permettent de diagnostiquer, avec une compréhension ontologisante, les sources potentielles des conflits sociaux qui écument et déstabilisent nos sociétés. Et sa limite, à notre avis, serait qu'il s'arrête un peu comme à mi-chemin dans la recherche diversifiée des solutions pratiques et techniques à y apporter. Est-ce pour dire que le modèle walzérien prend le relais critique là où celui d'Honneth semble l'abandonner ?

Enfin, le modèle walzérien de la guerre juste surgit comme le point paroxysmique de la lutte pour la reconnaissance. Sa conditionnalité hautement politique et sa dimension morale le placent comme le dernier recours, parmi les solutions envisageables, d'une longue lutte contre les injustices collectivement subies. Mais ce dernier recours n'est plus une démarche individuée pour la reconnaissance. Il sous-entend la mutualisation des efforts de toute la communauté qui cherche sa reconnaissance, sa liberté et le rétablissement de la justice. Par conséquent, l'enjeu stratégique de la lutte pour la reconnaissance est, sans doute, la jouissance d'une estime sociale, pour autant que celle-ci soit considérée comme une valorisation des qualités singulières qui constituent la spécificité des individus ou des groupes d'individus. Néanmoins, cette reconnaissance de la valeur spécifique aux groupes d'individus, ce qui est l'objet des conflits sociaux, ne s'apprécie mieux qu'à l'aune d'une communauté de valeurs partagées. Le mérite de la guerre juste réside dans son effort de transposer la réflexion sur le déni de reconnaissance au niveau collectif (communautaire ou étatique) et d'explorer le rôle « multidimensionné » de la sphère politique dans la quête des solutions pratiques. Néanmoins, ce mérite apparaît également lacunaire du fait que la conception walzérienne de la guerre s'emploie à chercher la justice prioritairement dans les institutions, au point même de quasi-marginaliser le rôle épical des acteurs sociaux dans leur propre lutte pour leur reconnaissance. Mais est-il alors possible de construire une critique sociale qui ne se recroquevillerait pas obstinément sur la forme et le statut des communautés, ni sur une interprétation individuée des injustices sociales, mais qui émergerait à la fois du contexte socio-historique et du point de vue des acteurs sociaux eux-mêmes ?

Mobiliser les lignes fondamentales de la lutte pour la reconnaissance dans une interrogation délibérément normative et critique sur la guerre juste, c'est, d'une part, retourner véritablement au réel social en accordant une place de choix au langage revendicatif et, d'autre part, se distancier de la posture critique idéaliste qui consisterait à échafauder des principes généraux qui ne seraient pas en mesure de répondre substantiellement aux aspirations de « l'homme en contexte ». L'expérience de l'injustice, le point de vue des acteurs sociaux (victimes de cette injustice), la souffrance en contexte, etc. s'avèrent dès lors autant de lieux légitimateurs de toute lutte pour la reconnaissance et de toute reconnaissance de luttes sociales. La forme de démocratie, qui naitrait de ces luttes sociales, serait à proprement parler la démocratie locale avec son levier réflexif qui est le paradigme de la « dialogie compromissaire ». La reconstruction de la théorie de la guerre juste, que vise cet essai de critique démocratique, s'appuiera donc sur trois coordonnées normatives. Premièrement, les modes de justification et d'interprétation du théoricien critique devraient normativement s'homogénéiser avec les aspirations politiques des victimes du déni de reconnaissance engagées dans la transformation de leur situation existentielle ; deuxièmement, la définition des choix conceptuels devrait se valider au cœur même du langage revendicatif des victimes ; troisièmement, le point de vue de ceux qui font quotidiennement l'expérience de l'injustice, la façon dont ils se comprennent, leur propre herméneutique, c'est-à-dire le déchiffrement de leur « monde » quotidien devraient constituer le socle d'une critique sociale philosophiquement et politiquement engagée. Ces trois coordonnées normatives sont à la fois les trois défis que devrait relever cet essai reconstructif de la guerre juste. Guerre juste entendue comme une lutte localement collective et transformatrice de l'ordre social injuste.

I. HYPOTHESE

De prime abord, il convient de rappeler qu'il n'y a pas un rattachement pur et simple des analyses d'Honneth à la tradition philosophique de la guerre juste qui mobilise notre réflexion dans ce travail. Mais la passerelle sémantique que nous tentons d'ériger entre les deux modèles conceptuels est facilitée par notre essai de reconstruction qui a comme arrière-plan éthique : la situation existentielle des acteurs sociaux pris dans un contexte social objectif. En d'autres termes, le recoupement de ces deux axes de réflexion permet de soutenir l'idée majeure de notre projet, à savoir : la justice de la guerre (et même de toute autre lutte sociale pour la reconnaissance) n'est pas à chercher uniquement ni dans les institutions, ni dans la lutte individuée. Elle est plutôt à trouver dans la situation de souffrance concrète des acteurs sociaux pris dans un cadre d'interprétation collectif. La situation sociale réelle et le cadre d'interprétation collectif que se créent les sujets sociaux eux-mêmes devraient ainsi constituer le point de départ de toute lutte transformatrice de l'ordre social injuste. Cette idée essaie de s'intercaler entre, d'une part, la perspective aristotélicienne de la nature communautaire de l'homme (dans sa reprise waltzérienne) et, d'autre part, la perspective hégélienne de la philosophie de la conscience dans la relation de l'esprit à lui-même (telle que « rethématisée » par Honneth). Notre essai de reconstruction de la guerre juste voudrait que la critique sociale, qui ressort de ces deux moules réflexifs, se déploie plutôt à partir de la souffrance concrète des acteurs sociaux, de leur contexte social objectif et de leur propre point de vue. Qu'une lutte sociale pour la reconnaissance ne soit pas d'abord l'affaire de l'observateur et de l'interprète, mais qu'elle soit avant tout, le problème des sujets sociaux dont les occurrences quotidiennes dégradantes les poussent à l'action. Et cela, abstraction faite à la forme et au statut de la communauté ou de l'institution à laquelle ils appartiennent. Comment y arriver ?

En guise d'orientation de notre hypothèse, nous formulons cinq présuppositions suivantes :

1. La conception waltzérienne de la guerre juste (et même de la quasi-totalité des théoriciens de la guerre juste) se fonde essentiellement sur la souveraineté étatique, comme point de départ légitimateur de toute justification morale de la guerre. Parce que l'agression y serait l'unique crime indifférencié que seuls les Etats commettent entre eux. L'idée sous-jacente est que : la violence ne devient légitime que quand elle est utilisée par

un pouvoir souverain et dans l'ultime but de rétablir la justice, défendre et préserver les communautés politiques existantes. Car le rétablissement d'un ordre juste a pour conséquence la protection et la conservation de l'existence des communautés politiques³⁵ qui rendent possible la distribution des biens sociaux (distribuables et exigibles socialement)³⁶. Deux objections peuvent être, cependant, prises en considération. Premièrement, la dégradation progressive (théorique et pratique) de la notion de souveraineté appelle à penser d'autres paradigmes complémentaires (et même plus opérants) dans la réflexion globale sur la guerre. Deuxièmement, privilégier et même conditionner la souveraineté étatique dans tout jugement moral sur la guerre, c'est, à notre avis, mettre gravement en « *epokhê* » la souffrance sociale, humaine et morale des acteurs sociaux qui sont les premières victimes (dans tous les sens) de l'entreprise guerrière. La souveraineté (du prince ou de l'État), cette espèce d'a priori méta-éthique qui conditionnait classiquement la justice de la guerre, ne relève, à y voir de près, que d'une exigence transcendantale et structurelle et non de la souffrance profonde des victimes réelles ou potentielles de l'exclusion sociale et de la violence qu'elle engendre.

En tout état de cause, le modèle walzérien donne l'impression d'avoir négligé une nécessité méthodologique qui devrait conséquemment trouver son trône au sein de la guerre juste en tant que théorie de justice sociale. D'où, la nécessité de replacer les acteurs sociaux au cœur du débat sur la justice de la cause de la guerre, afin que les victimes de l'injustice (présente ou imminente) s'expriment elles-mêmes sur la nécessité ou non de mettre péniblement en jeu leurs vies et celle de toute la communauté, en décidant de lutter pacifiquement et/ou de faire la guerre. Cette nécessité méthodologique « désobjectivante » ne relève que de l'idée « fondationnaire » même de la guerre juste.

³⁵ L'expression "communauté politique" traduit une certaine reconnaissance de la légitimité d'une fermeture plus ou moins limitée ; parce que l'Etat lui-même est l'expression politique d'une vie commune, des valeurs citoyennes partagées. Sans cette communauté politique, le sentiment même de la justice et la plupart de notions morales, selon Aristote, n'auraient aucun sens, puisqu'elles intéressent le rapport de l'homme avec ses semblables. La distribution des biens, au sein d'une communauté précise, concerne tout le monde et ne laisse personne sans droit. Etant donné qu'à la différence des "clubs" et des « familles », l'Etat se trouve doté d'un espace territorial inaliénable sur lequel s'exerce sa juridiction. C'est pour cette raison que la « justice distributive impose clairement que le processus d'autodétermination politique soit ouvert à tous les individus qui vivent sur le territoire et participent à l'économie locale. » M. WALZER, *De la guerre et du Terrorisme*, Paris, Bayard, 2004. p. 26.

³⁶ Tous les biens, tel que le souligne Mark Hunyadi, ne sont pas distribuables ni exigibles socialement, nous reviendrons sur ce point pour analyser les types de biens qui peuvent être distribuables et exigibles dans le cadre de la guerre juste. La distinction entre le "socialement exigible et distribuable" et le "socialement non-exigible et non-distribuable" permettra de comprendre comment la véritable guerre juste est une revendication d'un bien (ou des biens) qui, sur le plan de la justice sociale, est disponible et garanti. Cfr. M. HUNYADI, "La justice distributive au miroir de la reconnaissance", in M. GIUGNI et M. HUNYADI (s. dir.), *Sphères d'exclusion*, Paris, Harmattan, 2003, pp. 23-59.

Celle qui consiste à dire que, les jugements (moraux et politiques) les plus importants que nous portons sur la guerre se fondent sur les droits des individus à la vie et à la liberté. Si telle est l'idée matricielle de la guerre juste, alors pourquoi doit-on « minoriser » le point de vue de ces mêmes individus (dont les droits sont déniés) dans l'élaboration de nos interprétations et dans la prise en charge globale de la guerre ? Une telle nécessité opère un renversement qui consisterait à aller préférentiellement chercher la justice et la moralité de la guerre dans les abysses de la souffrance des acteurs sociaux plutôt que dans la forme ou la nature de la société dans laquelle ils vivent (État souverain ou Communauté « identificatoire »). Ce renversement aura d'incidences critiques pour toutes les formes de guerres qui se justifient sur la base de la condition humaine en détresse; en l'occurrence, les guerres dites d'intervention humaine.

2. Considérer que la souffrance humaine, qui éprouve la raison et fait sommation à l'esprit, est la base « légitimatrice » de la guerre juste, d'une part, et d'autre part, désigner le point de vue des souffrants et leur contexte social objectif comme point de départ d'un discours critique, consiste pour nous à faire appel au modèle de la reconnaissance qui devrait suppléer celui de la guerre juste. La reconnaissance devient ici une ontogenèse de la guerre juste, dans la mesure où, son rôle clinique place en premier lieu les sujets sociaux et leurs expériences négatives du déni de reconnaissance. Un aspect que le modèle waltzerien de la guerre juste semble fatalement occulter en faveur de l'institutionnel. Et pourtant, la guerre juste, qui n'est ni une guerre des religions ni une guerre de conquête (politique, économique, territoriale, etc.), devrait trouver sa légitimité dans la souffrance de l'homme localement situé, dans la détresse de ce syrien d'Alep pris en tenailles entre la force du feu d'un régime totalitaire et d'une rébellion impitoyablement sanguinaire ; ou encore dans l'angoisse et le désespoir de ce congolais d'Ituri abandonné par un régime impuissant et irresponsable et assassiné par une agression gratuite, etc.

3. Le conditionnement de la souveraineté présuppose, d'un côté, l'exclusion de toutes les autres catégories d'acteurs non-souverains du champ de la légitimité de la guerre et, de l'autre côté, la non-prise en compte des autres causes justes en dehors de l'agression. Or, comme nous le verrons, l'Etat n'est pas moralement souverain, il ne l'est que légalement. Alors que nos critiques et nos analyses de la justesse des causes des guerres sont principalement morales. Car le préalable normatif est l'injustice sociale qui doit être combattue comme telle. De ce point de vue, l'Etat cesse d'être le seul acteur légitime de la guerre juste en tant dernier recours d'une lutte pour la reconnaissance. Par

conséquence, l'agression cesse aussi d'être la seule cause susceptible de justifier l'usage « éthique » de la force. Les structures supra-étatiques, les communautés identificatoires et les « ennemis idéologiques » peuvent, circonstanciellement et contextuellement, se prévaloir d'une certaine légitimité. De même, l'autodétermination, la menace réelle, l'humanisme objectif, etc., constituent autant de causes qui peuvent être jugées justes, si les circonstances sont objectives.

4. L'aspect technique de la guerre -qui en constitue la règle prudentielle- a, nous semble-t-il, été également marginalisé par le modèle de la guerre juste (surtout dans sa version walzérienne). Et pourtant, au-delà de la légitimité de la cause de la guerre (qui s'attèle sur la dimension normative), il y a le volet technique qu'il sied de prendre en compte ; le « ce-dont-on-est-capable » d'assumer la guerre et de garantir les chances du succès qui en est une obligation morale. C'est-à-dire la puissance. Ce sans quoi, la guerre (juste ou injuste) ne saurait être envisagée sans courir le risque des conséquences moralement désastreuses. D'autant plus que, la puissance, contrairement à la souveraineté, comporte tous les facteurs exigibles pour assurer le commencement, le déroulement et la fin de la guerre. Elle va de la décision politique (qui, en principe, devrait être démocratique) à la reconstruction de l'État/Communauté (*jus post bellum*) en passant par les opérations militaires sur le champ de bataille (*jus in bello*). La puissance tronçonne ainsi toute la théorie de la guerre juste. Comme dans les précédentes présuppositions, on retrouve toujours la présence des acteurs sociaux qui constituent un des facteurs indispensables de la puissance. En amont comme en aval, sous une forme comme une autre, les acteurs sociaux se trouvent concernés et impliqués dans la guerre. Soit en tant que contribuables, combattants, élite pensante ou victimes.

5. L'un des derniers progrès de la guerre juste est de préconiser la démocratie comme dénouement qui donnerait plus de caution morale à la fin de la violence. Tout reste à savoir, s'il est possible de passer de la violence à la démocratie ; cette démocratie est-elle immanente ou transcendante ? La démocratie de la guerre est-elle assortie des aspirations profondes des acteurs sociaux ou simplement la manifestation des volontés des puissances intervenantes ? Les perturbations actuelles (Irak, Afghanistan, Libye, etc.) démontrent que la démocratie de la guerre, qui est une espèce de pan-démocratie, est encore loin de garantir la cohésion sociale et la paix tant cherchée au terme des hostilités. Mais en tant qu'une valeur immanente, seule la démocratie sociale, résultante de la résistance locale contre un système oppresseur, est susceptible de correspondre à l'idéal

de la guerre justice considérée comme une critique de justice sociale et le stade ultime d'une lutte pour la reconnaissance.

C'est en fonction de cette grille d'analyse que nous entendons discuter les questions posées par les trois principales composantes de la guerre juste. Dans un monde largement « globalisé », mais de plus en plus indifférencié (politiquement, économiquement, religieusement, culturellement,...) et indifférent, est-il encore possible de tenir un discours normatif qui rendrait efficacement justice aux acteurs sociaux et à leur misère ?

II. STRUCTURE ET ORGANISATION DU TRAVAIL

Aussi bien la tradition philosophique de la guerre juste que la théorie de la reconnaissance fournissent, chacune, une grammaire et un vocabulaire à partir desquels s'organisent les débats. Dans cet ordre d'idées et pour mieux ressortir l'enjeu problématique que nous venons de cerner, nous entendons subdiviser ce travail à trois parties, en fonction de trois composantes de la guerre juste : *Jus ad bellum*, *jus in bello* et *jus post bellum*. Nous gardons cette architecture parce que, les problèmes qui sont spécifiquement posés dans chaque composante seront discutés à l'aune de la reconnaissance. Les composantes elles-mêmes regroupent, chacune, un certain nombre de chapitres suivant la logique des questions traitées.

PRIEME PARTIE :

***JUS AD BELLUM* ET LA LUTTE POUR LA RECONNAISSANCE. La souffrance des acteurs sociaux aux prises avec la question de Souveraineté.**

Cette première partie est la plus vaste. Elle comprend trois chapitres. Le premier chapitre essaie de circonscrire le cadre conceptuel sur lequel nous nous appuyons afin d'ériger une passerelle sémantique entre le modèle de la reconnaissance et celui de la guerre juste. Il s'agit d'une introduction assez sommaire, mais absolument nécessaire à la pensée de Michael Walzer et d'Axel Honneth. C'est une sorte d'état de la question. Le second chapitre pose le problème crucial de la justice de la cause d'une guerre à la lumière de la reconnaissance. La juste cause est la condition *sine qua non* de la guerre juste. Dans un premier temps, la discussion procède par ce que Walzer juge comme juste cause (l'agression) et dans le second temps, elle explore d'autres causes possibles à partir des impératifs de la reconnaissance (autodétermination par exemple). Le troisième chapitre aborde la fameuse question de la légitimité des nouveaux acteurs de la guerre et l'évolution différenciée du paradigme de souveraineté. En prouvant que, par-delà l'agression, les femmes et les hommes peuvent trouver d'autres justes causes de lutte contre les injustices sociales. Il s'agit de montrer aussi que l'Etat n'est plus le seul acteur légitime de faire la guerre. Et l'émergence des nouveaux acteurs et l'état du monde actuel font que la souveraineté se vide substantiellement.

DEUXIEME PARTIE :

JUS IN BELLO A L'AUNE DE L'IMPERATIF HUMANITAIRE

Si les raisons et les préceptes justifiant la lutte contre les injustices sont devenus plus ou moins clairs, il reste à savoir maintenant s'il l'on est capable de lutter (jusqu'à faire la guerre), comment conduire cette lutte et quels sont les moyens à employer. Pour ce faire, deux chapitres structurent cette partie. Le premier chapitre porte sur la grammaire de la puissance et l'évolution différenciée de la souveraineté aujourd'hui. La dégradation théorique et pratique du paradigme de la souveraine étatique fait que la puissance refasse surface et donne même à repenser le postulat classique selon lequel : la guerre doit rester uniquement une affaire d'Etats et non de peuples ? Le deuxième chapitre comprend deux volets. Le premier aborde la question de discrimination qui établit des distinctions entre les différentes catégories de personnes concernées par la guerre. Ces distinctions permettent de préciser qui sont susceptibles d'être tués dans la guerre et pourquoi, et qui ne les sont pas. Le deuxième volet traite du choix des moyens et des méthodes qu'il sied d'opérer durant les hostilités. Ce choix montre que tous les moyens ne sont pas autorisés, quelle que soit la justesse de la cause pour laquelle on se bat. L'engagement des forces armées sur le terrain des combats doit être rigoureusement règlementé afin d'éviter des dérapages injustifiables.

TROISIEME PARTIE :

JUS POST BELLUM : DE LA VIOLENCE A LA DEMOCRATIE

La troisième partie débat finalement la question de la justice après la guerre et le lien qu'aurait la guerre juste avec la démocratie. Elle comporte, elle aussi, deux chapitres. Le premier repose la problématique de l'humanitaire. Il s'agira ici de rediscuter le problème moral et politique de l'intervention, celui qui met aux prises, d'une part la nécessité pour un peuple de s'autodéterminer (même au moyen d'un soutien étranger) et d'instaurer les institutions justes (jugées démocratiques), et d'autre part, la volonté des puissances intervenantes qui, souvent, imposent des choix politiques et économiques qui leur sont favorables, souvent au détriment du peuple secouru. Ce qui soulève crucialement un problème de reconnaissance ; c'est-à-dire que la volonté hégémonique du « pan-démocratisme » (démocratie partout et par tous les moyens), dictée par le dogme de la concurrence et de la logique autorégulatrice du marché, ne reconnaît pas au peuple concerné par l'intervention le droit de déterminer, par lui-même, son propre destin. Le

deuxième chapitre cumule les trois autres critères et posent essentiellement le problème de la nature des crimes, de leurs responsables et des réparations qu'ils exigent. L'argument philosophique qui sous-entend ces critères est qu'on ne peut restaurer la paix et construire la démocratie sans toutefois reconnaître les droits des sujets sociaux, garantir les spécificités de leur identité et satisfaire à leurs attentes. C'est d'abord la reconnaissance de ces droits et leur réparation (en cas de déni), c'est-à-dire l'instauration de la justice sociale, qui ouvrent la voie à des possibles reconstructions justes et démocratiques d'après guerre.

III. DEMARCHE METHODOLOGIQUE ET INTERET DE L'ESSAI

Tout en nous appuyant principalement sur les réflexions de Michael Walzer qui privilégient la critique et l'interprétation, nous faisons aussi constamment recours à la démarche reconstructive d'Alex Honneth, afin de maintenir l'approche interdisciplinaire, que nous espérons imprimer à cet essai de critique démocratique. L'option de cette dynamique méthodologique consiste à ressortir, sans l'épuiser, l'actualité et l'ampleur de la question en étude : la construction de la critique sociale à partir du point de vue des acteurs et de la contextualité de leur situation.

L'intérêt de cet essai résiderait essentiellement dans le recoupement conceptuel qu'il opère et qui permet de re-problématiser les interrogations combien préoccupantes que suscitent les exclusions et la complexité des crises qu'elles engendrent dans nos sociétés contemporaines. La nouvelle race des « sans -> » (sans terre, sans droit, sans domicile, sans papier, sans soins médicaux, sans repas, sans emploi, etc.), les immigrations clandestines, la misère, l'insécurité internationale, la criminalité transfrontalière, le terrorisme, etc., sont autant d'inquiétudes et d'incertitudes qui menacent aujourd'hui la stabilité mondiale, minent la paix au sein de nos sociétés et remettent en question les modèles démocratiques existants. Actuellement, ces préoccupations refont surface sur l'échelle planétaire et n'épargnent personne. Un autre intérêt tiendrait du fait que, poser la question de la guerre juste au miroir de la reconnaissance, c'est envisager, souterrainement, celle de la paix ; c'est-à-dire son établissement ou sa restauration toujours partielle et contextuelle, mais durable.

IV. LIMITES

La philosophie ignore des questions qui auraient des réponses définitives et toutes faites. Elle nous maintient inlassablement dans cette spirale inépuisable d'interrogations, où toute tentative de solution ou de réponse ressurgit comme l'occasion d'une recherche renouvelée, recelant un nouvel aspect du débat. N'est-ce pas là, la première limite d'une réflexion philosophique. A cet égard, il n'est pas question pour nous d'épuiser toute la problématique de la guerre juste, ce qui nous prendrait l'éternité ; il s'agit plutôt de nous limiter à la question de la place primordiale des acteurs sociaux à partir d'une approche clinique des expériences d'injustice que propose le modèle de la reconnaissance. Bien entendu, nous ne nous livrons pas non plus à l'exploration systématique de toutes les œuvres de Michael et d'Axel Honneth, ni à une quelconque étude spécialisée des droits de l'homme ou des relations internationales. Que notre étude touche, en passant, un des aspects de ces domaines et de tant d'autres, c'est justement pour corroborer les points de vue. Cet essai recourt aux œuvres de Michael Walzer et d'Axel Honneth qui traitent principalement de la problématique qui est la nôtre. S'ajoutent à cette série de limites, nos limites personnelles qui, par-delà la nature humaine, sont fonctions de beaucoup de facteurs.

PREMIERE PARTIE

***JUS AD BELLUM* ET LA LUTTE POUR LA RECONNAISSANCE.
LA SOUFFRANCE DES ACTEURS SOCIAUX AUX PRISES
AVEC LA QUESTION DE LA SOUVERAINETÉ.**

Quelles sont les raisons qui poussent certains individus/communautés à la résistance, à la révolte, voire jusqu'à la guerre ? La réflexion morale consacrée au droit de la guerre (*jus ad bellum*) s'appuie principalement sur la question de la justice de la cause d'une guerre et sur la légitimité de ses acteurs. Mais est-ce que le *jus ad bellum* épuise toute la question des causes de guerres ? Pour rendre la discussion plus ou moins riche à ce propos, nous faisons un rapprochement entre la guerre juste et la lutte pour la reconnaissance ; car tous deux mettent à nu l'injustice et le mépris, et montrent la nécessité de lutter collectivement pour la reconnaissance en tant que condition sine qua non de l'autoréalisation. Cette lutte doit être menée, non pas dans la méfiance mutuelle, mais plutôt dans la considération réciproque entre les victimes du déni de reconnaissance. La guerre juste devrait ainsi trouver, à travers le modèle de la reconnaissance, une alternative crédible et solide au modèle de l'existence, envahi par l'utilitarisme, qui maintiendrait les sujets dans une guerre permanente. Une guerre de tous contre tous, car chacun chercherait à assurer sa conservation individuelle et à maximiser ses propres intérêts³⁷.

Lutter pour la reconnaissance, c'est mettre en exergue le sentiment d'injustice qui provient de l'expérience négative faite par les sujets sociaux lorsque leurs attentes de reconnaissance sont meurtries. De même, justifier une guerre juste, c'est porter la lutte pour la reconnaissance jusqu'au degré d'incandescence afin d'accéder aux conditions nécessaires de la reconnaissance, après avoir raisonnablement utilisé les moyens pacifiques. Ce qui laisse entendre qu'une guerre juste est le point culminant de la lutte collective pour la reconnaissance suite aux différents dénis subis par une communauté identificatoire.

³⁷ On retrouve le modèle de l'existence défendu par Nicolas Machiavel et Thomas Hobbes. Le premier a déployé ses réflexions sur une sorte d'ontologie sociale présumant un état permanent d'hostilité et de rivalité entre les hommes. Essentiellement égocentriques, les hommes sans cesse unis par une relation de méfiance et de crainte mutuelles. Ils se lancent ainsi dans une lutte perpétuelle pour l'existence qui les oblige à tisser un réseau d'interactions stratégiques qui serait, aux yeux de Machiavel, l'état primitif de toute vie sociale. Lire N. MACHIAVEL, *Le Prince*, Paris, Club des éditeurs, 1957, lire chapitre XVII. Dans une forme méthodologique bien sûr différente de son prédécesseur, Hobbes considère aussi les hommes comme des automates livrés à eux-mêmes, mais des automates capables de préparer, chacun, leur bien-être futur. Cette attitude préventive s'intensifie dans la rencontre avec son semblable. Chacun doit chercher à accroître sa puissance par déviance envers son semblable et en vue de repousser une éventuelle attaque de celui-ci. Les sujets se livrent ainsi une guerre sans cesse afin d'assurer leur conservation individuelle. Seul le contrat politique peut y mettre fin. Voir T. HOBBS, *Le Léviathan*, trad. F. Tricaud, Paris, Sirey, 1971, voir le chapitre XIII.

Chapitre premier : De la lutte pour la reconnaissance à la guerre juste. Une passerelle sémantique

Comment la situation concrète des acteurs sociaux, leur point de vue et leur contexte social objectif nous permettent de négocier les deux modèles conceptuels sur lesquels nous nous appuyons afin de tenir un discours normatif sur l'état actuel de la justice sociale? Commençons par le modèle de la reconnaissance que nous postulons comme l'ontogenèse de la guerre juste.

I.1.1 Le modèle de la reconnaissance d'Axel Honneth

Dans sa réhabilitation de la thématique hégélienne de la reconnaissance, Axel Honneth jette un éclairage fécond sur l'infrastructure morale de notre temps. Comme Hegel, il soutient l'idée force selon laquelle : la revendication de reconnaissance intersubjective de l'identité individuelle introduit une tension morale dans la vie sociale³⁸. L'effort de cette idée est d'expliquer l'origine des conflits sociaux à partir de la non-reconnaissance mutuelle de l'identité personnelle. Mais avant d'aborder systématiquement la logique morale des conflits sociaux, à travers la triple atteinte (physique, juridique et morale), qui nous préoccupe ici, nous allons essayer de replacer conceptuellement le modèle de la reconnaissance que propose Axel Honneth. Il s'agit justement de reprendre succinctement les trois thèses hégéliennes qui ont fait l'objet de réactualisation d'Honneth. Cette reprise consiste à se faire une idée globale sur les intuitions basiques du modèle de la reconnaissance tel que Hegel l'a mis en chantier.

Honneth s'appuie sur le modèle hégélien de la lutte pour la reconnaissance dans l'idée d'élaborer, à partir de lui, une théorie sociale à teneur normative³⁹. D'où, selon lui, la présence de trois thèses fondamentales auxquelles on doit se confronter :

1) La première thèse illustre le fait que : le modèle hégélien repose sur la thèse spéculative qui stipule que : « la formation du « je » pratique présuppose la

³⁸ A. HONNETH, *La lutte pour la reconnaissance*, trad. Pierre Rusch, Paris, Cerf, 2002, p. 11.

³⁹ Axel Honneth se distingue de Ludwig Siep qui reconstruit également la théorie de la reconnaissance ; mais ce dernier pense que la « parfaite reconstruction de la reconnaissance fournit un critère permettant de retracer une sorte de « genèse normative » des institutions sociales ». Il se distingue aussi d'Andreas Wildt qui cherche à psychologiser la théorie hégélienne de la reconnaissance en estimant que : « les éléments stables d'une moralité « de forme non juridique »- c'est-à-dire des dispositions légalement non exigibles de bienveillance, de sollicitude et d'amitié-constituent les conditions nécessaires du développement d'une identité qualitative. » Voir A. Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, pp 82- 83, notes de bas de pages.

reconnaissance réciproque entre les sujets »⁴⁰. Donc, pour qu'un sujet se réalise et se comprenne lui-même dans son individualité et pour qu'il agisse de façon autonome, il doit d'abord dépendre de son semblable qui est en face de lui et qui doit le confirmer dans son activité propre. C'est cette thèse qui donne le coup d'envoi conceptuel à la pensée hégélienne de la reconnaissance. Honneth trouve que ce style intellectuel reste tributaire de la tradition métaphysique, d'autant plus qu'elle ne considère pas la relation intersubjective comme « un événement empirique survenant à l'intérieur du monde social, mais qu'elle la stylise sous la forme d'un mécanisme de formation mettant en jeu des intelligences singulières »⁴¹. Un tel fondement essentiellement spéculatif ne s'avère pas satisfaisant si l'on tient à ressortir du modèle hégélien « le principe d'une théorie sociale à teneur normative ». D'où la nécessité pour Honneth du recours à la psychologie sociale, à caractère empirique, dans sa reconstruction de la théorie initiale de Hegel.

2) La seconde thèse esquisse les différentes formes de reconnaissance réciproque qui existent et se distinguent entre elles « par le degré d'autonomie qu'elles accordent au sujet ». Elle en distingue trois : Amour, Droit et Ethique. Ces trois modes de reconnaissance mutuelle dessinent, dans le système de la vie éthique comme dans la *realphilosophie*, une espèce de succession de relations de reconnaissance. Ces relations permettent que les individus se confirment mutuellement et, « à un degré toujours très élevé, comme des personnes autonomes et individualisées »⁴². Comme dans la précédente thèse, Honneth ne manque pas de trouver que, celle-ci aussi, dans ses distinctions de modes de reconnaissance, est grevée d'une hypothèque métaphysique. Car, ses distinctions « résultent d'une transposition de relations purement conceptuelles sur le plan de la réalité empirique »⁴³. Honneth trouve que Hegel reste assez théorique dans sa conception des relations intersubjectivistes. Il n'y aurait donc de transposition « mécaniste » d'une relation réciproque purement conceptuelle sur la vie quotidienne. D'où la nécessité d'une phénoménologie des formes de reconnaissance, sous le contrôle des données empiriques, afin de reconstruire et d'exploiter la typologie hégélienne des relations sociales d'intersubjectivité.

3) La dernière thèse se veut tout naturellement l'aboutissement théorique de la pensée hégélienne sur la reconnaissance. Elle démontre que la succession des formes de

⁴⁰ *Ibid.*, p.83

⁴¹ *Idem*

⁴² *Ib.*, pp. 83-84.

⁴³ *Idem*

reconnaissance passe par divers degrés d'une lutte morale. C'est-à-dire qu'« à mesure que se forme leur identité, les sujets se trouvent contraints - on pourrait presque dire : transcendentalelement contraints- de s'engager dans le conflit intersubjectif correspondant au degré de socialisation auquel ils se trouvent, obtenant ainsi la reconnaissance des revendications d'autonomie qui n'ont pas reçu jusque-là de confirmation sur le plan social »⁴⁴. A en croire Honneth, cette thèse -qui ne trouve qu'une esquisse chez Hegel- résulte de la conjonction de deux affirmations : « premièrement, qu'un développement réussi du « je » présuppose une certaine succession de formes de reconnaissance réciproque, dont les sujets -deuxièmement- ressentent le manque à travers l'expérience du mépris, qui les pousse à s'engager par réaction dans une « lutte pour la reconnaissance »⁴⁵. Toutefois, cette double hypothèse reste également tributaire des prémisses de la tradition métaphysique. Puisque, d'après Honneth, elle s'inscrit « dans le cadre téléologique d'une théorie de l'évolution qui transpose directement le processus ontogénétique de formation de l'identité individuelle sur le plan du développement des structures sociales »⁴⁶.

C'est là l'esquisse de la conception hégélienne de la reconnaissance sur laquelle s'appuie Honneth. L'entreprise de ce dernier consiste à examiner séparément les hypothèses ci-dessus. Sa première préoccupation est de soumettre le schéma hégélien de succession des formes de reconnaissance à l'épreuve des faits. Est-ce que ces différents modes de reconnaissance mutuelle correspondent-ils aux expériences spécifiques de mépris social ? Et ces expériences de mépris sont-elles réellement à l'origine de confrontation sociale ? Ces questions nous conduisent à la partie essentielle des idées de Honneth qui nous intéressent ici : il s'agit bien de l'identité personnelle (et son autoréalisation par la reconnaissance mutuelle) et du déni de reconnaissance comme cause juste d'une lutte sociale.

La référence au modèle hégélien de la lutte pour la reconnaissance permet à Honneth de proposer une alternative au modèle hobbesien et machiavélien de la lutte pour l'existence. C'est-à-dire, avec Honneth, la lutte pour la préservation de soi cède la place à l'établissement des relations de reconnaissance réciproque comme gage d'une autoréalisation individuelle. Ainsi, pour développer son idée fondamentale, Honneth ne fera pas l'économie des acquis de la philosophie sociale, des sciences sociales et de la

⁴⁴ *Idem*

⁴⁵ *Idem*

⁴⁶ *Idem*

psychanalyse. Il rentabilise tous ces acquis, car il tient à montrer que : « la possibilité même de la formation de l'identité de la personne est tributaire de relations de reconnaissance dont la constitution est forcément de nature intersubjective. Plus précisément, la réalisation de soi comme personne individuée et autonome dépend, à ses yeux, de l'établissement de la reconnaissance mutuelle au sein de trois sphères normatives distinctes : de l'amour, du droit et de la "solidarité" »⁴⁷.

En d'autres termes, les personnes ne peuvent développer un rapport à elles-mêmes, un rapport alimenté des qualités positives de l'autoréalisation, que sous trois conditions insécables. Elles (les personnes) doivent être à la fois reconnues : comme porteuses des besoins affectifs fondamentaux (sphère de l'intimité, de l'amour, de la constitution d'un rapport positif à soi-même, la confiance en soi) ; comme sujets égaux jouissant de mêmes droits dans une communauté juridique (sphère du droit qui permet à la personne d'avoir la certitude de la valeur de sa liberté) et comme aptes et capables de contribuer à la reproduction de la vie commune (sphère de la solidarité, ici c'est la conviction de la valeur sociale de son activité, son travail). C'est bien là le réseau de différentes relations de reconnaissance qu'articule Axel Honneth. Celles-ci permettent, selon l'auteur, à ce que les individus se voient confirmés, à chaque fois, dans l'une ou l'autre des dimensions de leur autoréalisation⁴⁸.

L'originalité de la démarche d'Axel Honneth est due au fait qu'il part du langage ordinaire pour expliquer comment les victimes de mauvais traitement se servent souvent des catégories morales (du genre : « offense », « humiliation », ...) afin de décrire leur expérience négative. Ces catégories, expressions des formes de déni de reconnaissance, traduisent l'injustice que subissent les victimes du déni. Car elles les blessent « dans l'idée positive qu'ils ont pu acquérir d'eux-mêmes dans l'échange intersubjectif »⁴⁹. La première injustice, dont il est question ici, est d'abord liée au préjudice moral que causent ces concepts négatifs. Parce que mépriser une personne, c'est la rabaisser jusqu'au point de porter atteinte à son identité tout entière. Si chacun se fait une idée normative de soi-même, cette idée de son « moi » dépend, pour paraphraser Honneth qui emploie la terminologie de Mead, de l'appréciation de l'autre qui doit la confirmer. Autrement dit, l'approbation de l'autre est une assurance dans la construction de l'identité personnelle.

⁴⁷ A. HONNETH, *La société du mépris. Vers une nouvelle Théorie critique*, trad. O. Voirol, P. Rusch et A. Dupeyrix, Paris, La Découverte, 2006, p. 20. Préface d'Olivier Voirol.

⁴⁸ *Idem.*, *La lutte pour la reconnaissance*, *Op.cit.*, p. 210.

⁴⁹ *Ib.*, p. 161.

Il sied de ressortir dès le début, et sous l'attention d'Emmanuel Renault, la vulnérabilité qui caractérise ces trois formes de relation de reconnaissance mutuelle que décrit Honneth. Cette vulnérabilité fait que le rapport positif à soi-même (un rapport intersubjectivement constitué) soit « indissociable d'un besoin de confirmation par autrui »⁵⁰ ; d'où chaque besoin de reconnaissance indique un ensemble d'exigences fondamentalement normatives. Il faut dire que ce sont ces exigences ou attentes normatives, pour reprendre le terme de Renault, qui constituent le socle référentiel du concept même de reconnaissance. Elles peuvent ou non être satisfaites (reconnues ou non), dans les interactions sociales effectives, mais elles jouent un rôle normatif très important. Et d'ailleurs, la théorie de la reconnaissance tire sa fonction critique des institutions de l'articulation entre la signification factuelle (la reconnaissance ou le mépris de la valeur institutionnelle multiforme des individus) et la signification normative (ensemble d'exigences ou d'attentes normatives fondamentales). En réalité, Axel Honneth cherche une clé théorique qui puisse lui permettre de répondre à la pertinente question qu'il se pose : « Comment l'expérience du mépris peut-elle envahir la vie affective des sujets humains au point de les jeter dans la résistance et l'affrontement social, autrement dans une lutte pour la reconnaissance »⁵¹ ?

Pour y répondre, Honneth énonce trois formes de déni. La première forme la plus élémentaire de l'abaissement d'une personne est : l'atteinte à son intégrité physique. Porter atteinte à l'intégrité physique d'un individu, c'est du coup lui retirer toute possibilité de disposer librement de son corps. Chercher à se faire maître du corps d'une personne contre sa volonté, quelle que soit l'intention, précise Honneth, c'est la soumettre effectivement « à une humiliation qui détruit en elle, plus profondément que d'autres formes de mépris, sa relation pratique à soi ; car la particularité de telles atteintes, torture ou viol, ne réside pas tant dans la douleur purement physique que dans le fait que cette douleur s'accompagne chez la victime du sentiment d'être soumis sans défense à la volonté d'un autre sujet, au point de perdre la sensation même de sa propre réalité »⁵². La victime se voit réifiée, réduite au rang d'un simple objet manipulable à merci. C'est-à-

⁵⁰ E. RENAULT, *L'expérience de l'injustice. Reconnaissance et clinique de l'injustice*, Paris, La Découverte, 2004, p. 56.

⁵¹ A. HONNETH, *La lutte pour la reconnaissance*, *Op.cit.*, p. 162.

⁵² *Idem*

dire un objet dépourvu de sensibilité, ou simplement mort, comme le dira Honneth lui-même, une chose ou une marchandise⁵³.

On trouve déjà chez Fichte, mais avec un certain radicalisme normatif, l'idée de l'inviolabilité du corps physique qui conditionne l'exercice de la liberté, donc de tous les droits d'une personne. Selon Fichte : « Agresser physiquement quelqu'un, signifie bafouer tous les droits du citoyen d'un seul coup, ce qui est, en vérité, un crime dans l'Etat parce que l'exercice de tous ses droits est conditionné par la liberté de son corps »⁵⁴. Le mérite de la pensée fichtéenne réside ici dans ce lien qu'elle établit entre les droits individuels et l'Etat qui doit en être le garant. Chaque fois que l'on viole les droits d'un individu, chaque fois que l'individu n'est pas reconnu dans l'une ou l'autre sphère de la vie sociale, c'est l'Etat qui est indirectement visé. Nous y reviendrons plus loin.

Pour revenir à Honneth, la violence physique est le mépris du premier mode de reconnaissance qu'est l'amour. Elle détruit « la confiance que le sujet a acquise, grâce à l'expérience de l'amour, en sa capacité à coordonner son corps de façon autonome »⁵⁵. La honte sociale, que crée la violence physique, provoque une perte de confiance en soi et dans le monde. La personne agressée se voit comme déniée de sa capacité à disposer librement de son corps. C'est, comme le dit bien Honneth, une forme de remise en cause de l'extérieur, de l'intégration réussie de qualités comportementales d'ordre physique et moral. La conséquence d'un tel mépris, c'est la destruction complète et durable de la forme la plus élémentaire de rapport pratique à soi et la perte de confiance en soi-même. Disons que, pour Honneth, même si la torture ou le viol peuvent être, dans certains cas, socialement légitimes, leur expérience provoque toujours un effondrement dramatique de la confiance de l'individu relativement à la société et ainsi à sa propre sécurité.

Toutefois, la spécificité du déni de reconnaissance dû aux sévices corporels est d'entraîner la destruction de la confiance élémentaire qu'une personne a en elle-même ; c'est-à-dire la perte de la conviction de la valeur de son existence psychophysique. Mais la caractéristique de deux autres modes de déni est de subir une transformation historique. Ce sont ces deux formes de mépris, liés au droit et à l'éthique, qui nous permettront

⁵³ Pour Honneth, dans un sens décidément normatif, la réification est définie comme « un comportement humain qui viole des principes moraux ou éthiques, dans la mesure où il traite les autres sujets non pas conformément à leurs qualités d'êtres humains, mais comme des objets dépourvus de sensibilité, des objets morts, voire des "choses" ou des "marchandises" ». Voir A. HONNETH, *La réification. Petit traité de Théorie critique*, trad. Stéphane Haber, Paris, Gallimard, 2007, p. 17.

⁵⁴ J.-G. FICHTE, *La doctrine du droit de 1812*, trad. Anne Gahier et Isabelle Thomas-Fogiel, Paris, Cerf, 2005, p. 128.

⁵⁵ A. HONNETH, *La lutte pour la reconnaissance*, *Op.cit.*, p. 163.

d'établir véritablement la passerelle entre la lutte pour la reconnaissance et la guerre juste. Car ils (dénis) font état d'exclusion des certaines sphères des biens (droits). Voyons d'abord comment Honneth articule la seconde forme de mépris lié au droit.

L'exclusion structurelle de certains droits légitimes⁵⁶ au sein de la société provoque une expérience d'humiliation susceptible d'affecter le « respect moral » que la personne se porte. Cette forme de mépris est singulière du fait que la privation de droits ou l'exclusion sociale cause à la victime un double tort : premièrement, elle limite brutalement son autonomie personnelle et enclenche en lui le sentiment corrélatif « de ne pas avoir le statut d'un partenaire d'intervention à part entière, doté des mêmes droits moraux que ses semblables »⁵⁷. Autrement dit, l'exclusion « d'exigences juridiques socialement admises » blesse l'individu dans son attente intersubjective d'être reconnu en tant sujet ayant la capacité de former un jugement moral. Donc la privation des droits légitimes peut être à la base de la perte de respect de soi, la victime se trouve ou se considère comme incapable de s'envisager soi-même en tant qu'un partenaire d'interaction à même de traiter d'égal à égal avec tous ses semblables. Deuxièmement, l'expérience de la privation de droits légitimes peut aussi être ramenée analogiquement au niveau de la communauté internationale et servir une clé de lecture de relation entre les Etats. Le comportement révolutionnaire de certains Etats (surtout ceux que l'Occident appelle de voyous, placés sur l'axe du mal) serait considérablement dû à des telles expériences d'exclusion de certains droits légitimes. La détention de l'apocalypse nucléaire en est une illustration. Si tous les Etats sont membres, à part entière, de la communauté internationale représentée par l'ONU, on peut supposer qu'ils doivent bénéficier, indistinctement, de tous les droits en tant que partenaires ; et qu'ils sont soumis indifféremment aux mêmes obligations. Mais sur la base de quel principe objectif certains Etats comme l'Inde, le Pakistan, les USA, la Russie, la France, etc. peuvent détenir l'arme dissuasive et pas la Corée du Nord, l'Iran, etc. ? Existerait-il des critères objectivement absolus qui permettent d'évaluer la capacité de la responsabilité morale d'un Etat ou ses dirigeants ?

A la lumière du discours de Honneth sur le plan de l'identité personnelle, il devient –peut-être délicatement- possible de comprendre l'attitude de certains Etats qui

⁵⁶ Honneth tient à préciser que le terme « droits » désigne « les exigences qu'une personne peut légitimement s'attendre à voir satisfaites par la société, dans la mesure où elle est membre à part entière d'une communauté et participe de plein droit à son ordre institutionnel. » A. HONNETH, *La lutte pour la reconnaissance*, *Op.cit.*, p. 163.

⁵⁷ *Ib.*, p. 164.

ont fait l'expérience d'humiliation due à l'exclusion de ces exigences légitimes, telles que : droit à sa propre défense ; droit à de nouvelles technologies militaires ; droit à l'exploitation judicieuse de son sol et sous-sol, droit d'exister ne fût-ce que librement comme Etat et à être traité dignement d'égal à égal. Un peu comme les individus, les Etats, par l'entremise de ceux qui les dirigent, se voient aussi humiliés dans le respect qu'ils se portent à eux-mêmes. Ce type de mépris s'aggrave souvent quand il s'accompagne d'une forme d'humiliation qui consiste à porter atteinte à la dignité de la personne ou de toute une communauté. Et c'est là le troisième mode d'exclusion. Comment se présente-t-elle ?

A la suite de deux premières formes de mépris (atteinte à l'intégrité corporelle et l'exclusion structurelle des droits légitimes), Honneth développe, avec un ton plus accentué, la troisième forme qui est liée au jugement négatif de la valeur sociale de certains groupes d'individus. Cette forme de mépris est évaluative, car elle se veut un regard de dénigrement que l'on porte sur des modes de vie individuels et collectifs et sur la valeur son activité. Elle permet ainsi, selon Honneth, d'aborder « réellement l'attitude qui est aujourd'hui couramment désignée comme une « offense » ou une « atteinte à la dignité » d'autrui »⁵⁸. C'est-à-dire, le fait de déprécier certains modèles d'autoréalisation, de juger certaines valeurs inférieures ou imparfaites, amène les personnes concernées à ne plus reconnaître à leur existence aucune signification positive au sein de la communauté. Un pareil déclassement social conduit l'individu à la perte de l'estime de soi ; à tel point qu'« il n'a plus aucune chance de pouvoir se comprendre lui-même comme un être apprécié dans ses qualités et ses capacités caractéristiques »⁵⁹. Le mépris est dû ici au refus de l'approbation sociale d'une sorte d'autoréalisation à laquelle la personne est péniblement parvenue avec le concours des solidarités groupales. Disons qu'une telle expérience peut-être également vécue à l'échelle communautaire. C'est parfois le traitement collectif que l'on inflige à certaines communautés, le cas de Homs en France de Sarkozy en est archétypal.

Pour Honneth, si le sujet se sent personnellement touché par de telles formes de dégradation sociale, c'est parce que les modèles institutionnels de l'estime sociale se sont individualisés au cours de l'histoire et leurs jugements de valeur portent sur des traits individuels plutôt que collectifs. C'est pour cette raison que, cette expérience de mépris et

⁵⁸ *Idem.*

⁵⁹ *Ib.*, p. 165.

celle liée à l'exclusion juridique s'inscrivent dans un processus de transformation historique. Toutefois, Honneth dégage une caractéristique commune à ces trois formes de mépris en disant que : « L'expérience de l'abaissement et de l'humiliation sociale menace les êtres humains dans leur identité, tout comme les maladies les menacent dans leur existence physique »⁶⁰. Mais est-ce que, c'est pour autant que le sujet reste sans moyen de défense ? L'allusion métaphorique faite aux états de dégradation du corps humain sous-entend qu'il existe aussi des thérapies « sociales » pour éradiquer ces formes de mépris qu'analyse Honneth. Ces thérapies que l'on regroupe génériquement sous la thématique de la lutte pour la reconnaissance. Mais comme les mépris sont multifformes, les thérapies aussi doivent être proportionnelles aux maux.

A en croire Honneth, la lutte pour la reconnaissance s'enracine dans la motivation affective constituée par les émotions négatives qui accompagnent l'expérience du mépris. Le point focal de sa thèse, qu'on ne trouve ni chez Hegel ni moins chez Mead, est que l'expérience de mépris peut pousser un sujet à s'engager dans une lutte ou un conflit d'ordre pratique. Pour lui, certaines réactions émotionnelles négatives, de types : honte, colère, injure, bref certains mépris, sont une sorte de maillon psychique qui informe cognitivement la personne concernée sur sa propre situation sociale. C'est un tel maillon qui est susceptible de permettre le passage de la simple passivité à l'action. Les réactions émotionnelles négatives, psychologiquement symptomatiques, permettent au sujet de prendre conscience de la façon illégitime dont il est privé de reconnaissance sociale. L'idée principale que défend Honneth est que : « l'expérience de la reconnaissance est un facteur constitutif de l'être humain : pour parvenir à une relation réussie à soi, celui-ci a besoin d'une reconnaissance intersubjective de ses capacités et ses prestations ; si une telle forme d'approbation sociale lui fait défaut à un degré quelconque de son développement, il s'ouvre dans sa personnalité une sorte de brèche psychique, par laquelle s'introduisent des émotions négatives comme la honte ou la colère »⁶¹.

Avant d'ériger la passerelle sémantique entre les deux modèles (lutte pour la reconnaissance et guerre juste), essayons d'abord de souligner les points saillants de la réflexion d'Honneth qui ont mobilisé notre attention et notre intérêt pour son discours. En recourant aux expressions langagières courantes (ordinaires), Honneth affiche clairement la volonté de réhabiliter le langage revendicatif des sujets sociaux qui sont victimes de

⁶⁰ *Ibid.*, p. 166.

⁶¹ *Idem*

l'injustice sociale. Le double mérite de cette réhabilitation réside, d'un côté, dans la reconnaissance de ce langage revendicatif comme un langage politique de plein droit et, de l'autre côté, dans l'élargissement du domaine au sein duquel les discussions relatives à la justice sociale se déroulent, pour permettre que les droits formels et les droits sociaux, les conditions de la liberté et celles de la vie soient tous pris légitimement en compte⁶². Nous pouvons même nous permettre une extrapolation en disant que Honneth institue le langage revendicatif comme un préalable normatif à toute discussion portant sur la justice sociale. Les acteurs sociaux, victimes de la mise à l'écart, deviennent en quelque sorte leurs propres porte-paroles. Lui-même dira : « C'est souvent à des expressions parmi les plus insignifiantes et les plus courantes dans la vie quotidienne que revient, selon mon interprétation telle qu'exposée jusqu'ici, une valeur centrale dans la tentative d'une réactualisation de la philosophie hégélienne du droit »⁶³. Et là, Honneth se démarque de toute tendance objectivante d'une théorie de critique sociale qui se veut transcendante. Si le préalable étant ainsi fixé, il y a lieu de ressortir maintenant deux traits décisifs de la pensée de Honneth qui nous concernent à plus d'un titre.

Il est vrai que Honneth, à la suite de Hegel, pose crucialement le problème des conditions de possibilité d'une vie humaine accomplie par l'autoréalisation individuelle. Honneth ne se doute pas de l'existence de telles conditions dans nos sociétés modernes. Elles sont soit assumées par des pratiques, soit incarnées par les institutions. Néanmoins, ces conditions « émancipatrices » se heurtent à certains obstacles (institutionnels, idéologiques, etc.) mis en place par les mêmes sociétés modernes. Ce qui est intéressant à ce niveau d'analyse que réalise le philosophe allemand, c'est la distinction qu'il établit entre les sphères qui concourent à l'autoréalisation, et le dépassement interne qu'il accomplit parmi ces sphères. Comment les sphères du "droit" et de la "moralité" sont subsumées par la méga-sphère de l'« éthicité » qui est l'expression de l'agir intersubjectif en tant que l'apothéose de l'autoréalisation ?

Rappelons que les deux premières sphères (droit et moralité) comprennent des conditions élémentaires de l'autoréalisation ; telles que la reconnaissance de tout individu comme une personne juridiquement libre et capable de sceller des contrats. Ou encore, la reconnaissance de tout individu comme subjectivité autonome, capable de déterminer lui-même les fins et les moyens de ses actions, capable de déterminer son propre intérêt et

⁶² E. RENAULT, *L'expérience de l'injustice. Reconnaissance et clinique de l'injustice*, Op.Cit., p. 65.

⁶³ A. HONNETH, *Les pathologies de la liberté. Une réactualisation de la philosophie du droit de Hegel*, trad. Franck Fischbach, Paris, La Découverte, 2008, p. 85.

celui du groupe et en même temps de juger ou de critiquer le caractère légitime de l'ordre politique et institutionnel. Le droit et la moralité nous offrent ainsi, d'après Honneth, des conditions sans lesquelles il est illusoire de parler d'une existence humaine accomplie, donc de l'autoréalisation individuelle. Mais ces conditions préliminaires sont-elles suffisantes ? Jusqu'ici, les deux sphères préalables sont dominées par le point de vue considérablement individualiste qui ne rend pas encore effectivement compte de ce qui peut être une autodétermination collective. D'où la place de choix que Honneth accorde à la sphère d'éthicité dans son effort de réactualisation de la théorie hégélienne du droit. C'est cette sphère, et les différentes catégories conceptuelles qu'elle comporte, qui va plus nous intéresser dans notre propre essai de reconstruction de la théorie de la guerre juste. Qu'est-ce que Honneth entend par « éthicité » ?

De façon condensée, Honneth écrit : « Par le concept "éthicité", nous désignons maintenant l'ensemble des conditions intersubjectives dont on peut prouver qu'elles constituent les présupposés nécessaires de la réalisation individuelle de soi »⁶⁴. On remarque que, les conditions de l'autoréalisation deviennent ici essentiellement intersubjectives et que la dimension individualiste, dominante dans les deux premières sphères, n'est plus déterminante pour parler d'une existence humaine accomplie. L'éthicité vient ici comme pour remédier à l'autonomisation excessive du droit et de la moralité. Laquelle autonomisation est la caractéristique des sociétés modernes qui tendent à absolutiser le droit et la moralité. C'est dans cette autonomisation « absolutisante » du droit et de la moralité que Honneth, comme Hegel, situe les pathologies sociales qui constituent des obstacles à l'autoréalisation. Les pathologies qui se montrent, selon la présentation de Franck Fischbach, « aux types de subjectivités qui se vivent et s'éprouvent eux-mêmes comme injustement limités, comme inaccomplis et souffrants. Cet inaccomplissement et cette souffrance tiennent eux-mêmes au fait que les types de subjectivités produits par l'autonomisation excessive des sphères de la moralité et du droit sont des types des subjectivités vides, abstraits et sans contenu –sans contenu qui soit un contenu propre, sans déterminations qui soient des autodéterminations, sans limitations qui soient des autolimitations voulues et acceptées comme telles »⁶⁵ [sic].

L'avantage que procure la sphère de l'éthicité est qu'elle permet de se retrouver, comme le précise Honneth, en présence des subjectivités incarnées, interdépendantes et

⁶⁴ A. HONNETH, *La lutte pour la reconnaissance*, Op.cit., p. 207.

⁶⁵ A. HONNETH, *Les pathologies de la liberté. Une réactualisation de la philosophie du droit de Hegel*, Op.cit., p. 12. Présentation de Franck Fischbach.

porteuses d'un contenu objectif susceptible de les satisfaire en tant que membres de trois proto- ou mini-sphères qui composent l'éthicité : famille, société civile et Etat. Satisfaction de l'amour et du besoin (dans la sphère familiale), satisfaction de l'intérêt (dans la sphère de la société civile) et satisfaction de la reconnaissance mutuelle en tant qu'acteurs de la formation d'une volonté collective (dans la sphère étatique). En gros, l'importance de ces trois proto-sphères de l'éthicité est de réaliser, par le biais des pratiques d'interaction, les trois objectifs intrinsèquement étroits, à savoir : l'autoréalisation individuelle, la reconnaissance réciproque et les procès de formation leur correspondant⁶⁶. Cette mise au point conceptuelle va fondamentalement appuyer l'idée que nous soutenons selon laquelle : la légitimité de toute lutte pour la reconnaissance se trouve dans les profondeurs des injustices sociales et dans la prise en compte du point de vue des acteurs sociaux. Car, en tant que victimes du déni de reconnaissance, ce sont les sujets sociaux qui doivent se constituer en des collectifs d'intérêts communs afin d'exprimer leurs aspirations légitimes pour l'autodétermination collective. Nous y reviendrons au chapitre suivant. Mais nous définissons la justice sociale en tant qu'un ensemble des différentes reconnaissances constitutives des liens entre les sujets sociaux et, entre ces derniers et les institutions (sphères de justice) de leur société.

Approximativement, l'expérience de mépris est un déchiffrement de la réalité sociale dans laquelle on vit ; c'est la révélation de l'injustice sociale que l'on subit. Une injustice sociale qui se traduit par ce que décrit Honneth : la violence physique, la privation de droits et l'atteinte à la dignité humaine. Ces trois modes de déni de reconnaissance peuvent se regrouper dans un concept englobant, celui de la « souffrance ». La souffrance ici, comme la redéfinit Honneth à la suite de Hegel, est entendue au sens « soit d'un sentiment collectif, soit d'une sensation individuelle »⁶⁷. Et la thérapie à cette souffrance (collective ou individuelle) est conditionnée par l'interaction, l'agir intersubjectif. Ce dernier exige à la fois les formes de communication (« dans lesquelles les sujets peuvent réciproquement apercevoir dans l'autre une condition de leur propre liberté »⁶⁸.) et le caractère intersubjectif des modèles d'actions qui constituent les individus. C'est-à-dire que les individus doivent « co-opérer » afin de se libérer et de s'autoréaliser ensemble.

⁶⁶ *Ib*, p. 96.

⁶⁷ *Ib*, p. 85.

⁶⁸ *Ib*, p. 87.

C'est ici peut-être que, tout en se transformant en une véritable théorie critique de la justice sociale, le modèle de la reconnaissance de Honneth donne l'impression de s'essouffler en mi-chemin. Mentionnons trois considérations qui signalent cet essoufflement. Premièrement, comme Honneth l'énonce clairement, si toutes « les émotions négatives, suscitées par l'expérience du mépris des exigences de reconnaissance comportent en effet la possibilité que le sujet concerné prenne clairement conscience de l'injustice qui lui est faite, et y trouve un motif de résistance politique »⁶⁹ ; celle-ci (résistance politique) sous-entend toujours déjà différents degrés d'actions et la constitution d'un ou des mouvements sociaux qui seront les cadres des revendications légitimes. Parmi ces actions possibles, on peut mentionner la guerre comme dernier recours du processus d'une résistance politique. Est-ce que, c'est délibérément qu'Axel Honneth se garde de développer le concept de « résistance politique » qu'il énonce comme l'étape ultime de la lutte pour la reconnaissance ? Ou simplement, l'auteur en fait économie par manque d'intérêt philosophique et l'exclut de son dispositif normativement critique ?

Résumons l'assertion la plus pathétique de la reconstruction d'Axel Honneth en ces termes : les différentes privations de la reconnaissance sont à la base d'expériences moralement négatives du fait que les sujets-victimes se voient refuser les conditions d'une formation positive de leur identité. A en croire Axel Honneth, ces expériences deviennent souvent des motifs de luttes sociales, lesquelles peuvent se transformer à des résistances politiques, donc susceptibles de donner lieu à un conflit social. C'est à ce niveau, constatons-nous, que Honneth ne prend pas toute la mesure de ce qui peut-être véritablement une résistance politique dans un contexte où les conditions (de mépris ou d'exclusion) qui l'ont rendue possible ne font que persister et prennent d'autres envergures de plus en plus violentes. Relevons deux éléments pertinents, relatifs à la résistance politique, auxquels Honneth ne fait pas considérablement allusion. Le premier élément est le caractère collectif d'une lutte pour la reconnaissance qui se transforme à une résistance politique. La dimension politique que les sujets sociaux impriment à leur lutte démontre que le déni de reconnaissance est collectivement vécu et pour y répondre, il faut une action collective de toutes les victimes regroupées au sein d'un collectif d'intérêts communs. Il n'est plus donc question d'une autoréalisation personnelle (dans l'agir intersubjectif), mais plutôt d'une autodétermination collective. Ce fut le cas des

⁶⁹ A. HONNETH, *La lutte pour la reconnaissance*, *Op.cit.*, p. 169.

bengalis contre le Pakistan ou des noirs sud-africains, etc. Le deuxième élément, la conséquence du premier, est la formation des identités collectives qu'exigent les résistances politiques de type libérateur. Etant donné que nous sommes indistinctement victimes des mêmes dénis, chacun de nous met, en quelque sorte, en « époque » son ambition d'autoréalisation de son identité personnelle, pour mutualiser ses efforts avec ceux de l'ensemble de la communauté afin d'augmenter les chances du succès d'une vie collectivement accomplie.

La seconde considération, que l'on peut relever du modèle de la reconnaissance de Honneth, est due à son idée de résistance politique (en tant que conflit social) comme un simple médium « pacificateur » et garant de l'ordre social. Ça serait un peu angélique de considérer que toute résistance politique ou tout conflit social doit rester socialement pacifique et ne peut viser que la satisfaction pure et simple de ses revendications ; et donc doit s'interdire de porter atteinte à l'ordre existant ou d'avoir des incidences institutionnelles. Nous pensons que porter la lutte pour la reconnaissance au niveau politique, c'est s'attendre à toute éventualité ; d'autant plus que le politique est un monde des possibles. On ne peut donc envisager une résistance politique sans s'attendre à une éventuelle transformation de l'ordre social injuste existant, surtout si c'est ce même ordre qui est générateur de mépris. La résistance politique peut devenir, dans certaines circonstances, formatrice et réorganisatrice de la société. Elle peut soit transformer l'ordre injuste et ses institutions « castratrices », soit créer d'autres communautés identificatoires autonomes au sein desquelles les acteurs sociaux (victimes de dénis) peuvent collectivement s'autoréaliser. Car c'est à l'intérieur des structures institutionnelles que se forment véritablement les relations de reconnaissance entre les personnes partageant le même espace vital. Ainsi, le but de la lutte pour la reconnaissance, dans le cadre de l'autodétermination par exemple, n'est pas tant de maintenir l'ordre social, -car l'existence même de la lutte témoigne d'un mal de vivre-ensemble juste- mais de changer l'ordre existant, de désorganiser positivement les structures et les institutions oppressives.

La troisième considération est formellement liée au rapport que l'auteur établit entre la reconnaissance et la justice. Ce lien est empirique et logique. Le lien empirique s'exprime psychologiquement, c'est-à-dire que, tel que le réinterprète Emmanuel Renault, « les différentes formes du sentiment d'injustice, semblent toujours présupposer un

sentiment de mépris ou de déni de reconnaissance »⁷⁰. Mais le lien logique, quant à lui, s'exprime doublement : premièrement, comme la justice, les trois modes de reconnaissance exigent une revendication universelle. Deuxièmement, le concept de reconnaissance englobe ou plutôt subsume les intuitions que nous pouvons avoir de la justice. Autrement dit, poser le problème de justice, c'est en quelque sorte, présupposer celui de la reconnaissance. C'est sur ce dernier aspect du lien logique qu'il convient de rajouter un autre lien indispensable que Honneth semble négliger. C'est le lien analytique. Celui-ci vient justement souligner le fait que l'exigence de justice n'est plus simplement égalitaire (comme nous le verrons chez Aristote avec son égalité : à chacun ce qui lui est dû), mais elle est aussi évaluative (au sens enrichi de l'égalité complexe walzérienne : à chacun ce qui lui est dû, mais en fonction de sa sphère d'activités). Et comme le résume Emmanuel Renault : « Un acte de justice à l'égard d'autrui présuppose donc un double acte de reconnaissance : une reconnaissance cognitive de sa valeur, et une action exprimant pratiquement cette reconnaissance »⁷¹. La reconnaissance cognitive est une évaluation adéquate de sa valeur par autrui, mais cette reconnaissance doit se traduire en acte (la reconnaissance pratique). Ce troisième lien veut simplement montrer qu'il existe plusieurs types de reconnaissance : comme identification, comme sanction évaluative, comme admission adéquate d'une chose ou d'une signification, comme mise en pratique de l'évaluation cognitive. Mais là n'est pas notre préoccupation majeure. C'est un point que nous évoquons en titre indicatif.

Ainsi, par-delà la mise en exergue d'Axel Honneth de l'identité individuelle (avec l'analyse des vecteurs de reconnaissance à un mode particulier de rapport pratique à soi) et les considérations que nous venons d'indiquer, nous retenons pour notre analyse l'idée force selon laquelle : « l'expérience du mépris est à l'origine d'une prise de conscience, affectivement marquée, d'où naissent les mouvements collectifs »⁷². C'est cette idée force qui nous permet de prendre la tangente et de passer au modèle walzérien de la guerre juste comme le point paroxysmique de la lutte pour la reconnaissance. Pour ce passage au modèle de la guerre juste, nous garderons ici en l'esprit, l'idée de la reconnaissance comme une condition de la conscience de soi et une condition du déchiffrement interactionnel de son monde et de sa condition existentielle. Cette condition est un

⁷⁰ E. RENAULT, *L'expérience de l'injustice. Reconnaissance et clinique de l'injustice*, *Op.cit.*, p. 57.

⁷¹ *Ib.*, p. 58.

⁷² A. HONNETH, *La lutte pour la reconnaissance*, *Op.cit.*, p. 171.

préalable à la fois normatif et cognitif qui permet de porter la résistance politique dans sa phase incandescente qu'est la guerre juste.

I.1.2 Le modèle walzérien de la guerre juste

En plaidant pour la constitution d'un mouvement social, qui puisse permettre l'articulation de la résistance sociale⁷³, Honneth franchit déjà un pas vers une idée capitale de la guerre juste en tant qu'un acte collectif de lutte pour la reconnaissance. Car les expériences de mépris sont, dans la plupart de cas, vécues collectivement : esclavage, colonisation, discrimination communautaire ou raciale, redistribution discriminatoire des richesses et des services publics ; etc. Et donc, la résistance politique (pacifique ou violente) présuppose la constitution des collectifs d'intérêts communs qui ne sont autre chose que des cadres coordonnés d'expressions et de revendications des exigences légitimes (droits, biens, valeurs décisives). C'est à partir de ces présuppositions (transformation de la lutte pour la reconnaissance à une résistance politique et la création des collectifs d'intérêts communs qui lui est inhérente) –que Honneth ne trouve peut-être pas cognitivement assez d'intérêt pour les développer- que nous essayons de relayer la lutte pour la reconnaissance à la guerre juste. L'intérêt de ce relais réside dans l'idée de faire de la théorie de la guerre juste une véritable théorie critique de la justice sociale qui part du point de vue des sujets sociaux. Une théorie critique qui doit privilégier la contextualité de la condition humaine collective au détriment des institutions qui ne peuvent plus servir le bien commun ou l'intérêt général. Mais comment articulons-nous cette passerelle normative entre les deux axes de réflexions qui ne se croisent pas facilement ? Plus clairement, comment déployer notre essai de reconstruction de la théorie de la guerre juste entre d'une part, la perspective aristotélicienne de la nature communautaire de l'homme assumée par Michael Walzer et, d'autre part, la perspective hégélienne de la philosophie de la conscience (relation de l'esprit à lui-même), qui est le cheval de bataille d'Axel Honneth ?

Pour mieux saisir les fondamentaux philosophiques qui sous-tendent la théorie walzérienne de la guerre juste et en dénicher les points de recoupement avec le modèle de la reconnaissance d'Honneth, il importe d'esquisser les grandes lignes de sa philosophie politique. Car la diversité thématique, que Michael Walzer affronte, dégage une unité de pensée indispensable à la compréhension systématique de sa conception de la guerre juste

⁷³ *Ib*, p. 170.

en tant qu'une théorie critique de la justice sociale. De cette diversité des thèmes, Walzer a fait de la politique, de l'éthique et de la justice ses domaines de prédilection. Autant, il traite sans tabou, les questions liées à la justice distributive, à la tolérance, au droit à la différence, à la citoyenneté démocratique, à l'ethnicité, à l'immigration, au terrorisme, à l'intervention transfrontalière, aux conflits armés, au nationalisme, etc. Mais le soubassement de cette panoplie de préoccupations philosophiques demeure : la grande question de la reconnaissance des identités différenciées et du pluralisme social.

Ainsi, nous pouvons noter quatre axes principaux sur lesquels gravitent essentiellement la philosophie politique du philosophe américain : la notion de l'universalisme réitératif et la critique sociale, la théorie de la justice distributive basée sur l'égalité complexe, la notion du pluralisme démocratique et finalement la théorie de la guerre juste. La reconnaissance du pluralisme social se laisse lire, à travers ces quatre axes conceptuels, comme le point focal qui traverse le patrimoine philosophique walzérien. Toutefois, se trouvant à la croisée du débat libéro-communautariste, Walzer adopte une position médiatrice et se résout, un peu comme le fait Honneth aussi, à rendre justice à une double perspective : universaliste et critique. Le sillon qu'il creuse, comme le remarque Justine Lacroix, réussit « à intégrer la vérité de l'objection communautarienne, sans rien perdre de l'universalisme normatif qui a fait la force de la théorie libérale »⁷⁴. Si bien que les différentes thématiques, qu'il discute, se recoupent foncièrement ; il sied de reconnaître que l'originalité walzérienne, dans le débat théorique américain, réside dans sa notion d'universalisme réitératif et de la critique sociale. Il adopte ainsi une approche effectivement pluraliste qui n'exclut ni le recours aux principes universels, ni la possibilité d'une critique sociale contextuelle. A quoi est dû l'universalisme réitératif ? Et comment s'articule sa critique sociale ?

Contrairement à l'universalisme traditionnel, essentiellement dogmatique, qui préconise et n'admet qu'un seul principe rationnel pour toutes les cultures et les traditions ; contrairement aussi au relativisme absolu qui nie toute possibilité d'existence de principes communs et de débat entre les différentes traditions, l'universalisme réitératif mise, quant à lui, sur les résultats communs, acquis par des processus culturels et historiques différents. C'est-à-dire, le "commun" résulte des différences et le minimalisme moral est déduit des pratiques sociales réitérées dans plusieurs cultures, communautés et pays, dans plusieurs traditions et histoires. Il convient de noter qu'à partir de

⁷⁴ J. LACROIX, M. Walzer. *Le pluralisme et l'Universel*, Paris, Michalon, 2001, p. 11.

l'universalisme réitératif, Walzer prend le contre-pied de la philosophie morale contemporaine⁷⁵. Aux yeux de Michael Walzer, la fabrication d'une moralité minimale, impersonnelle et objective, une moralité de tout le monde parce qu'elle n'est de personne, est une entreprise vaine. Notre auteur s'attaque précisément à l'universalisme de John Rawls, que l'on peut qualifier d'universalisme de surplomb, transcendant et alors négatif. Premièrement, Walzer reproche à Rawls le caractère abstrait de sa construction théorique. Il ne rejette pas en bloc la théorie rawlsienne, laquelle définit une situation limite ; Walzer reconnaît qu'il peut y avoir des circonstances où l'application de cette théorie devient possible. Mais il critique le « voile d'ignorance » de Rawls qui décrit une situation originelle où les hommes et les femmes sont dépourvus de toute référence, de tout ancrage culturel, coutumier, historique, géographique et ne font usage que de leur raison. Walzer réagit en écrivant : « Les hommes et les femmes derrière le voile d'ignorance, privés de toute connaissance concernant leur propre mode de vie, forcés de vivre avec d'autres hommes et d'autres femmes pareillement démunis trouveront peut-être, avec ô combien de difficultés, un *modus vivendi*, non pas un mode de vie, mais plutôt un mode de survie »⁷⁶. La doctrine rawlsienne n'est qu'une doctrine de survie dans des situations extrêmes ; pour ce, elle n'a, aux yeux de Walzer, qu'une valeur euristique, mais pas forcément universelle. Honneth critique aussi John Rawls, mais sur un autre ton, car pour lui l'universalisme constructiviste rawlsien se solde par un déficit critique de la société moderne⁷⁷.

Si la "contextualité" de la justice défendue par Walzer trouve son éclaircissement dans l'universalisme réitératif, c'est parce que l'affirmation du pluralisme des biens sociaux et des identités culturelles consiste en l'énonciation d'une proposition à la fois particulariste et universaliste. C'est la reconnaissance de la différence partout. Cette reconnaissance est universelle, mais ce qui est reconnu demeure particulier et local. Bien que toutes les sociétés restent particulières, leurs membres -parce qu'ils sont humains- ont la capacité et la possibilité de se reconnaître les uns les autres, d'apprendre les uns des autres et même d'embrasser les mêmes causes. C'est cette double possibilité qui permet de

⁷⁵ La philosophie morale contemporaine entend élaborer un corps principal étroit et universel en faisant abstraction de l'ancrage historique et géographique des cultures et des communautés. Cette même philosophie morale contemporaine vise également à établir les fondements d'une morale minimale qui serait extrapolée et adaptée à des contextes et à des circonstances historiques plus larges.

⁷⁶ M. WALZER, *Critique et sens commun*, trad. J. Roman, Paris, La Découverte, 1989, p. 24.

⁷⁷ Lire le commentaire de Renault sur la différence qu'Honneth établit entre le constructivisme et le reconstructivisme. E. RENAULT, *L'expérience de l'injustice. Reconnaissance et clinique de l'injustice*, *Op.cit.*, pp. 72-83.

rendre compte de notre situation morale⁷⁸. Cette dernière exprime en suffisance le caractère bidimensionnel de toute société humaine : universelle car humaine, particulière car société. Nous pouvons ainsi distinguer au sein de nos valeurs et de nos engagements, ceux qui nous permettent de rejoindre les autres et ceux qui nous différencient essentiellement. De cet effort résulte un ensemble de critères, le plus souvent des injonctions négatives telles que le refus du meurtre, de l'oppression, de la tyrannie, du mépris, etc. Nous reviendrons sur ces injonctions négatives dans le rapport entre l'universalisme réitératif et la guerre juste. Qu'en est-il de la critique sociale ?

La distinction de deux universalismes, traditionnel et réitératif, permet à Walzer de cerner deux façons de déployer l'entreprise philosophique. La première, essentiellement platonicienne, consiste à se détacher du monde réel, à s'arracher à la caverne, à quitter la ville, à escalader la montagne et à tenter de confectionner, à partir de là, un point de vue universel et objectif. La deuxième façon, plus aristotélicienne, choisit de rester dans la caverne, sur la terre ferme, le monde quotidien et essayer d'interpréter les significations communes de ses concitoyens. C'est justement la voie dans laquelle Walzer s'engage résolument. Il le précise en disant : « mon intervention n'est pas (...) de tracer des grandes lignes d'une utopie qui serait de nulle part ou d'un idéal philosophique qui pourrait s'appliquer partout. »⁷⁹ Donc, la critique sociale que nous propose Walzer s'inscrit en faux contre la conception universaliste qui croit que rester dans la caverne, c'est se lier irrévocablement à la défense du *statu quo*. Et pourtant, notre monde quotidien, répond le philosophe américain, est bel et bien un monde moral et nous avons tout intérêt à étudier ses règles, ses maximes et ses convictions. C'est pour cette raison que l'auteur distingue trois approches de la philosophie morale : la découverte, l'invention et l'interprétation.

La découverte concerne les révélations divines et naturelles par lesquelles le philosophe découvre les droits naturels et les vérités morales objectives. Le philosophe abandonne son point de vue et regarde le monde de nulle part. Le philosophe roi de Platon en est un bel exemple. Walzer accorde un crédit extrêmement moindre à la portée réelle de cette « découverte séculière ». Parce que la question est très élémentaire: qui d'autre que Dieu est capable de regarder le monde en l'absence de tout point de vue particulier ? Comment pourrions-nous rebrousser chemin pour arriver nulle part ?

⁷⁸ Cfr. L. OKUNDJI LUTULA, *La Théorie de conflit et le pluralisme démocratique chez M. Walzer*, FCK, Mémoire de Licence, 2005-2006, p. 40. (Inédit).

⁷⁹ M. WALZER, *Sphères de justice. Une défense du pluralisme et de l'égalité*, Paris, Seuil, 1997, p. 11.

« Même lorsque nous regardons toujours le monde. Nous regardons, en fait, un monde singulier; nous pouvons bien le voir dans une clarté particulière, mais nous n'y découvrirons rien qui n'y soit déjà »⁸⁰.

L'invention, quant à elle, n'est rien d'autre que la création d'un monde complètement neuf. C'est la conception d'un schéma directeur qui aurait l'assentiment de tous et qui ne se serait pas soumis aux aléas et aux incohérences d'une délibération réelle. L'allusion est ici faite à la résolution rawlsienne selon laquelle : les principes de justice sont choisis par des parties situées derrière un "voile d'ignorance", censé cacher aux hommes tout ce qui pourrait les identifier socialement. Walzer estime que le travail que le philosophe déploie ici est plus proche du travail de création de Dieu que des découvertes opérées par ses ministres. Cette voie de l'invention se révèle peu opératoire ou ne l'est qu'en des cas exceptionnels.

Enfin, l'interprétation reste, pour Walzer, la seule voie pertinente en philosophie morale. Parce que nos raisonnements ne font que le résumé de la morale réellement existante. Ainsi, la morale maximale ne s'élabore pas sous une forme théorique, mais il s'agit davantage d'une tâche d'interprétation. Ce qui fait dire à Justine Lacroix que « Les hommes et les femmes ne peuvent s'interroger qu'au sein d'une tradition particulière - de discours moral - tradition qui détermine la nature même de leurs interrogations - et ne peuvent élaborer des réponses qu'en interprétant les différents termes de ce discours »⁸¹. Il convient de constater que Walzer et Honneth semblent se rapprocher, ne serait-ce que méthodologiquement, car tous deux estiment que le langage revendicatif (selon les termes de Honneth) ou le discours moral ordinaire (dirait Walzer) est un préalable normatif à toute critique sociale qui se veut « désobjectivante ». On voit que l'un comme l'autre cherche à remplacer le juge impérial (qu'imposent le platonisme, le scepticisme, le christianisme et le libéralisme) par le juge local. Ce dernier est un critique qui s'insère dans sa propre société, disposant des critères internes aux pratiques et au sens de sa société. La critique sociale passe donc pour un travail et un exercice internes. Elle permet de mieux respecter la pluralité irréductible des valeurs et des biens sociaux ; du fait qu'elle prend et considère, comme matériaux de son activité, les pratiques sociales concrètes, pour entrer en résonance avec la vie quotidienne des communautés. C'est là qu'elle confère à la théorie éthique une réelle pertinence pratique, même si la justice est

⁸⁰ *Idem, Critique et sens commun, Op.Cit.*, p. 15.

⁸¹ J. LACROIX, M. Walzer. *Le pluralisme et l'universel, Op.cit.*, p. 57.

liée à des significations partagées. Donc, ce n'est que dans le contexte d'universalisme réitératif que la critique sociale se déploie véritablement. Mais quel lien peut-on établir entre la critique sociale, saisie à partir de l'universalisme de réitération, et la justice distributive, elle aussi articulée au cœur de l'égalité complexe ?

Le droit d'appartenance à une communauté est le point de départ de la théorie walzérienne de la justice distributive pluraliste. D'après l'auteur des *Sphères de justice*, la justice doit justifier à la fois « le droit (limité) de fermeture de la communauté, sans lequel il n'y a pas de communauté du tout, et l'autosuffisance politique des communautés existantes »⁸². Car les hommes et les femmes ne peuvent compter se distribuer tous les autres biens sociaux (sécurité, richesses, honneur, charges, pouvoir, etc.) rendus possibles par la vie en communauté, sans être d'abord membres d'une communauté quelconque. Notons que la fermeture, dont il est question ici, n'est pas autarcique, mais c'est une fermeture-ouverture. Une fermeture au sens des attributs qui constituent une communauté : frontières, pouvoir, richesses, institutions, services publics, etc.

De ce qui précède, la meilleure analyse de la justice distributive s'effectue à partir de ses parties, c'est-à-dire des biens sociaux et des sphères de répartition. La théorie de la justice que propose Walzer n'est donc qu'une théorie des biens, « relative à des significations sociales »⁸³. Avant de se répartir des biens, les gens doivent d'abord les concevoir et les créer. Ces biens destinés à la distribution sont envisagés comme des produits de l'expérience humaine particulière avec des significations communautaires précises. Cette conception dépasse la notion classique non relative de la justice qui consistait à donner à chacun ce qui lui est dû. La théorie walzérienne préconise plutôt que la distribution des biens se fasse selon les raisons « internes ». Parce que pour savoir ce qui revient justement à telle ou telle personne, il faut d'abord savoir les liens que les personnes, dans une communauté donnée, entretiennent les unes avec les autres à travers les biens qu'elles fabriquent et se distribuent.

Mark Hunyadi se veut encore plus explicite à ce niveau, surtout quand il considère les biens disponibles, distribuables et exigibles socialement comme des opérateurs de reconnaissance. Pour lui, il y a une intersection de l'objectif et du subjectif qui modifie profondément la notion du bien ; c'est-à-dire d'une part, on a les conditions objectives d'un bien au sens de la justice distributive (distribuable et exigible socialement), et

⁸² M. WALZER, *Sphères de justice*, Op.Cit., p. 29.

⁸³ *Ib*, p. 433.

d'autre part, la définition de l'exclusion comme épreuve subjective de non reconnaissance sur le chemin de l'identité personnelle. Le point d'intersection se définit ici comme suit : « de l'objectif conçu comme ce qui est objectivement disponible à la distribution et du subjectif conçu comme ce qui est l'objet d'une aspiration légitime des personnes »⁸⁴. L'effort de Mark Hunyadi consiste à montrer, par le biais de cette intersection, comment l'accession aux opérateurs de reconnaissance met en jeu l'identité même des personnes. Car, dans une demande de biens formulée, il se traduit à la fois une négociation autour de ce bien et une demande de reconnaissance de soi. « ...en manifestant ce que la personne souhaite avoir, précise-t-il, l'aspiration manifeste simultanément ce que la personne souhaite être, sur le fond de ce qu'elle est déjà »⁸⁵.

Il appert que l'intersection de l'objectif et du subjectif, mise en exergue par Hunyadi, rend pertinent le croisement entre les deux modèles de réflexions que nous essayons d'analyser ici. Si les opérateurs de reconnaissance sont des médiums et que leur distribution exige, à en croire Walzer, que l'on sache comment ils structurent les relations entre les membres de la communauté ; il est alors évident que ces médiums font d'ores et déjà partie de l'identité de ceux qui se les distribuent. Pour paraphraser Hunyadi, les opérateurs de reconnaissance constituent une parcelle identitaire des personnes qui y aspirent. Et admettre que les biens (en tant qu'opérateurs de reconnaissances) font partie de l'identité des personnes (identité aux multiples aspects liés à la multiplicité des aspirations de chacun), c'est également reconnaître la réalité que l'exclusion de ces personnes hors d'une sphère d'opérateurs sociaux n'est pas simplement une injustice distributive, mais surtout un déni de reconnaissance identitaire. Car, comme insiste Hunyadi, « l'exclusion qui se manifeste par la non accession à certains biens est dès lors comprise comme un déni de reconnaissance de la personne en tant qu'elle aspire, précisément, à ce bien-là »⁸⁶.

Pour revenir à Michael Walzer, il est convenable de souligner que sa théorie de la justice distributive pluraliste trouve sa plus grande élucidation dans sa conception de l'égalité complexe ; d'autant plus que la mise en œuvre de l'égalité complexe nécessite de ressortir une diversité de critères distributifs qui reflète à la fois la diversité des biens sociaux et la multiplicité des aspirations de chacun au sein de la communauté. L'œuvre de

⁸⁴ M. HUNYADI, "La justice distributive au miroir de la reconnaissance", in M. GIUGNI et M. HUNYADI (dir.), *Sphères d'exclusion*, Paris, Harmattan, 2003, p. 49.

⁸⁵ *Ib.*, p. 51.

⁸⁶ *Ib.*, p. 44.

Michael Walzer est donc principalement axée sur l'égalité complexe par opposition à l'égalité simple. Le critère de différenciation de ces deux types d'égalité est fourni par sa théorie des biens sociaux. Pour rappel, depuis Solon, Périclès, Isocrate, Aristote, ..., l'égalité est devenue le synonyme de justice, dès lors que la justice est réputée régler la distribution de parts égales ou inégales. Aristote, par exemple, parlait déjà de la justice corrective et de la justice distributive. La justice corrective a pour fonction de « rétablir – autant qu'il est possible – l'ordre juste. Cet ordre qui a été en partie détruit par une ou plusieurs actions injustes. Car, ... l'action juste est un moyen terme entre l'injustice commise et l'injustice subie, l'une consistant à avoir trop, et l'autre trop peu »⁸⁷. Quant à la justice distributive, elle consiste –selon l'interprétation d'Alasdair McIntyre– dans « l'obéissance au principe de distribution qui définit l'ordre garanti par la justice corrective »⁸⁸. Elle se fonde alors sur le mérite. Et pourtant, la conception du mérite, chez Aristote, se veut très divergente entre les parties à l'intérieur de la *polis*. Socrate écrit : «Tous les hommes reconnaissent, en effet, que la justice dans la distribution doit se baser sur un mérite de quelque sorte, bien que tous ne désignent pas le même mérite, les démocrates le faisant consister dans une condition libre, les partisans de l'oligarchie, soit dans la richesse, soit dans la noblesse de race, et les défenseurs de l'aristocratie, dans la vertu »⁸⁹. Toutefois, Aristote plaide en faveur de l'oligarchie, pour la simple raison que c'est elle qui récompense la vertu. Un point de vue divergent de celui de Walzer qui plaide pour un pluralisme démocratique. Nous y reviendrons.

En gros, la justice reste - pour Aristote - une sorte de médiété, tandis que l'injustice relève des extrêmes. La médiété se réfère à la notion aristotélicienne de juste milieu, de la mesure. On voit aussitôt que la justice aristotélicienne n'est pensable qu'à l'intérieur d'une *polis* ; car il est difficile d'être juste (justice comme vertu) sans appartenir à une institution sociale donnée. Aristote l'exprime clairement : « la justice gouverne seulement les relations entre les citoyens libres et égaux à l'intérieur d'une *polis* » et, il ajoute « le juste distributif des biens possédés en commun s'exerce toujours selon la proportion dont nous avons parlée (géométrique) »⁹⁰. Il faut dire que cette notion importante de la justice aristotélicienne va marquer tous les communautaristes en général et, Walzer en particulier ; il s'agit de la justice comme distribution au sein d'une *polis*

⁸⁷ ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, trad. J. Tricot, Paris, J. Vrin, 1979, p. 249.

⁸⁸ A. MCINTYRE, *Quelle justice ? Quelle rationalité ?*, trad. M. Vigneaux D'Hollande, Paris, PUF, 1993, p. 112.

⁸⁹ ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, *Op.cit.*, p. 228.

⁹⁰ *Ib.*, p. 219; p. 232.

donnée. Une distribution qui sous-tend au fond l'égalité. Comme l'a si bien dit Paul Ricœur : « Disons que la justice au sens distributif, identifie l'idée d'égalité à celle de partage juste »⁹¹. Mais quelle imbrication se dessine entre justice et égalité complexe ?

Pour saisir la relation entre la justice et l'égalité complexe, il sied au départ de distinguer l'égalité simple de l'égalité complexe. L'égalité simple ou arithmétique consacre le principe/la formule : à chacun la même part. Cette formule signifie que tout citoyen, dans une société, doit avoir une part égale à l'autre, et cela dans toutes les sphères sociales. Dans un autre registre du langage, la distribution simple exige que si j'ai cent euros, par exemple, et que tout le monde en a aussi, nous sommes alors égaux. En ce sens, l'égalité simple nécessite l'intervention permanente de l'Etat afin de briser le monopole de certains et réprimer de nouvelles formes de dominance. Alors que Walzer écrit : « le pouvoir lui-même deviendra l'objet central de la lutte compétitive. Des groupes d'hommes et de femmes chercheront à monopoliser et à utiliser le pouvoir d'Etat lui-même pour consolider leur contrôle sur d'autres biens sociaux »⁹². Dans la sphère même des charges publiques, l'égalité simple s'oppose à l'idée de la transformation de tout emploi en une charge publique et à la démocratisation de la sélection. Elle milite plutôt pour l'idée selon laquelle: d'une part, tout citoyen peut devenir le détenteur d'une charge et, d'autre part, la répartition doit se faire au hasard, c'est-à-dire par le tirage au sort ou par la rotation. L'égalité simple prône l'universalisation des charges sans tenir compte de l'apprentissage ou des qualités spécifiques de commandement.

Néanmoins, pour l'égalité complexe, Walzer part de la conception particulière des divers biens sociaux et de l'analyse de notre manière d'entrer en relation avec les autres par le biais des biens. Aux yeux de notre auteur, l'égalité se veut « une relation complexe entre personnes passant par l'intermédiaire des biens que nous divisons entre nous; ce n'est pas une identité de possessions. Elle nécessite donc une diversité de critères distributifs qui reflète la diversité des biens sociaux »⁹³. La question que l'on peut bien se poser est celle de savoir : comment faire pour qu'aucun bien social ne serve de moyen de domination qui se manifeste par la façon de distribuer les biens sociaux ? En d'autres termes, comment faire pour que la distribution elle-même ne devienne pas une occasion de mépris, de discrimination, de non reconnaissance d'une catégorie de personnes au sein de la communauté ?

⁹¹ P. RICOEUR, *Le juste*, Paris, Esprit, 1995, p. 123.

⁹² M. WALZER, *Sphères de justice*, *Op.cit.*, p. 38.

⁹³ *Ib.*, p. 43.

Rappelons d'abord que l'idée de l'égalité complexe provient de l'inspiration pascalienne en faveur de la pluralité des ordres. Pour Pascal, « la tyrannie consiste au désir de domination, universel et hors de son ordre (...). La tyrannie est de vouloir par une voie ce qu'on ne peut avoir que par une autre. On rend différents mérites : devoir d'amour à l'agrément, devoir de crainte à la force, devoir de créance à la science »⁹⁴. Explicitant la thèse de Pascal, Walzer trouve que les qualités personnelles et les biens sociaux ont leurs propres sphères de fonctionnement. Politiquement, Pascal « veut dire qu'aucun dirigeant ne peut légitimement avoir autorité sur mes opinions en vertu simplement du pouvoir dont il dispose »⁹⁵. Cette considération soutient l'idée selon laquelle : chaque bien social a une signification également sociale; et pour bien parvenir à la justice distributive, il faut partir de l'interprétation de ces significations sociales des biens sociaux. Il y a des critères/principes internes à chaque sphère distributive.

En fait, plus symboliquement l'égalité complexe signifie que la position de A au sein d'une sphère particulière - politique par exemple - ne peut être réévaluée par sa position au sein d'une autre sphère - éducative par exemple. Concrètement, le statut prééminent de A dans la sphère politique ne lui accorde pas, ipso facto, d'avantages éducatifs. La possession d'un bien social n'entraîne pas forcément d'autres biens sociaux dans son sillage. Walzer propose un principe répartitionnel ouvert : « aucun bien social X ne peut être réparti entre les hommes et les femmes qui possèdent Y du simple fait qu'ils possèdent Y et sans tenir compte de la signification de X »⁹⁶.

Le régime de l'égalité complexe, considère Walzer, se situe aux antipodes de la tyrannie. Car la position occupée par un citoyen dans une sphère, ou relativement à un bien social, ne peut pas connaître une réévaluation à l'intérieur d'une autre sphère. Cela veut dire qu'un citoyen X peut assumer une charge politique, celle-ci le rendra justement inégal par rapport à Y ; mais cette même charge politique ne donne pas à X les avantages sur Y dans une autre sphère, celle des soins médicaux par exemple ou l'accès à de meilleures écoles pour ses enfants, de meilleures opportunités dans des entreprises, etc. « ... tant que la charge n'est pas un bien prédominant, et qu'on ne peut en général le convertir , ceux qui détiennent une charge seront, ou pourront être, dans une relation

⁹⁴ B. PASCAL, *Pensées* (1669), présenté par Jean Guitton, Paris, Brodard et Taupin, 1962, pp. 123-124.

⁹⁵ M. WALZER, *Sphères de justice*, *Op.cit.*, p. 44.

⁹⁶ *Ib*, p. 46.

d'égalité par rapport aux hommes et femmes qu'ils gouvernent »⁹⁷. Finalement, Walzer analyse trois critères de répartitions qui conduisent à l'étude de la signification des biens sociaux et à l'examen de diverses sphères distributives de l'intérieur. Ces trois critères du principe ouvert sont : le libre-échange, le mérite et le besoin. Aucun de ces critères n'étend sa force sur toutes les répartitions.

Enfin, pour résumer cette notion complexe de l'égalité complexe, Paul Ricœur trouve des mots justes quand il écrit : « la revendication d'une telle égalité se révèle essentiellement réactive, corrective, pour tout dire abolitionniste ; ce qu'elle veut abolir c'est la domination »⁹⁸. Et comme dira encore Renault, en interprétant Walzer, que la particularité des concepts politiques tels que l'égalité, la liberté ou encore la justice, c'est d'avoir un sens essentiellement abolitionniste, « dans la mesure où ils ont pour fonction principale de lutter contre l'inégalité, la domination et l'injustice »⁹⁹. Or, si on peut considérer le mépris ou le déni de reconnaissance comme une expérience d'injustice, donc « une expérience qualitative, selon Renault, qui implique une revendication qualitative (l'abolition de l'injustice) », alors la lutte pour la reconnaissance reste à tout le moins une revendication abolitionniste au même titre de normativité que l'égalité complexe que préconise Walzer. Il reste maintenant à savoir quel type de régime politique et quel type de sociétés sont susceptibles de mettre en place l'égalité complexe et la justice distributive y relative.

Contrairement à Aristote qui est favorable à l'oligarchie, le philosophe américain –qui s'en inspire d'ailleurs– plaide pour la démocratie plurielle. D'après lui, le pluralisme n'est pas le produit des choix individuels, sauf peut-être en une acception très particulière. Le pluralisme démocratique est, d'après Walzer, « le produit de la diversité des cultures, des groupes, des traditions, des partis et des mouvements portés à travers les générations par des hommes et des femmes qui reprennent volontairement la tâche engagée par leurs parents ou leurs prédécesseurs »¹⁰⁰.

Il ressort, de cette considération générale de la conception walzérienne de la démocratie pluraliste, un argument philosophique qui s'articule doublement : d'une part, on trouve une volonté de nous prévenir de toute domination illégitime, c'est-à-dire de la tyrannie, extensivement du déni de reconnaissance ; et d'autre part, son insistance sur la

⁹⁷ *Ib*, p. 45.

⁹⁸ P. RICOEUR, *Le juste*, *Op.cit.*, p. 43.

⁹⁹ E. RENAULT, *L'expérience de l'injustice. Reconnaissance et clinique de l'injustice*, *Op.cit.*, p. 45.

¹⁰⁰ M. WALZER, *Pluralisme et Démocratie*, Paris, Esprit, 1997, p. 151

dimension pluraliste et irréductible de nos communautés humaines. C'est à travers ces deux pôles qu'il revient d'analyser les enjeux du pouvoir politique, de l'exercice démocratique et de la communauté d'appartenance. Une analyse qui permet de dégager l'idée maîtresse du socialisme démocratique décentralisé que l'auteur considère comme la forme achevée, l'« entéléchie » d'une société contemporaine profondément démocratisée.

En aristotélien, le premier effort de Michael Walzer consiste à définir la place et le rôle que doit occuper et jouer le pouvoir politique dans le contexte du pluralisme démocratique. Il s'avère que dans la perspective d'une égalité complexe, la sphère politique se taille une place de choix, une place stratégique. Comment appréhender ce rôle coordonnateur du pouvoir politique ? Parler de la séparation des sphères, tel qu'il en a été question, c'est justement poser un problème redoutable : qui va y veiller ? Explicitement, « quelle institution doit être en charge de mesurer la part qui revient à chaque institution »¹⁰¹ ? Walzer ne tergiverse pas. Cette question relève de la spécificité du politique. Politique au sens démocratique du terme; la démocratie comme seule forme d'organisation politique compatible avec la séparation des sphères et seul espace politique qu'organise le débat pluriel et libre des ajustements. Sphère parmi les sphères, bien parmi les biens, le pouvoir politique est une question qui se loge dans une dualité spécifique : le fonctionnement des institutions démocratiques d'une part et, d'autre part, la citoyenneté et l'appartenance à la communauté politique. La sphère politique est une pré-condition de la séparation des sphères, elle est aussi bien la forme organisatrice du pouvoir que la position des limites de la communauté comme telle.

Ainsi, la sphère politique -par la singularité de sa fonction et de sa position- ne peut que devenir démocratique pour être vraiment juste. Walzer souligne : « Dès lors que nous avons situé la propriété, les compétences, la reconnaissance religieuse, etc. dans leurs domaines propres, et que nous avons établi leur autonomie, il n'y a plus d'autre possibilité que la démocratie dans la sphère politique »¹⁰². D'après le philosophe américain, aucune forme non démocratique ne peut justifier la bonne séparation des sphères. Car la démocratie est le seul régime qui exclut toute raison extrinsèque (armes, argent, diplômes, etc.) lors de la répartition du pouvoir. Seuls comptent, dans la distribution du pouvoir, les arguments échangés par les représentants du peuple, le débat pluriel et libre entre les leaders ou les représentants des partis, les adversaires. Celui qui

¹⁰¹ *Ib.*, p. 23.

¹⁰² M. WALZER, *Sphères de justice*, p. 420.

doit l'emporter, c'est le citoyen qui fournit l'argumentation la plus persuasive. Donc, le pouvoir revient aux citoyens capables de persuader. Disons ici que, même si Walzer ne va pas loin dans l'idée de l'identité personnelle de ceux qui luttent pour le pouvoir politique et n'arrive pas non plus à institutionnaliser le débat (la discussion) comme le remarque Mark Hunyadi¹⁰³ ; sa vision de l'exercice du pouvoir politique sous-entend tout de même la prise en compte et la reconnaissance des qualités individuelles. Une reconnaissance qui est indispensable à l'autoréalisation politique personnelle que plaiderait Axel Honneth.

Garant de l'imperméabilité des frontières entre les différentes sphères de la communauté, agent essentiel de la justice distributive, condition sine qua non de l'établissement d'une égalité complexe, le pouvoir politique –pour reprendre les termes de Justine Lacroix- a pour charge de tracer et garantir « les limites au sein desquelles s'effectuent la réparation et le déploiement de tous les biens sociaux. Dans toute société diversifiée la justice ne garantira l'harmonie que si elle produit la séparation : les bonnes frontières font les bonnes sociétés »¹⁰⁴. Walzer précise que les limitations fixent les frontières de la sphère étatique et de toutes les autres sphères vis-à-vis du pouvoir souverain. L'autoritarisme du pouvoir étatique s'avère comme une menace face à la liberté et un affront à l'égalité complexe. En revanche, cette égalité complexe a-t-elle un sens sans une communauté politique préalable ?

Une communauté politique est un cadre qui favorise l'exercice de la justice distributive. Walzer considère la communauté politique comme une entité qui s'approche le plus d'un monde des significations communément partagées. La langue, l'histoire, la culture, les us et coutumes s'unissent pour construire une conscience et une mémoire collective. Il se réfère ici à la conception d'Aristote de la *polis*. Il découle de cette considération aristotélicienne que l'appartenance à une communauté est le premier des biens qui puissent être distribués. C'est-à-dire que « la communauté, surenchérit Walzer, est le domaine d'action commune en vue d'objectif commun »¹⁰⁵. Néanmoins, la conception walzérienne de la communauté politique se démarque du projet libéral qui opte pour un monde dépourvu des communautés politiques. Rawls et Habermas prônent la démocratie délibérative comme seule manière d'envisager la démocratie moderne. La démocratie délibérative établit les conditions d'un consensus rationnel. Elle fait

¹⁰³ Hunyadi critique Walzer à propos de la non-institutionnalisation de la discussion comme *l'ultima ratio* de la définition des significations sociales. Lire M. HUNYADI, *L'art de l'exclusion. Une critique de Michael Walzer*, Paris, Cerf, 2000.

¹⁰⁴ J. LACROIX, M. Walzer. *Le pluralisme et l'universel*, Op.Cit., p. 32-33.

¹⁰⁵ M. WALZER, *pluralisme et démocratie*, Op.cit., p. 217.

abstraction du particularisme et d'appartenance communautaire. Il faut simplement instaurer un débat démocratique qui remplace les principes préétablis servant de base justificative aux principes de justice. Dans le contexte du pluralisme axiologique, les bases justificatives des principes de justice doivent être définies dans un cadre de délibération démocratique, c'est-à-dire dans un cadre d'un débat libre, à l'issue duquel se dégage un consensus sur les différents points de la vie en société. Rawls essaie de résumer la préoccupation du libéralisme politique sur la possibilité de construire une société à la fois rationnelle et pluraliste : « comment est-il possible qu'existe et se perpétue une société juste et stable, constituée de citoyens libres et égaux, mais profondément divisés entre eux par des visions du monde incompatibles entre elles ? En d'autres termes, comment est-il possible que des doctrines profondément opposées bien que raisonnables puissent coexister et toutes justifier la conception politique qui forme le socle d'un régime constitutionnel »¹⁰⁶ ?

Un tel projet exclut toute question possible sur l'appartenance et la répartition. Conséquence, tout le monde devient étranger et appartient à un Etat global. C'est l'abolition du principe de différence ; laquelle se solde, d'après Walzer, par le repli sur soi des communautés culturellement homogènes. Détruire les murs étatiques, pense Justine Lacroix, ne devrait pas conduire à un monde sans murs, mais plutôt à un millier de petites forteresses. Un monde ouvert ne serait jamais qu'un monde d'étrangers condamnés plus ou moins rapidement à s'agglomérer en paroisse.

L'expression "communauté politique" traduit une certaine reconnaissance de la légitimité d'une fermeture plus ou moins limitée ; parce que l'Etat lui-même est l'expression politique d'une vie commune, des valeurs citoyennes partagées. Sans cette communauté politique, le sentiment même de la justice, selon Aristote, et la plupart de notions morales n'auraient aucun sens, puisqu'ils intéressent le rapport de l'homme avec ses semblables. La distribution des biens, au sein d'une communauté précise, concerne tout le monde et ne laisse personne sans droit. Etant donné qu'à la différence des "clubs" et des « familles », l'Etat se trouve doté d'un espace territorial inaliénable sur lequel s'exerce sa juridiction. C'est pour cette raison que la « justice distributive impose clairement que le processus d'autodétermination politique soit ouvert à tous les individus qui vivent sur le territoire et participent à l'économie locale »¹⁰⁷. Par extension, on trouve

¹⁰⁶ RAWLS, *Libéralisme politique*, Paris, PUF, p. 2.

¹⁰⁷ M. WALZER, *Pluralisme et démocratie*, *Op.cit.*, p. 217.

que la notion walzérienne de communauté politique, surtout dans son but de réaliser un objectif commun, se rapproche de l'idée de mini-sphère étatique de l'éthicité d'Axel Honneth. Un peu comme chez Walzer, la sous-sphère étatique contraint les citoyens à la collaboration et à la coopération pour leur véritable autoréalisation. Comme pour dire que la lutte pour la reconnaissance, dans sa dimension politique, commence véritablement au sein de sa propre communauté et par la mutualisation des efforts de tous les membres.

Finalement, la littérature précédente débouche sur la notion du socialisme démocratique décentralisé. Pour saisir cette notion, il importe de comprendre avant tout ce que signifie la social-démocratie. Celle-ci fut longtemps identifiée à l'Etat et au projet de s'emparer du pouvoir de l'Etat. Comme pratique politique, la social-démocratie prend son point de départ, à en croire Walzer, à partir de multiples associations de la société civile : syndicats, partis, tendances, comités éditoriaux, organisations des jeunes, ONG, etc. Ce qui implique la social-démocratie, c'est la démocratisation de la société entière, sur tous les plans et à tous les niveaux. C'est-à-dire qu'à côté de toutes les injustices, les inégalités et les exclusions, le pouvoir politique d'un Etat social-démocratique doit être un instrument nécessaire de la justice. Ce pouvoir ne peut être employé que « comme réponse aux appels contre l'oppression et aux exigences de justice qui viennent de la société elle-même... »¹⁰⁸.

La social-démocratie exige que l'Etat soit totalement inclusif et plus démocratique que les associations qu'il régule. Ses citoyens doivent être politiquement éduqués, suffisamment compétents et informés ; ils doivent jouir pleinement de l'ensemble des droits civils et des libertés. Car tout en régulant la société civile, l'Etat n'est démocratique que par la même société civile qu'il régule. Les associations dépendent du pouvoir étatique et ce dernier dépend à son tour des associations, comme l'Un dépend du multiple, et le multiple dépend de l'Un. Walzer souligne que : « ceci n'est pas un cercle vicieux, c'est la structure profonde de la politique démocratique elle-même »¹⁰⁹. Bref, la social-démocratie résulte de la vitalité de la vie associative, c'est-à-dire de la dynamique de la société civile.

La démocratisation radicale de toutes les composantes sociales donne lieu à la décentralisation démocratique que Walzer appelle : « Socialisme démocratique décentralisé ». Celui-ci est caractérisé par les gouvernements locaux, un service civil

¹⁰⁸ *Ib.*, p.163.

¹⁰⁹ *Idem.*

ouvert et démystifié, les écoles publiques indépendantes, le partage du travail pénible et du temps libre, la protection de la vie familiale et sociale, un système d'honneur et de déshonneur publics, libre de toute considération de rang ou de classe, le contrôle des entreprises et des usines par les travailleurs (syndicat), une politique des partis, des mouvements, des réunions et des débats publics. En fait, pour qu'un socialisme démocratique décentralisé puisse servir à quelque chose, il doit être occupé et animé par les gens qui s'y sentent chez eux et prêts à la défense des institutions. Parce que la lutte même contre la tyrannie, antithèse de la démocratie, dépend prioritairement des citoyens, de leur attitude à s'affirmer eux-mêmes à travers l'ensemble des biens qu'ils créent, fabriquent et se distribuent et, à défendre leur propre sens de la signification de ces biens.

Mais il importe de dire qu'aujourd'hui Walzer propose un troisième degré du pluralisme ; c'est le pluralisme global. L'auteur établit d'abord une distinction entre trois degrés du pluralisme. Le premier degré est celui du pluralisme d'organismes internationaux, politiques et financiers. L'autorité de ce pluralisme limite la souveraineté des Etats-nations mais ne l'abolit pas. Le deuxième degré est celui du pluralisme d'associations internationales opérant de façon transfrontalière et contrôlant plus ou moins étroitement les actions gouvernementales. Et le troisième degré est le pluralisme global. Celui-ci succède, à l'anarchie internationale, au premier et deuxième degré du pluralisme. Il englobe les Etats, les cultures, les organismes internationaux, les associations civiles menant des actions internationales, les partis politiques, les mouvements ordinaires et les syndicats qui y trouveront l'occasion de concrétiser leur vœu, celui de la culture d'une solidarité internationale. Il y a lieu de constater que Walzer revient ici à l'idée de l'universalisme réitératif, surtout quand il sollicite une adhésion minimale, c'est-à-dire universelle, aux droits de l'homme. « Là encore le pluralisme des Etats, des cultures et des religions, même si la souveraineté absolue a entièrement disparu, implique que les individus jouiront de droits et protection à divers degrés, selon leur contexte d'existence. Nous pouvons et devons prôner une adhésion minimale aux droits de l'homme, nous devons les valoriser de façon universelle, mais dans notre troisième degré de pluralisme, il faudrait alors solliciter de nombreux responsables, de nombreux débats et décisions, avec des résultats forcément inégaux »¹¹⁰.

Le pluralisme global, dont le fond réside dans l'argument de l'universalisme réitératif, entend étendre la sécurité et l'égalité (individuelles ou collectives) partout au

¹¹⁰ M. WALZER, *De la guerre et du terrorisme*, trad. Camille Fort, Paris, Bayard, 2004, p. 243.

monde et, cela, au nom des droits de l'homme et donc de la morale minimale. Tout ceci revient à multiplier les actants politiques, les centres et les zones des pouvoirs, d'activité et de décision ; en défendant les valeurs politiques minimales ici, là et ailleurs. Néanmoins, cet objectif, noble soit-il, ne se confond pas à l'universalisme absolu ou au globalisme impérialiste et tyrannique. Au sens où ce dernier cherche à confectionner une législation unique, imposée par un centre de pouvoir unique et faisant abstraction des différences à chaque culture. Le pluralisme global sauvegarde les différences culturelles et religieuses. Walzer est clair là-dessus, il souligne que : « La différence est une valeur cruciale, et mon troisième degré de pluralisme cultive le respect de la différence (le gouvernement, à tous les niveaux, concède de nouvelles voies d'expression et d'autonomie aux groupes minoritaires, jusqu'ici subordonnés à l'Etat-nation). Mais en tant que valeur, elle doit coexister avec la paix, l'égalité et l'autonomie, et non les supplanter »¹¹¹.

La philosophie politique walzérienne, que nous venons de survoler à travers les thèmes principaux qu'elle traite, constitue une pré-condition qui permet d'analyser et de comprendre sa théorie de la guerre juste en tant dernier recours dans la quête de la justice et de la liberté; et surtout sa démarcation par rapport au pacifisme extrême, au réalisme radical et même aux autres versions de la tradition philosophique de la guerre juste elle-même. Les idées forces qui ont constitué l'essentiel de discussions autour de : la justice distributive, l'universalisme réitératif, l'égalité complexe, du pluralisme global, ... reçoivent un contenu axiologiquement explicite dans la théorie de la guerre juste à travers : la souveraineté étatique, la communauté politique, la juste cause, l'autodétermination, la légitime défense, l'intervention humanitaire, l'urgence suprême, la proportionnalité, la responsabilité démocratique des dirigeants, etc. C'est ce qui fait que l'entreprise philosophique de Michael Walzer demeure essentiellement critique et normative. Tout en renvoyant particulièrement au statut moral de la guerre en tant qu'activité humaine, la guerre juste reste une théorie qui consiste à critiquer intensément certains actes de guerre. Et par ses trois composantes, à savoir : *Jus ad bellum*, *Jus in bello* et *Jus post bellum*, la théorie de la guerre juste culmine à l'essentiel du débat sur la justice sociale dans toutes ses phases. C'est ainsi que Walzer la considère « comme une doctrine de la responsabilité radicale, en ce qu'elle souligne les devoirs des dirigeants politiques et militaires : ceux-ci

¹¹¹ *Ib*, p. 240.

ont pour souci premier le bien-être de leurs subordonnés, mais aussi des citoyens innocents de l'autre bord »¹¹².

Cette définition walzérienne de la guerre juste résume à la fois, la différence de cette doctrine avec le pacifisme et le réalisme d'une part et, d'autre part, la cohérence interne de trois *jus* qui la structurent fondamentalement. Comment s'articulent ces deux points ? La guerre juste envisage l'usage de la force, mais cet usage ne peut se faire sans justification ni mesure. User de la force afin de rétablir l'ordre qui a été injustement perturbé ou de réparer la justice, c'est justement s'opposer aux pacifistes qui refusent d'envisager avec réalisme la défense de l'Etat/la communauté où ils vivent et des biens de leurs populations qui sont menacés. Par ailleurs, exiger la justification, la mesure et condamner certains actes de guerre, c'est à coup sûr, s'opposer aux réalistes qui nient l'humanité de leurs adversaires, qui ne discriminent pas et utilisent des moyens disproportionnés, pourvu que leurs objectifs soient atteints. D'où la spécificité de la guerre juste, au sens walzérien, c'est d'insister sur le fait que « certains actes sont moralement tabous, même lorsqu'ils visent un ennemi (...) aussi le fait que le combat ne saurait constituer un tabou en soi. Une guerre juste est censée être, en théorie et dans les faits, une entreprise viable »¹¹³.

Toutefois, la souplesse et la capacité d'adaptation de la théorie de la guerre juste à de nouvelles circonstances résident, tel que le commente A. Roberts, dans le fait « d'accepter clairement que la force soit parfois nécessaire à la conduite de la politique internationale et d'insister sur le fait qu'il ne devrait pas y avoir de recours à la force à moins que celui-ci ne serve certains objectifs précisément définis »¹¹⁴. La distinction entre la guerre juste et d'autres discours sur la guerre montre toute l'actualité et toute l'adaptabilité de cette théorie. Il reste à savoir si cela vient de sa cohérence interne. D'autant plus qu'aujourd'hui, la guerre juste devient toute une entreprise qui exige trois phases indispensables, sans lesquelles, insiste Walzer, elle ne saurait être réellement juste. Ces phases, qui vont de la juste cause jusqu'à la « démocratisation » en passant par les moyens pour y parvenir, sont indissociables. En d'autres termes, il ne suffit plus que la cause soit juste, que les moyens et la conduite soient appropriés, mais la finalité doit également répondre à certaines responsabilités susceptibles de promouvoir la démocratie.

¹¹² *Ib.*, p. 34.

¹¹³ *Idem.*

¹¹⁴ A. ROBERTS, « POURQUOI ET COMMENT INTERVENIR ? JUS AD BELLUM ET JUS IN BELLO DANS LE NOUVEAU CONTEXTE », in G. Adréani et P. Hassner, *Justifier la guerre ?*, p. 48-49.

On comprend pourquoi, le *jus post bellum* (la justice après la guerre) se situe à la jonction du *jus ad bellum* (la justice de la guerre) et du *jus in bello* (la justice pendant la guerre). Comment s'articule cette jonction ?

Le *jus ad bellum* concerne la justice de la guerre, c'est-à-dire il s'attelle en premier lieu à la cause de la guerre. Donc, toute guerre doit avoir une cause juste qui justifie son déclenchement. La cause juste établit nettement les distinctions entre les acteurs d'une guerre : d'un côté l'agresseur considéré comme un ennemi, menant une guerre injuste et, de l'autre côté, l'agressé qui se défend et donc mène une guerre juste. Cette cause juste doit comprendre des fins et des objectifs. En général le *jus ad bellum* vise la restauration de l'état des choses antérieur, le rétablissement de l'ordre qui régnait avant l'agression (le *statu quo ante*). Ou avec la guerre préalable, le *jus ad bellum* cherche à garantir la sécurité menacée par les forces extérieures. Mais, depuis Saint Augustin et Thomas d'Aquin, la cause juste -qui est l'élément essentiel du *jus ad bellum*- ne justifie pas, à elle seule, la justice de la guerre. Il faut ajouter à cette cause juste une conduite également juste. Ainsi, cause juste et conduite juste forment un lien classique entre le *jus ad bellum* et le *jus in bello*. C'est cette relation conditionnelle qui préfigure le *jus post bellum*.

Le respect de la justice relative à la guerre (justice de la cause) présuppose la garantie de la justice après la guerre. Si le *jus ad bellum* vise en gros le bien-être collectif avec, par exemple, l'instauration des gouvernements démocratiquement élus, des institutions légitimes, le respect des minorités, la reconnaissance des droits inaliénables, etc. ; il n'en reste pas moins que le *jus post bellum* est la concrétisation et l'aboutissement de tous ces objectifs. Car son exigence principale est celle d'assumer les coûts de l'occupation et de la reconstruction tant politique qu'économique du pays victime de la guerre. La finalité étant donc l'instauration de la démocratie. Et comme le dit Walzer : « Le *jus post bellum* ne peut se détacher entièrement du *jus ad bellum*, car l'accord de paix entraîne des dépenses qui reflètent nécessairement les enjeux moraux de la guerre »¹¹⁵. De même, le lien entre *jus in bello* et *jus post bellum* est aussi direct que l'est le précédent. Le *jus in bello*, qui s'occupe de la conduite de la guerre, répond au but de celle-ci. Ce but consiste à garantir l'égalité morale des adversaires et à ne pas attaquer les populations innocentes, à faire donc la discrimination et à éviter des dégâts collatéraux (pertes des vies humaines, dégâts matériels, ...) afin que le prix à payer, pour atteindre les

¹¹⁵ M. WALZER, *De la guerre et du terrorisme*, p. 213.

objectifs n'excède pas le niveau nécessaire justifié par rapport au *jus ad bellum* ; bref c'est l'exigence de la proportionnalité. Il faut dire que le critère de proportionnalité (cher au *jus in bello*) présuppose le *jus post bellum* avec son impératif de reconstruction comme mesure nécessaire d'après-guerre. Le *jus post bellum* contraint les Etats à bien mener leurs guerres ; car ils devront assumer, après-guerre, des responsabilités de reconstruction pour l'avènement de la démocratie. Pour ce faire, les moyens utilisés et le prix à payer doivent tenir compte de la victoire. D'autant plus que si le prix à payer est excessif par rapport à la victoire et aux objectifs, les responsables devront assumer tous les coûts de la reconstruction.

Il y a lieu de réaliser que les trois *jus* sont intrinsèquement liés et que la justice d'une guerre tient, actuellement, à ce lien. C'est celui-ci qui donne sens et originalité à toute la théorie de la guerre juste de Walzer. Sans cette relation entre les trois *jus*, la théorie walzérienne de la guerre juste ne serait pas cohérente et complète. Comme il le souligne lui-même : « il est clair qu'on peut mener une guerre, et la mener avec justice, tout en faisant un gâchis moral de l'après-guerre -en établissant un régime satellite, par exemple, en criant vengeance contre les citoyens de l'Etat agresseur après sa défaite, en n'aidant pas les populations sauvées lors d'une intervention humanitaire à reconstruire ensuite leur existence »¹¹⁶. Tout ceci montre qu'il ne suffit pas qu'un des trois *jus* soit respecté pour croire qu'on mène une guerre juste. Le non-respect du *jus ad bellum* et du *jus in bello* entache le *jus post bellum*, c'est-à-dire entrave le processus de démocratisation. Comme il est plus difficile d'envisager de mener une guerre injuste qui aboutirait à un régime démocratique. Car est-il imaginable de construire la démocratie sur des bases non-démocratiques ? C'est contradictoire. Finalement, sur quels points converge une telle théorie de la guerre avec la lutte pour la reconnaissance ?

En dépit de la différence de leurs accentuations conceptuelles, il importe de relever quelques croisements philosophiquement décisifs entre le modèle de la reconnaissance et celui de la guerre juste. D'abord, le choix qu'Axel Honneth opère des principes du droit, dans le corpus hégélien -afin de systématiser son modèle de la reconnaissance-, coïncide judicieusement avec les sphères de justice de Walzer. Aussi bien la reconnaissance (dans ses différentes formes opératoires décrites par Honneth) que la justice (telle qu'elle est thématifiée par Walzer) ne sont revendicables qu'à l'intérieur des sphères ou sous-sphères spécifiques (famille-amour, société civile-droit, Etat-

¹¹⁶ *Ib*, p. 208.

solidarité, politique, école, hôpital, etc.). Axel Honneth lui-même souligne cette coïncidence quand il rapproche Walzer de Hegel. Il remarque que la *Philosophie du droit* hégélienne « converge avec la théorie de la justice de Walzer dans la représentation selon laquelle la séparation entre certaines sphères normatives doit constituer un principe essentiel d'une conception moderne de la justice »¹¹⁷. En reconnaissant la spécification des sphères de justice, les deux modèles privilégient une approche critique (de la société moderne) ayant un ancrage pertinent dans les expériences effectivement pratiques des acteurs sociaux. C'est cette approche critique qui les situe, tous deux, aux antipodes du style intellectuel idéalisant, alimenté par la spéculation et l'abstraction, et sans référents intramondains que l'on trouve illustrativement chez Kant et ses différents disciples, à l'instar de John Rawls. Ainsi, ce qui sert d'arrière-plan cognitif, chez Honneth comme chez Walzer, c'est l'expérience négative (individuelle ou collective) des injustices sociales et non une situation de justice idéale à la « voile d'ignorance ».

Un autre croisement décisif se trouve dans le dépassement interne que réalise Honneth entre les sphères du droit, de la moralité et la méga-sphère de l'éthicité. Si les deux premières s'articulent sur un principe individué, la troisième exige une solidarité, une interaction afin que l'autoréalisation s'accomplisse pleinement. Donc, la spécificité de l'éthicité est de montrer, en dernière analyse, que la lutte pour la reconnaissance reste un combat solidaire ; car l'autoréalisation personnelle, qui est son aboutissement, exige toujours et nécessairement le concours de l'autre (approbateur ou combattant) dans un espace collectif. Cette solidarité ou cette interaction imprime finalement à la lutte une dimension multiforme, collectivement engagée, car variable selon les impératifs contextuels. C'est à cela que la guerre juste, en tant un acte collectif dicté par les circonstances de temps et de lieu, par les occurrences quotidiennes, devient l'entéléchie, la forme moralement culminante d'une lutte décisive pour la reconnaissance. Les deux modèles se trouvent ainsi majoritairement complémentaires, pour autant qu'en partant de l'identité personnelle, on revient toujours solliciter l'appui de la communauté afin de s'autoréaliser soi-même et avec les autres. Mais au-delà de leur pertinence, ces deux modèles (qui nous servent d'appui conceptuel) sont-ils aussi suffisants pour épuiser toutes les interrogations que pose la guerre juste aujourd'hui en tant qu'une forme ultime de la lutte pour la reconnaissance ?

¹¹⁷ A. HONNETH, *Les pathologies de la liberté. Une réactualisation de la philosophie du droit de Hegel*, *Op.cit.*, p. 22.

En nous référant à la fois au modèle de la reconnaissance et à celui de la guerre juste, notre but ne consiste ni à les critiquer, ni uniquement à interpréter institutionnellement les situations d'injustice (comme Walzer) ou à les décrire normativement (comme Honneth), mais plutôt à proposer un discours critique de la société contemporaine à travers des dynamiques normatives (différentes revendications) et pratiques (différentes luttes contre le déni de reconnaissance de tous genres). La préoccupation majeure est de savoir comment partir des expériences de l'injustice vécues par les acteurs sociaux afin de justifier le passage d'une lutte pour la reconnaissance à la guerre juste susceptible de transformer l'ordre social qui les dénie. Ce que notre démarche vise, c'est l'intégration à la fois des ressorts et des motivations des luttes contre la non-reconnaissance et les points de vue des acteurs sociaux, victimes de cette non-reconnaissance. En s'appuyant sur les modèles de la reconnaissance et de la guerre juste comme des opérateurs théoriques de notre démarche critique, nous ne nous résignons pas de nous en démarquer, parfois, normativement. Surtout que, d'une part, nous préconisons l'adoption du point de vue « collectif » (et non individuel) des acteurs sociaux comme point de départ de toute entreprise critique objective et, d'autre part, nous soutenons l'idée selon laquelle : toute forme exacerbée de déni de reconnaissance peut donner lieu à une guerre juste, si les conditions y sont favorables, indépendamment du statut de la communauté des victimes ; parce que le vrai sens de la justice d'une lutte ou d'une guerre réside dans la souffrance des acteurs sociaux. En tant qu'humains, porteurs d'aspirations légitimes, les sujets sociaux n'ont pas besoin d'appartenir à un Etat souverain pour revendiquer leurs droits ou lutter pour leur liberté.

Postuler le point de vue de l'expérience collective des acteurs sociaux, c'est à la fois prendre un peu de recul par rapport à Axel Honneth qui insiste sur l'identité personnelle (dans l'autoréalisation) et son angélisme larvé qui refuse la transformation de l'ordre social par la lutte pour la reconnaissance. Car on ne peut adopter le point de vue de l'expérience, sans adopter, comme le remarque Emmanuel Renault, « le point de vue des dynamiques qui conduisent d'une expérience négative à la possibilité d'une action revendicative dirigée contre les conditions de cette expérience négative »¹¹⁸. Mais ces conditions ne sauraient être jugées hors de l'ordre social qui les génère, les a vues naître ou les tolère. C'est également se distancier de l'idée de Walzer qui privilégie plutôt le statut de la communauté (il faut un Etat souverain pour faire la guerre juste) parfois au

¹¹⁸ E. RENAULT, *L'expérience de l'injustice. Reconnaissance et clinique de l'injustice*, Op.cit., p. 36.

détriment de la souffrance réelle des sujets sociaux. Et pourtant, la justice dont il s'agit dans la lutte (pacifique ou violente) pour la reconnaissance est indubitablement liée à la souffrance des acteurs sociaux et non à la forme ou au statut légal de leur espace vital. La lutte pour la reconnaissance, même dans sa forme névralgique (la guerre), -en tant qu'opérateur théorique de critique sociale- ne doit pas seulement recentrer le rôle des acteurs sociaux (dans l'organisation et le déroulement de la lutte contre le déni), mais elle doit leur reconnaître aussi la capacité d'exprimer eux-mêmes les expériences d'injustices qu'ils ont vécues ou qu'ils sont en train de vivre. C'est en cela que la lutte pour la reconnaissance devient elle-même reconnaissante et juste.

Nourrir la critique sociale du point de vue de l'expérience vécue permet d'un côté, de reconnaître à la fois la souffrance des sujets sociaux et aussi leur capacité d'exprimer cette souffrance ; de l'autre côté, de s'intercaler entre la perspective idéalisante qui leur imposerait un médiateur-traducteur et la perspective herméneutique qui préconiserait un médiateur-interprète. Le déchiffrement quasi clinique de l'injustice (à l'aune des discours et de l'attitude des victimes elles-mêmes), que nous essayons de proposer tout au long de ce travail, s'appuie sur deux arguments mutuellement valables.

Il est indéniable que le point de vue des victimes du déni ne saurait être axiologiquement le même que celui des observateurs. On peut même présumer que la compréhension des sujets sociaux de leurs propres expériences d'injustice est logiquement et matériellement plus adéquate que celle de leurs assistants ou de leurs observateurs. Il s'agit là, comme le note judicieusement Emmanuel Renault, de la différence de nos perceptions du monde. Car celles-ci dépendent « de notre position sociale et de nos dispositions pratiques »¹¹⁹. Et c'est là, la relativité même du point de vue. Nos idées ou notre entendement du monde et des événements est aussi et majoritairement fonction du point où nous nous situons pour voir. Ainsi, ce point de vue, s'il veut être objectif, il devra éviter d'être exclusivement transcendant. La condition des femmes et des mineures de l'Est de la RD Congo en est un exemple concret et illustratif. Entre les femmes et les jeunes filles qui sont violées et les observateurs des Nations unies qui élaborent les rapports volumineux sur le viol et les ONGS humanitaires, la différence est nette. Ils n'ont pas tous la même compréhension du viol. Les victimes -dont l'intégrité physique est gravement atteinte, dont les droits de vivre paisiblement sur leur propre terre leur sont refusés et dont la dignité humaine est méprisée avec indifférence- ces personnes

¹¹⁹ *Ib.*, p. 44.

savent physiquement, psychiquement et moralement ce qu'est un viol. Leur compréhension du viol est factuellement différente de celle des rédacteurs des rapports et des indignés des horreurs. En deuxième lieu, en soutenant le principe d'élaboration d'une critique sociale à partir du point de vue des souffrants, nous ne voulons pas massivement prétendre que leur point de vue suffit afin de cerner radicalement la connaissance et la compréhension de la justice sociale. Nous voulons juste montrer que ce point de vue de l'expérience est indispensable et devrait être pris en charge par le discours observateur qui conceptualise, décrit, interprète ou traduit les formes de déni de reconnaissance.

Tout bien considéré, ce cadre conceptuel nous a permis de cerner les piliers théoriques sur lesquels nous entendons construire notre essai de reconstruction de la théorie de la guerre juste. Tout en nous référant essentiellement au modèle walzérien de la guerre juste, le modèle de la reconnaissance d'Axel Honneth sera constamment sollicité afin de trouver l'équilibre critique et normatif indispensable à notre entreprise philosophique. Les trois composantes (le triple *jus* que nous abordons ci-dessous), qui structurent « principalement » la tradition philosophique de la guerre juste, puisent l'essentiel de leur caution morale dans ces deux modèles critiques des sociétés contemporaines. Essayons de voir maintenant comment s'articulent les trois degrés de la justice et de la moralité de la guerre au miroir de la reconnaissance et de la guerre.

Chapitre deuxième : La reconnaissance à l'appui de la conception walzérienne de la justice de la guerre

Le cadre conceptuel, que nous avons circonscrit sur la base de deux modèles critiques (la lutte pour la reconnaissance et la guerre juste), a eu l'avantage de nous proposer des indicateurs théoriques qui permettent de pénétrer au cœur du débat sur la justice et la moralité des guerres contemporaines. Il n'est pas contestable qu'il existe bel et bien des causes justes pour lesquelles les femmes et les hommes peuvent résister, jusqu'à prendre les armes. Ces causes justes sont, en général, les différentes expériences négatives ou -selon les termes d'Axel Honneth- les différents sentiments de mépris (individuellement ou collectivement vécus) qui, formulés dans un cadre d'interprétation intersubjectif, fournissent une base motivationnelle d'une résistance collective¹²⁰. Mais ces causes justes, qui sont en fait de différents degrés de déni de reconnaissance, et les principes moraux qui les justifient ne sont pas exempts de critique. C'est justement cette nécessité de critiquer le décorum moral, qui préside à la justification des causes de luttes (pacifiques ou violentes), que nous proposent les deux modèles mis en relief ici. Même si on peut lire et appréhender le monde à l'aune des valeurs, mais Monique Canto-Sperber trouve que « lorsque ces valeurs ne sont pas soumises à un sérieux travail critique, le risque est grand qu'elles ne brouillent la perception de la réalité »¹²¹. C'est effectivement là le caractère problématique des guerres à prétention morale qui s'appuient sur des critères absolus et exclusifs. Le problème est que, vouloir appliquer universellement et systématiquement un principe moral à des réalités souvent complexes, comporte le risque d'un usage pernicieux et dangereux de la violence. Est-ce que le modèle walzérien de la guerre juste, suppléé par le modèle de la reconnaissance, peut-il fournir des arguments susceptibles de minimiser les écueils de perception de la réalité dont ces principes moraux à vocation universelle seraient entachés?

La question de la justice de la guerre, posée en des termes walzériens, se concentre sur la justesse de la cause et la légitimité des acteurs (les belligérants). Dans ce chapitre, portant essentiellement sur la justice de la cause, nous allons nous atteler sur les problèmes auxquels se heurte parfois le modèle walzérien et sur l'appui conceptuel dont il peut bénéficier du modèle de la reconnaissance d'Axel Honneth. Tout en nous référant à

¹²⁰ A en croire Honneth, « les motifs de résistance et de révolte sociale se constituent dans le cadre d'expériences morales qui découlent du non-respect d'attentes de reconnaissance profondément enracinées. » Cf. A. HONNETH, *La lutte pour la reconnaissance*, trad. P. Rusch, Paris, Cerf, 2002, p. 195.

¹²¹ M. CANTO-SPERBER, *L'idée de guerre de juste*, Paris, PUF, 2010, p. 53.

la tradition philosophique de la guerre juste, héritée par Michael Walzer, pour définir la justice de la guerre, nous ne faisons pas économie des acquis du modèle de la reconnaissance afin de faire droit à une conception élargie de ce qui peut-être considéré aujourd'hui comme une véritable cause d'une lutte sociale (armée ou non). Il s'agit donc ici d'interroger la conception walzérienne de la juste cause, de trouver une passerelle sémantique entre cette conception et la lutte pour la reconnaissance et afin, proposer une forme critique de justice sociale qui serait irréductible de certaines ambiguïtés morales.

I. 2. 1. Michael Walzer et le paradigme de l'agression

Rappelons au départ que l'existence d'une juste cause est la condition *sine qua non* de toute guerre juste. Selon la doctrine classique qui inspire Walzer (Saints Augustin et Thomas d'Aquin), la réparation d'une injustice gravement subie peut en tout moment légitimer l'usage de la violence. Massivement, les auteurs médiévaux, comme le note Christian Mellon, justifiaient le recours aux armes « pour "punir une faute" ou se venger d'une offense grave »¹²². Tout en s'inspirant de ce paradigme traditionnel, les conceptions modernes de la guerre juste n'ont pas manqué de réactualiser la notion de juste cause en la rendant plus restrictive. Grotius, par exemple, ne considère comme une juste cause de la guerre que la conservation et la juste défense. En gros, seule la prospective défensive sera admise comme juste cause. Autrement dit, toute guerre - qui ne s'inscrit pas dans la logique de la légitime défense suite à une attaque préalable - ne peut être juste. Mais, cette "légitime défense" retenue surtout par la charte onusienne comme la véritable cause de la guerre, sous-entend a priori l'existence d'une agression. C'est pour cette raison que Walzer privilégie le concept d'agression ; car selon lui, « l'agression a ceci de caractéristique qu'il s'agit du seul crime que des Etats puissent commettre contre d'autres Etats : tout le reste, dirait-on, ne relève que du délit »¹²³.

En effet, Walzer définit les guerres justes comme des « guerres limitées, menées conformément à un ensemble de règles destinées à éliminer, autant qu'il se peut, l'usage de la violence et de la contrainte à l'encontre des populations non-combattantes »¹²⁴. Le modèle walzérien de la guerre juste se fonde ainsi sur trois types d'arguments normatifs (trois *jus*), lesquels constituent la toile de fond de la réalité morale de la guerre : d'abord,

¹²² CHRISTIAN MELLON, « 'GUERRE JUSTE': L'Eglise catholique actualise son héritage », in *Justifier la guerre ? De l'humanisme au contre-terrorisme*, pp. 85-108.

¹²³ M. WALZER, *Guerres justes et injustes*, Paris, Belin, 1999, p. 93.

¹²⁴ *Ib.*, p. 13.

il faut que la cause soit absolument juste (et que l'option de la guerre soit le dernier recours) ; ensuite, il faut que la guerre soit limitée (discriminer entre les civils et les combattants) et que les moyens et les méthodes soient proportionnels ; et enfin, il faut assurer la paix et la justice après la guerre. Bien qu'intrinsèquement liés, chacun de ces arguments procède d'une logique particulière et pose des problèmes spécifiques. Ainsi, le premier argument normatif, le *jus ad bellum* (la justice de la guerre), nous permet ou, pour reprendre les termes walzériens, « nous oblige à formuler des jugements sur l'agression et la légitime défense »¹²⁵, qui doivent constituer, selon le philosophe américain, la véritable cause juste de la guerre. C'est un *jus* qui discute des questions liées aux fins et aux objectifs de la guerre.

Généralement, la théorie de la guerre juste vise à restaurer le « statu quo ante » (l'état de choses antérieur), rétablir l'ordre tel qu'il a été avant l'agression, punir un Etat délinquant ou sauver les populations opprimées. Pour ce faire, Walzer précise que : « la guerre a pour fin légitime la destruction ou la défaite, la démobilisation et le désarmement (partiel) des forces armées de l'agresseur »¹²⁶. En dehors de cette finalité, l'exception ne peut être faite que dans des cas extrêmes, où on peut aller jusqu'à transformer le régime politique de l'agresseur. Un tel objectif « subsidiaire » demanderait, à en croire notre auteur, « une occupation prolongée et une coercition massive de la population civile (...) ; elle exigerait une usurpation de souveraineté, ce qui est la raison pour laquelle on condamne l'agression »¹²⁷. L'occupation prolongée répond à l'exigence du troisième argument (le *jus post bellum*) qui veut rassurer l'ordre après la guerre. C'est-à-dire que la justice de la guerre (surtout dans le cas d'une guerre d'intervention) ne s'arrête plus à restaurer seulement l'ordre antérieur à l'agression, mais aussi à garantir la paix et la justice après la guerre. Car, comme renchérit Monique Canto-Sperber, « s'il n'y a aucune chance d'aboutir à celles-ci (la paix et la justice), la guerre n'est pas justifiée, aussi incontestable que soit la justesse de la cause »¹²⁸. Nous le verrons plus loin. A tout le moins, la guerre juste demeure « objectivement » une guerre limitée (dans ses objectifs et dans les moyens employés pour les atteindre) qui ne peut être envisagée qu'en dernier recours.

¹²⁵ *Ib*, p. 57.

¹²⁶ *Ib*, p. 13.

¹²⁷ *Ib*, p. 14.

¹²⁸ M. CANTO-SPERBER, *L'idée de guerre de juste*, *Op.cit.*, p. 91.

Puisque la guerre doit être limitée, Walzer préconise donc la non-intervention comme la doctrine qui doit régir les guerres justes. Parce qu'en dernière analyse, c'est au peuple concerné par l'agression, l'oppression ou tout autre déni que revient le soin de changer le régime qui l'opprime ; pour la simple raison que c'est lui qui en assumera les coûts, la réussite ou l'échec. On voit que déjà à ce niveau, on peut à la fois rapprocher et découpler les points de vue de Honneth et de Walzer sur la nécessité d'une résistance collective contre certains modes de mépris. Tous deux sont formellement d'accord sur les impératifs moraux de restauration de la justice qui serait méprisée d'une façon ou d'une autre. Cette restauration s'inscrit dans un processus des revendications ou de lutte pour la reconnaissance. Un processus qui, d'après Axel Honneth, se justifie par l'existence d'une passerelle sémantique entre des offensives privées subies par les individus et les objectifs impersonnels d'un mouvement social.¹²⁹ Walzer, quant à lui, place la guerre en dernier lieu de ce processus de lutte pour la justice. C'est-à-dire que, pour lui, « s'il existe des moyens potentiels efficaces d'éviter les hostilités sans cesser de faire face à l'agresseur, il faut les tenter »¹³⁰. Les deux auteurs se complètent ici, dans la mesure où, le modèle de reconnaissance propose une sorte de « grammaire morale » des luttes sociales. Et si celles-ci, tel que le laisse entendre Honneth, obéissent au même schéma fondamental de la lutte pour la reconnaissance ; on est alors d'accord avec Walzer qu'au bout de ce schéma, il y a l'ultime possibilité : celle de la violence légitime.

Même si nous pouvons objecter ici qu'il n'est pas toujours évident de se dire qu'on a épuisé tous les moyens possibles pour restaurer la justice (et se faire reconnaître) et que seule la guerre reste le dernier recours. C'est cette part irréductible d'appréciation qu'il faudrait de tenir en compte dans ce critère du dernier recours. Car son argument – qui se solde par l'impossibilité de ne pas s'engager à une guerre – s'avère paradoxalement plausible quand il faut, a posteriori, évaluer les conséquences de la décision d'entrer en guerre et les chances objectives qui auraient permis de l'éviter à moindre frais. Toutefois, il est incontestable que le dernier recours requiert, ne serait-ce que moralement, une large

¹²⁹ Cf. A. HONNETH, *La lutte pour la reconnaissance*, *Op.cit.*, pp. 194-195.

¹³⁰ M. WALZER, *Guerres justes et injustes*, *Op.cit.*, p. 10. Walzer lui-même se rend compte que pris au sens littéral, l'ultime recours rend la guerre moralement impossible. Car, on ne saurait parvenir à l'instant ultime et il est même difficile de savoir qu'on y est parvenu. Mais il est de stratégies que l'on peut bien mettre en place pour forcer le retrait de l'agresseur. Tels que le blocus économique, l'embargo sur l'importation des armes, la menace d'intervention militaire des autres Etats, l'isolement diplomatique, l'ultimatum, la date butoir et bien d'autres sanctions.

adhésion¹³¹ et que son fil argumentatif permet de dresser une échelle évolutive d'une lutte pour la reconnaissance susceptible d'aboutir à une résistance ou une révolte sociale plus résolue. L'idée, que l'argument sous-entend, est que la décision de faire la guerre ne peut pas être « sans délai » et que la guerre se veut la résultante d'une lutte en plusieurs phases, comprises entre la résistance politique et l'usage de la force. C'est en cela que les présuppositions de l'éthicité (surtout dans sa troisième mini-sphère de l'Etat qui préconise la solidarité et l'interaction dans la lutte devenue sociale)¹³² qu'articule Axel Honneth fournissent un justificatif éthique de l'évolution de la lutte au niveau étatique envisagé par Michael Walzer. Si bien que le philosophe allemand ne prévoit pas un quelconque changement de l'ordre social, ce qui est un aspect discutable de son modèle critique, mais les catégories normatives de l'éthicité, qu'il nous propose, mettent en lumière la double nécessité : celle de la libération de la souffrance existante et celle d'une orientation vers la liberté réelle¹³³. Une nécessité qui ne peut s'accomplir qu'avec un changement possible de l'ordre social qu'il récuse principiellement. Un changement, selon les vœux de Walzer, qui doit être réalisé par les acteurs sociaux eux-mêmes, car ce sont eux qui subissent les effets du déni. D'où, sa réticence à des politiques d'intervention.

Mais, disons que chez Michael Walzer, la non-intervention n'est pas un principe inconditionnel. Puisque si la situation l'oblige, en cas de massacre ou de famine provoqués à des fins politiques, l'intervention proportionnée peut devenir obligatoire et se faire sans allusion à l'idée de la souveraineté. Précisons qu'il est question ici d'interventions politiques qui font usage de la force militaire au service de l'humanitaire (les cas du Vietnam dans le Cambodge de Pol Pot, de la Tanzanie dans l'Ouganda d'Idi-

¹³¹ La grande difficulté que l'on éprouve avec le critère de dernier recours est que de manière générale, comme le remarque M. Canto-Sperber aussi, il est particulièrement difficile d'indiquer avec précision quand la guerre s'impose comme le seul recours possible. Aurait-on réellement épuisé toutes les tentatives possibles ? D'autant plus que plusieurs enjeux qui précèdent la guerre sont déterminants dans la décision de faire la guerre : les bonnes informations sur la psychologie de l'ennemi, ses ressources véritables, son intention réelle, ..., sont autant d'éléments qui peuvent nous renseigner sur l'inévitabilité ou non de la guerre. Lire aussi M. CANTO-SPERBER, *L'idée de guerre de juste*, *Op.cit.*, pp. 86-87. Sa critique de la guerre d'Irak de 2003.

¹³² Honneth précise que les trois sphères : Amour, Droit et Solidarité « n'induisent certes pas toutes des tensions morales susceptibles de déclencher des conflits ou des confrontations sociales : car on ne peut qualifier une lutte de « sociale » que au sens où ses objectifs sont généralisables par-delà l'horizon des intentions individuelles, pour servir de base à un mouvement collectif. » Lire A. HONNETH, *La lutte pour la reconnaissance*, *Op.cit.*, p. 193.

¹³³ Cf. A. HONNETH, *Les pathologies de la liberté. Une réactualisation de la philosophie du droit de Hegel*, trad. Franck Fischbach, Paris, La Découverte, 2008, p. 85-87 sur la doctrine de l'éthicité en tant que théorie normative de la modernité.

Amin Dada, de l'Inde dans le Pakistan, etc.) et non des interventions exclusivement humanitaires de type Croix Rouge, Médecins Sans Frontière, Unicef, etc. Toutefois, même si l'agression reste la notion-clé du *jus ad bellum*, donc la principale cause juste de la guerre ; Walzer envisage également la possibilité de la guerre préalable (intervention et préemption). Nous retrouverons cette même notion de la guerre préalable et les ambiguïtés principielles qu'elle comporte au niveau du troisième argument normatif (du *Jus post bellum*). Mais attelons-nous d'abord au concept générique d'agression sur lequel le modèle walzérien semble reposer l'essentiel de sa réflexion sur la justice de la cause d'une guerre voulue au départ juste.

Dès l'abord de la discussion sur ce qui peut être, en principe, une guerre juste ; Walzer constate d'emblée la pauvreté du droit international concernant la définition même de la notion d'agression. Il constate que : « Ce qui pourrait correspondre à l'agression sur les personnes, au vol à main armée, à l'extorsion, aux coups et blessures avec intention de donner la mort, à l'homicide à différents degrés, n'a plus qu'un seul nom. Toutes les violations de l'intégrité territoriale ou de la souveraineté politique d'un Etat indépendant répondent au nom d'agression. »¹³⁴ Selon l'entendement du philosophe américain, cette façon de qualifier l'agression rend le concept flou et sémantiquement très générique. D'où, toute la difficulté à juger, à leur juste valeur, certains actes agressifs. Walzer se demande, quelle distinction établir par exemple entre : l'annexion d'une partie territoriale, la mise en place d'un régime satellite, la suppression de l'indépendance d'un Etat et la conquête ? Le droit international semble verser tous ces actes dans un même panier conceptuel. Nonobstant cet amalgame, ce qui reste commun, d'après Walzer, à toutes les formes d'agression est que : « elles justifient la résistance par la force, et la force ne peut être utilisée entre nations, comme souvent le cas entre individus, sans mettre en jeu la vie elle-même »¹³⁵. Toutefois, pour éviter de s'aveugler sur les éventuelles confusions acceptionnelles liées à la définition juridique de l'agression, Walzer propose la hiérarchisation des crimes et des délits que commettent les Etats les uns vis-à-vis des autres. Mais pour lui, l'agression ne reste pas moins une atteinte à la souveraineté politique ou à l'intégrité territoriale d'un Etat. Elle constitue, ipso facto, une cause juste pour commencer la guerre et punir l'agresseur. Etant donné qu'elle se veut « un crime singulier et indifférencié, parce qu'elle défie, sous toute ses formes, des droits pour

¹³⁴ M. WALZER, *Guerres justes et injustes*, Op.Cit., p. 94.

¹³⁵ *Idem*

lesquels on estime qu'il vaut la peine de mourir »¹³⁶. Il paraît donc plus qu'un impératif pour le peuple agressé de défendre ses droits fondamentaux, même au moyen de la force.

La critique walzérienne, de la conception juridique d'agression, souligne deux éléments importants qui présupposent la notion même d'agression. Il s'agit de "l'intégrité territoriale" et de la "souveraineté politique". Tout en relevant des Etats, les deux notions découlent finalement des droits des individus et tirent leur force de cette origine. Michael Walzer veut simplement montrer que ce sont les individus qui sont en dernière analyse les véritables victimes de l'agression. Parce que : « Quand les Etats sont attaqués, ce sont leurs citoyens qui subissent une menace, non seulement contre leur vie, mais contre l'ensemble des choses auxquelles ils tiennent le plus, y compris la communauté politique qu'ils ont créée »¹³⁷. C'est le choix libre de leur forme de gouvernement et l'élaboration politique, qui organise leur vie, qui justifient le caractère légitime de leur résistance.

C'est pour cette raison que, les jugements les plus importants que nous portons sur la guerre se fondent, selon Walzer, sur les droits des individus (à la vie et à la liberté). Il précise que : « Si ces droits ne sont pas naturels, c'est que nous les avons inventés, mais, naturels ou inventés, ils sont un aspect tangible de notre univers moral. Les droits des Etats en sont simplement l'expression collective »¹³⁸. Sur ce point, la conception walzérienne, qui déduit les droits des Etats de droits des individus, trouve une complémentarité explicative indispensable dans la théorie de Honneth sur le rôle des sentiments moraux. L'interprétation qui reste plausible, à notre avis, est celle qui consiste à trouver à travers l'agression comme une forme collective de déni de reconnaissance. Et face à un pareil mépris, les sujets sociaux s'engagent et résistent, de façon consciente, afin de sauvegarder leurs intérêts collectifs, en commençant par leur espace de vie, la communauté sociale qu'ils ont créée. La résistance contre l'agression peut ainsi se justifier sur la base de la notion des intérêts collectifs. Car, d'après Axel Honneth, les intérêts collectifs (qui sont en fait de différents droits) « engendrent des attitudes collectives, pour autant que différents sujets prennent conscience de leur situation sociale commune, ... »¹³⁹. On voit bien que le philosophe allemand réalise un bond conceptuel qualitatif, en envisageant la possibilité d'un conflit susceptible d'obéir à une logique qui

¹³⁶ *Ib.*, p. 95.

¹³⁷ *Ib.*, p. 96.

¹³⁸ *Idem.*

¹³⁹ A. HONNETH, *La lutte pour la reconnaissance*, *Op.cit.*, p. 197.

poursuit un intérêt commun, par le biais duquel chaque sujet peut éprouver le sentiment d'autoréalisation politiquement et socialement collective. Et le mérite de Walzer, dans la nécessité d'une lutte collective (à travers la guerre ou toute autre forme de résistance politique), c'est de ne pas dissocier la signification sociale des droits des individus et ceux des Etats ; car les deux types des droits, selon sa ligne explicative, sont consubstantiels. Ainsi, toute lutte pour la reconnaissance doit en définitive revêtir un caractère collectif, afin qu'elle soit socialement efficace. Nous reviendrons sur les inférences pratiques de l'analogie entre les droits individuels et les droits étatiques.

Bien que solidifié par la notion de l'intérêt collectif de Honneth, l'argument walzérien sur l'inséparabilité des droits individuels et étatiques n'empêche pas, cependant, de souligner que les opinions divergent sur le choix que les citoyens peuvent opérer par rapport à leur vie et à leurs droits. Certes, pour Walzer, l'agression (en tant qu'un mépris collectif et radical) place les citoyens devant un choix moral pénible, ainsi les groupes donnés réagissent différemment à ce choix. Certains préfèrent se rendre, d'autres optent pour la résistance. « Mais s'ils décident de se battre, cette réaction sera justifiée ; et, dans la plupart des cas, quand les hommes sont placés devant ce choix pénible, leur préférence morale va au combat »¹⁴⁰. Cet argument correspond à l'opinion de Tacite qui affirmait : « préférer la guerre à une misérable paix. » Mais Grotius critique ce point de vue inflexible. Il pense qu'il existe une pluralité des genres de vie et la liberté qu'a un peuple donné de choisir parmi ces genres de vie. « Or, il peut y avoir plusieurs raisons pour lesquelles un peuple abdique entièrement sa souveraineté, et l'abandonne à un autre : lorsque, par exemple, se voyant menacé de périr, il ne peut trouver personne qui le défende à une autre condition ; ou lorsque, étant pressé par la disette, il ne lui reste que cette ressource pour avoir de quoi subsister »¹⁴¹. On remarque très bien que Grotius attache plus d'importance à la vie qu'à la liberté. La vie qu'il considère comme le premier bien que nous avons ; ainsi, on peut se faire esclave pas pour la crainte, mais pour préserver ce premier et précieux des biens. Donc, même l'esclavage peut être considéré comme un choix de vie parmi tant d'autres.

Par ailleurs, la notion d'agression –telle que conçue par Walzer- donne lieu à deux théories importantes. La première prône la résistance militaire au moment du commencement de l'agression. « La résistance est importante pour le maintien des droits

¹⁴⁰ *Ib.*, p. 93.

¹⁴¹ H. GROTIUS, *Le droit de la guerre et de la paix*, trad. P. Pradier-Fodéré, Paris, PUF, 1999, p. 100.

et pour la prévention d'agressions futures »¹⁴². L'agressé se livre à la guerre en titre de légitime défense, il peut jouir du soutien des autres Etats, car il ne se bat pas uniquement pour lui, parce que l'agression est un crime contre l'ensemble de la société. Ce soutien peut être aussi interprété, comme en droit pénal, en termes d'assistance à personne en danger. La seconde théorie stipule que : « quand le combat éclate, il doit toujours y avoir un Etat contre lequel il est possible et nécessaire de défendre la loi. Il doit y avoir un responsable, celui qui a décidé de rompre la paix dans la société que constituent les Etats. Aucune guerre (...) ne peut être juste des deux côtés »¹⁴³. Cette affirmation de Walzer s'oppose au point de vue exprimé par Carl Schmitt sur le *jus hostis*. Cette théorie repose la justice d'une guerre sur l'égalité juridique des Etats et non sur la *causa justa*. Schmitt, comme Cicéron bien avant lui, soutient l'idée que la guerre ne peut pas être juste d'un seul côté seulement. Au non du principe de la **conviction subjective**, chaque Etat trouve juste la guerre qu'il mène. On peut bien relire ici la critique de Schmitt dont nous avons fait mention dans la première partie de ce travail. Un tel relativisme « libertaire » dédramatise l'acuité de toute discussion morale possible sur les causes objectivement justes des guerres que se font les Etats entre eux. Bien que s'opposant au principe de la conviction subjective, lui-même lié à la notion d'égalité juridiquement souveraine entre les Etats, Michael Walzer se laisse lui aussi piéger par le même relativisme dans sa définition de l'épithète « juste » (de la guerre juste) comme ce qui est « justifiable » et « défendable ». Nous reviendrons plus loin sur cette critique.

Il importe de noter que c'est la nostalgie entre l'Etat et la vie en société qui donne forme à la théorie walzérienne d'agression. Walzer appelle cette forme primaire : le paradigme légaliste. Ce dernier, dans sa configuration non encore révisée, est « la base, le modèle, la structure fondamentale pour une compréhension morale de la guerre »¹⁴⁴. Il (le paradigme légaliste) permet donc de résumer la théorie d'agression en six propositions :

- 1) Il existe une société internationale composée d'Etats indépendants ;
- 2) La société internationale est dotée d'une juridiction qui établit les droits de ses membres, avant tout les droits à l'intégrité territoriale et à la souveraineté politique ;

¹⁴² M. WALZER, *Guerres justes et injustes*, Op.cit., p. 103.

¹⁴³ *Idem*

¹⁴⁴ *Ib*, p. 105.

- 3) Tout usage de la force ou toute menace d'usage imminent de la force par un Etat contre la souveraineté politique ou l'intégrité territoriale d'un autre Etat constitue une agression et est un acte criminel ;
- 4) L'agression constitue deux sortes de violence en réponse : une guerre de défense de la loi, menée par la victime et par tout membre de la société internationale ;
- 5) Seule l'agression peut justifier la guerre ;
- 6) Une fois que l'Etat agresseur a été repoussé militairement, il peut aussi être puni¹⁴⁵.

Aux yeux de Walzer, ces six propositions sont des catégories incontournables qui façonnent les jugements portés lors de l'éclatement des guerres. Mais si l'agression est le seul crime que commettent les Etats, les uns à l'égard des autres, qu'est-ce qui justifierait alors la guerre préalable (la préemption et la prévention) ?

Quand éclate la guerre, l'une de premières questions que l'on se pose est celle de savoir qui a été le premier à tirer ou à faire franchir la frontière à ses troupes ? Les réponses à cette question se veulent souvent sans spéculation. Toute controverse pour y répondre ne peut que découler des mensonges des gouvernements. Car, de l'avis de Walzer, « les gouvernements mentent à seule fin de se disculper de l'accusation d'agression »¹⁴⁶. Et pourtant, l'agression peut commencer sans qu'il y ait un tir ou une violation frontalière. L'imminence d'une attaque peut pousser les individus et les Etats à anticiper leur défense ; « ils peuvent tirer les premiers s'ils savent qu'ils vont être attaqués »¹⁴⁷. Ce droit d'anticipation est reconnu aussi bien par le droit civil que par le paradigme légaliste qui régit les relations internationales. Walzer se réfère à Daniel Webster qui explicite la notion de prévention. Ce dernier estime que « pour justifier la violence préventive, il faut d'abord démontrer que la légitime défense est une nécessité (...) immédiate et impérative, qui ne laisse ni le choix des moyens ni le loisir de délibérer »¹⁴⁸. Walzer doute de l'utilité de cette formule dans les cas concrets d'une guerre imminente. Il trouve que souvent on a tout le temps de délibération. Et le débat sur la délibération

¹⁴⁵ *Ib*, pp. 105-107.

¹⁴⁶ *Ib*, p. 121.

¹⁴⁷ *Idem*

¹⁴⁸ D.-W. BOWETT, *Self-Defense in International Law* (New York, 1958), p.59. Cité par WALZER, M. WALZER, *Guerres justes et injustes*, *Op.cit.*, p. 121.

« s'exprime en terme de stratégie plutôt que de morale. Mais la décision suscite un jugement moral »¹⁴⁹.

En tout état de cause, parler d'une guerre préventive, c'est sûrement présupposer un critère d'évaluation du danger. Cependant, est-ce que ce critère a quelque chose à voir avec la sécurité immédiate aux frontières ? Le but de la guerre préventive, souligne Walzer, est de maintenir l'équilibre des forces sur le plan international et empêcher la transformation de la répartition égale des pouvoirs à une relation de domination et d'infériorité. Il convient même de rappeler que cette notion d'équilibre des forces, chère en politique internationale, a été inventée pour préserver la paix et la liberté de l'Europe d'abord et de la société internationale ensuite. Mais a-t-elle (notion d'équilibre des forces) réussi à réduire le nombre des guerres entre les nations ? Pour Edmund Burke : « L'équilibre des pouvoirs, orgueil de la politique moderne, (...) inventé pour préserver aussi bien la paix que la liberté de l'Europe, a eu pour seul effet d'en préserver la liberté. Il a été à l'origine des guerres innombrables et stériles »¹⁵⁰. Force est de constater que l'argument de l'équilibre des forces s'avère utilitariste. D'une part, la recherche de l'équilibre des forces consiste en la préservation de la liberté de l'Europe ; une liberté qui sous-entend le bonheur des Européens et qui, par conséquence peut être défendue à tout prix. D'autre part, l'engagement des hostilités avant la rupture de l'équilibre permet de minimiser les coûts de la défense, et pourtant attendre (avec le risque de perdre la liberté à question), on n'évite pas la guerre, mais plutôt on court des risques et des pertes plus lourds. Walzer trouve dangereux, cet argument utilitariste qui, généralement, peut aboutir à des guerres innombrables et stériles. Il considère l'accroissement ou la perte de puissance comme une constante de la politique internationale. Ainsi, « le parfait équilibre, comme la sécurité parfaite, est un rêve utopique »¹⁵¹.

Ce qui sied de remarquer, à ce niveau, est que l'agression n'est plus la seule juste cause de la guerre. La juste crainte d'un danger imminent en constitue une autre. Surtout que l'imminence n'est pas une question d'heures ou de jours. Pour Hobbes : « Ceux qui font bonne garde, scrutent des espaces lointains... »¹⁵². Il va jusqu'à dire que la peur suffit à justifier la guerre, même sans une action réelle de la part des autres Etats, pas même les

¹⁴⁹ *Ib*, p. 122.

¹⁵⁰ E. BURKE, cité par WALZER, *Guerres justes et injustes*, *Op.cit.*, p. 123.

¹⁵¹ *Ib*, p. 124.

¹⁵² *Idem*

signes quelconques de leurs mauvaises intentions. Pourvu que le chef d'Etat soit prudent pour leur prêter de mauvaises intentions. Hobbes dit que : « ... à tous moments les rois, les personnes qui détiennent l'autorité souveraine sont à cause de leur indépendance dans une continuelle suspicion, et dans la situation et la posture des gladiateurs, leurs armées pointées, les yeux de chacun fixés sur l'autre : je veux ici parler des forts, des garnisons, des canons qu'ils ont aux frontières de leurs royaumes, et des espions qu'ils entretiennent continuellement chez leurs voisins, toutes choses qui constituent une attitude de guerre. Mais parce qu'ils protègent par là l'activité industrielle de leurs sujets, il ne s'ensuit pas de là cette mise qui accompagne la liberté des particuliers »¹⁵³.

Walzer ne tarde pas à stigmatiser la thèse de Hobbes qui brandit la simple peur comme cause légitime afin de commencer la guerre. Il trouve que « prêter de mauvaises intentions à ses voisins n'est pas faire preuve de prudence, mais tout simplement de cynisme (...). Il est certes nécessaire de savoir juger ses voisins, mais cela n'est possible qu'à la condition de stipuler quelles actions, ou quelles séries d'actions seront comptées comme preuves de malignité »¹⁵⁴. Pour éviter l'arbitraire dans ses stipulations, il faut bien réfléchir sur le fait d'être menacé. Il ne suffit pas simplement d'avoir peur, il faut encore avoir un critère objectif qui justifie cette peur. Lequel critère doit se référer aux actes menaçants du voisin, puisqu'il faut qu'il vous menace pour que vous puissiez vous sentir effectivement menacé. D'autant plus que la menace s'accompagne à la fois d'une déclaration d'intention de préjudicier et d'une crainte de subir un préjudice quelconque.

Cependant, il convient de préciser que postuler l'existence d'actes menaçants, ne signifie pas chercher uniquement, selon Walzer, « à découvrir les signes d'une intention, mais aussi à s'assurer un droit de riposte. Caractériser certains actes des menaces revient à les définir sous l'angle de la morale de façon à rendre une riposte militaire moralement intelligible »¹⁵⁵. Walzer ne croit pas que l'accroissement de la puissance et l'expansion commerciale puissent servir, à elles seules, de raisons valables afin d'initier une entreprise guerrière. D'où, aujourd'hui, les alliances militaires, la mobilisation, les

¹⁵³ T. HOBBS, *Leviathan*, trad. F. Tricaud, Paris, Ed. Sirey, 1971, p. 126.

¹⁵⁴ WALZER, *Guerres justes et injustes*, *Op.cit.*, p. 125.

¹⁵⁵ *Ib*, p. 127.

* L'aspect problématique réside dans l'exigence d'un déploiement combiné d'un discours moral qui condamne la guerre comme un mal et d'un code de bonne conduite militaire. L'objectif de Walzer est de dire qu'en soi, la guerre est loin d'être morale, mais elle peut être menée de façon morale, en la limitant. C'est le genre d'ambiguïté que nous avons évoqué dès l'introduction avec la guerre du Kosovo qui fut considérée à la fois comme illégale et légitime.

mouvements de troupes, la violation de frontières, le blocus naval, suivis ou non de menaces verbales, sont autant d'indicateurs suffisants d'une hostilité d'intention. Au demeurant, pour remédier au paradigme légaliste, Walzer énonce une formule générale qui stipule que : « les Etats peuvent utiliser la force des armes face à des menaces de guerre chaque fois que s'en abstenir mettrait gravement en danger leur intégrité territoriale ou leur indépendance politique »¹⁵⁶. Néanmoins, cette formule générale n'est pas non plus exemptée de critique, car les incertitudes et le manque de bonnes informations -qui entachent parfois la lecture des événements- peuvent rendre la décision d'entrer en guerre moralement moins juste et sujette à toutes les critiques. Mais que peut-on considérer de ce premier argument walzérien sur la justice de la guerre ?

En attendant de dégager ultérieurement un aspect problématique du modèle walzérien de la guerre juste*, essayons de souligner deux considérations de sa conception de la justice de la cause qui implique une certaine réactualisation :

Premièrement, Walzer définit l'épithète «juste» comme ce qui est «justifiable», «défendable», parfois même «moralement nécessaire» (au vu des alternatives possibles), mais pas plus¹⁵⁷. Que ça soit une façon de parler, tel que le fait clairement remarquer son auteur, cette définition du « juste » ne paraît pas suffisamment solide pour faire face à l'hypocrisie et au mensonge des pouvoirs/dirigeants qui, pour assouvir leurs ambitions (souvent démesurées et hégémoniques), mobilisent les troupes et déchaînent la violence. Si pour Walzer, la «guerre juste» est une guerre justifiable et défendable, une telle définition s'avère simpliste et moins rigoureuse, car nous le savons pertinemment bien, dirait-on avec Deramaix, que « chacun de belligérants affirme le bien-fondé moral de ses entreprises guerrières, « sa » guerre ne peut qu'être juste, dans ses objectifs comme dans ses moyens. On le sait, pour chacun des protagonistes, Dieu ou la justice est de son côté et la victoire militaire ne pourrait qu'être le juste châtiment de l'adversaire »¹⁵⁸.

Il ressort de cet argument que la connotation walzérienne du «juste», comme justifiable et défendable, frise un certain relativisme qui oblitère le débat de fond sur les véritables causes, motivations et déroulement des guerres, surtout contemporaines ; sur leurs protagonistes et leurs enjeux. Un relativisme qui nous mettra en difficulté de trouver un compromis dans la condamnation de telle ou telle partie en guerre. Car, chacune

¹⁵⁶ *Ib*, p. 135.

¹⁵⁷ Cfr. M. WALZER, *De la guerre et du terrorisme*, *Op.cit.*, p. 9.

¹⁵⁸ Cf. DERAMAIX, in <http://membres.lycos.fr/patderamwar2.http> ?

avancera un argument afin de démontrer que la guerre qu'elle mène est justifiable et défendable, donc juste. D'autant plus que les guerres actuelles sont devenues très complexes quant à leurs causes, leurs finalités et l'arsenal technologique en usage. Comment peut-on comprendre la mercantilisation actuelle des conflits armés ? Laquelle mercantilisation se trouve parfaitement dissimulée sous un paravent sécuritaire, démocratique, humanitaire, anti-terroriste, anti-impérialiste ? Et comment peut-on justifier la résistance militaire de certaines communautés identificatoires pour leur autodétermination ? Cette difficulté ne charrie-t-elle pas presque les mêmes apories que la guerre déclarée (Cicéron) et la guerre en forme (Carl Schmitt) qui se basent sur l'égalité juridique des parties en guerre ?

Deuxièmement, définir le juste comme ce qui est simplement justifiable et défendable, c'est justement supposer un pouvoir justificateur et défendeur. D'où, poser la question de la justice de la guerre, c'est la dérober des considérations purement naturelles et sociologiques pour la faire pénétrer dans le champ de la volonté politique.¹⁵⁹ Ainsi, il se dégage ici un lien indéracinable entre la guerre et la politique. Politique au sens de «*polemos*», c'est-à-dire de conflit ou d'antagonisme. La guerre devient alors un moment politique de l'inversion des rapports entre le droit et la force. Un moment justificateur de l'usage de la violence par un pouvoir étatique/un collectif d'intérêts communs pour un objectif politique précis. C'est ce sens même que Walzer va donner à la sphère politique, telle une sphère ordonnatrice de toutes les sphères sociales. C'est de cette façon qu'il va même inverser la célèbre formule de Clausewitz (« la guerre est le prolongement de la politique par d'autres moyens. ») en disant que : « la politique est la continuation de la guerre par d'autres moyens »¹⁶⁰ ; c'est-à-dire que la politique n'est pas un domaine du tout pacifique. C'est le lieu des conflits permanents, des désaccords, des antagonismes et des opinions contradictoires. Malgré ce lien indéniable entre la politique et la guerre, Michael Walzer paraît avoir une conception unilatérale de la guerre ; c'est-à-dire que celle-ci (la guerre) n'est strictement qu'une violence mise en œuvre par l'Etat souverain. Une conception de la guerre qui ne saurait encore être plausible à nos jours ; tant la légitimité de l'autorité se veut de plus en plus multiforme et même douteuse, dirait M. Canto-

¹⁵⁹ Cf. *Idem*.

¹⁶⁰ M. WALZER, *De la guerre et du terrorisme*, *Op.cit.*, p. 7.

Sperber, et les acteurs non-étatiques, de plus en plus nombreux, sont reconnus comme belligérants¹⁶¹.

Troisièmement, le modèle walzérien soutient que le principal rôle du *jus ad bellum* consiste à déterminer les conditions de légitimité d'une guerre à partir des acteurs (belligérants) et de la justice de la cause. Il concerne donc les fins et les objectifs, moralement limités, de la guerre. En d'autres termes, la seule guerre digne d'être appelée juste –selon la version walzérienne de la guerre juste- est la guerre défensive, menée par un État souverain ayant respecté les exigences de la bonne conduite et de la meilleure issue. Cependant, en se référant incessamment à la souveraineté étatique comme seule source « légitimatrice » de la guerre juste, le modèle walzérien montre, en effet, que les États sont immobiles et semblables à eux-mêmes. Pour ce faire, ce qui importe c'est le maintien de l'ordre existant, c'est-à-dire la restauration du *statu quo ante*, de l'état de choses antérieur¹⁶². Une telle vision de l'État et du rôle de la guerre génère plusieurs difficultés à la fois théoriques et pratiques, mais aussi méthodologiques et normatives.

La première difficulté est que, cette conception de l'État et du droit de la guerre ne favorise guère, à notre avis, une réflexion qui porterait aussi bien sur les causes internes et externes de la souveraineté, lesquelles causes interpelleraient la conscience darwinienne des États et les obligeraient à accroître leurs puissances afin de faire face aux éventuelles remises en cause de leurs indépendances (politique, militaire, économique, culturelle, etc.) et de leurs intégrités territoriales. La seconde difficulté réside dans le fait que, la vision walzérienne ne suffit pas à régler les problèmes politiques et éthiques posés par la complexité qui caractérise les guerres contemporaines. Ces guerres qui sont marquées par la nature plurielle des acteurs, la diversité de causes et le progrès fulgurant de nouvelles technologies militaires. La troisième difficulté montre que, le droit (de faire la guerre, de se défendre même violemment ou n'importe quel autre droit) ne saurait être conditionné par la forme souverainiste de l'État, ni par une certaine philosophie exclusivement normative, car il (le droit) existe toujours déjà partout où on trouve l'existence humaine. Et les expériences négatives collectivement subies ne dépendent d'aucune structure légale pour qu'elles engendrent une lutte. Le problème fondamental ne sera pas celui de l'existence du droit, mais plutôt celui de son bon usage. Les acteurs sociaux, vivant dans

¹⁶¹ La philosophe montre, dans son étude sur la guerre juste, que le critère de l'autorité légitime, comme celui de la déclaration formelle, a perdu son sens aujourd'hui et se pose en de nouveaux termes. Cf. M. CANTO-SPERBER, *L'idée de guerre de juste*, *Op.cit.*, pp. 79-83.

¹⁶² M. WALZER, *Guerres justes et injustes*, *Op.cit.*, p. 13.

un État souverain ou au sein d'une Communauté identificatoire, peuvent valablement revendiquer ce droit de faire la guerre, pour autant qu'ils expriment leurs légitimes aspirations enchâssées dans un contexte objectif donné. Leur lutte pour se faire reconnaître en tant que porteurs légitimes de leurs aspirations (à la liberté, à l'autoréalisation, à la reconnaissance de ce qu'ils veulent être) est un droit « revendicable » qui ne saurait dépendre de la nature ou de l'état de leur communauté identificatoire ou de leur collectif d'intérêts communs. Conséquences, il résulte de cette version walzérienne du *jus ad bellum* une double exclusion et un double oubli. Exclusion des acteurs paraétatiques et de bien d'autres causes justes de la guerre. Et oubli de la puissance en tant que l'« ADN » de la guerre.

Ainsi, outre les problèmes déjà soulevés par Michael Walzer lui-même, reprenons en présent quelques présuppositions normatives qui méritent d'être formulées dans la discussion autour de la justice de la cause et de la légitimité des acteurs paraétatiques :

1. La lutte pour la reconnaissance devrait moralement constituer le point de départ, l'avant-garde normative et explicative de toute guerre qui se veut juste. S'il est peut être admis que la notion même de la reconnaissance, telle qu'on la trouve déjà chez Hegel, porte en elle le germe d'une lutte à la vie et à la mort; cela montre que la reconnaissance, vue au miroir de la guerre juste, insiste sur les acteurs sociaux et leur situation de détresse. Cette situation est l'injustice (injustice saisie en termes d'exclusion hors d'une sphère des biens et, par là comme un déni de reconnaissance) qu'ils subissent, mais qu'ils refusent de continuer à subir. Ce refus d'injustice sociale passe par la revendication discursive à la reconnaissance et par la résistance politique, jusque, ultimement, à la lutte violente. Donc, une guerre moralement juste reste, dans ces conditions, le point culminant, le degré d'incandescence de la lutte pour la reconnaissance. Car, en insistant sur la souveraineté, la conception walzérienne semble fatalement oublier que la cause d'une guerre juste, qui n'est ni une guerre des religions ni une guerre de conquête (politique, économique, territoriale, etc.), trouve sa légitimité dans la condition humaine « contextualisée », dans la souffrance de l'homme localement situé, dans la détresse de ce syrien d'Alep pris en tenailles entre la force du feu d'un régime totalitaire et d'une rébellion impitoyablement sanguinaire ; ou encore dans l'angoisse et le désespoir de ce congolais de l'Est de la République Démocratique du Congo abandonné par un régime impuissant et irresponsable et assassiné par une agression gratuite, etc. Considérer la souffrance humaine, qui éprouve la raison et fait sommation à l'esprit,

comme base « légitimatrice » de la guerre juste assortie d'une lutte pour la reconnaissance, c'est, immédiatement, faire appel à notre seconde présupposition.

2. Il s'agit de la prise en compte de la légitimité des acteurs non-étatiques et non-souverains à faire une guerre juste. Levons la première ambiguïté entretenue par le modèle walzerien. Comme nous l'avions déjà souligné, l'État n'est pas moralement souverain, il ne l'est que légalement. Et pourtant, la théorie de la guerre juste, comme l'affirme Walzer lui-même, nous permet de porter des jugements moraux et politiques sur les causes, la conduite et le dénouement des guerres. Comme il a été dit précédemment, le paradigme de souveraineté ne devrait pas, en principe, constituer un préalable normatif dans l'analyse et l'étude de la guerre juste tel que le philosophe américain le laisse entrevoir. Car son horreur de l'agression n'est justifiée que par le fait que cette dernière remet la souveraineté en question¹⁶³. A toute vraisemblance, le préalable, s'il faut s'atteler à la moralité, serait la souffrance « humaine » (et la conditionnalité normative quelle implique : la libération) telle qu'elle est mise en évidence par Axel Honneth dans sa doctrine de l'éthicité. Saisi collectivement ou individuellement, le concept de souffrance a le mérite d'exprimer pleinement les dommages pathologiques¹⁶⁴ qui appellent impérativement à l'action libératrice. D'où, le manque de considération, plutôt la non-institutionnalisation de cette souffrance humaine, comme premier élément devant justifier la légitimité et la moralité de la guerre, a conduit le modèle walzerien à rétrécir le champ d'application de la notion même de la justice aux autres acteurs de la guerre. Car, brandir la souveraineté comme condition *sine qua non* de la guerre juste, c'est exclure *ipso facto* d'autres acteurs non-souverains, tels que : les puissances supranationales (du genre Union Européenne, Union Africaine, OTAN, etc.), les communautés identificatoires et les « ennemis idéologiques ». Et pourtant, dans certaines circonstances, ces acteurs non-étatiques et non-souverains (au sens de Saint Augustin comme celui de Walzer) peuvent mener une guerre juste. C'est le cas des communautés identificatoires qui, ayant fait de longues et dures expériences de déni de reconnaissance, optent d'abord pour une lutte pour la reconnaissance. Et si leur cause n'est pas entendue (c'est-à-dire que leurs attentes profondes sont toujours méprisées), leur lutte, en se transformant à une résistance politique (selon le schéma de Honneth), est susceptible de conduire à une guerre juste ;

¹⁶³ Cf. M. WALZER, *Guerres justes et injustes*, Op.cit., pp. 12-13.

¹⁶⁴ Pour le philosophe allemand, la souffrance « est le concept d'ensemble qui englobe les dommages pathologiques que doit provoquer une orientation dans le monde de la vie selon des modèles de liberté unilatéraux et incomplets. » Cf. A. HONNETH, *Les pathologies de la liberté. Une réactualisation de la philosophie du droit de Hegel*, trad. Franck Fischbach, Paris, La Découverte, 2008, p. 86.

car c'est la puissance tyrannique qui les y contraint. Pour les mêmes raisons, la guerre menée par une communauté identificatoire non-souveraine est juste au même titre que celle engagée par un État souverain agressé; parce que ce qui est en jeu, c'est la souffrance humaine, c'est le souci de justice pour défendre les droits des individus et leur liberté. Lesquels droits, précise Michael Walzer, constituent la cheville ouvrière de la morale que sous-tend la guerre juste¹⁶⁵. La justice que réclament les acteurs sociaux, - qu'ils soient membres d'un État souverain ou d'une communauté identificatoire-, garde sa valeur intrinsèque. Ce qui importe, c'est le respect non-négociable de la dignité humaine, de ses droits qui ne sont plus reconnus ; bref, comme le martèle Walzer, c'est le respect de la vie et de la liberté en tant que des valeurs absolues. Au fond, l'implicite commun entre la notion de la lutte pour la reconnaissance et la communauté identificatoire que nous défendons ici, dans le cadre du *jus ad bellum*, est la présence des acteurs sociaux et leurs conditions existentielles en mal de reconnaissance. Ce sont ces derniers qui, formulant leurs sentiments de mépris dans un horizon sémantique collectif, forment la communauté (qui est la condition même de toute option possible) et qui luttent pour que leurs revendications soient reconnues. Si leur lutte, d'abord non-violente, se transforme, par la force de choses (« aux grands maux les grands remèdes »), à une lutte armée, cela suppose que ces acteurs sociaux ont épuisé (et sans succès) des tentatives raisonnables afin d'obtenir une solution à moindre coût.

C'est ici que le schéma fondamental d'une lutte pour la reconnaissance, tel qu'élaboré par Axel Honneth, joue pertinemment son rôle ontogénétique dans une action visant à l'autodétermination d'une communauté. Le philosophe allemand explique l'émergence des mouvements sociaux résistants à partir de l'existence d'une sémantique collective ; c'est-à-dire que le cadre d'interprétation collectif des déceptions personnelles permet aux sujets sociaux de comprendre que les dénis, dont ils sont victimes, ne concernent pas seulement le moi individuel, mais aussi de nombreux autres sujets au sein de la communauté. C'est à partir d'une telle interprétation des expériences de mépris que, les sujets, d'abord isolés, peuvent ainsi trouver des motifs moraux d'une résistance collective. Mais Honneth va encore plus loin en imprimant à cette résistance (née de

¹⁶⁵ Walzer pense que, les arguments que nous formulons sur la guerre trouvent leur meilleure définition dans les efforts de reconnaissance et de respect des droits des individus et des groupes. Et la morale qu'il expose est, dans sa forme philosophique, une doctrine des droits de l'homme. Cf. M. WALZER, *Guerres justes et injustes*, *Op.cit.*, p. 28.

sentiments partagés de non-reconnaissance) une dimension politique. Car, l'engagement dans l'action politique permet également aux personnes concernées de « sortir l'individu de la situation paralysante d'une humiliation subie passivement et à le faire accéder à une nouvelle relation positive à soi. (...) L'engagement individuel dans la lutte politique, parce qu'il atteste publiquement la capacité dont la non-reconnaissance est vécue comme une offense, rend ainsi à l'individu une partie du respect de soi qu'il avait perdu. A quoi s'ajoute naturellement l'expérience de la reconnaissance que suscite la solidarité à l'intérieur du groupe politique, dont les membres se vouent une sorte d'estime mutuelle »¹⁶⁶. Ce schéma graduel, qui va de déceptions partagées à l'action politique, ouvre la voie à un éventail de formes de lutte pour la reconnaissance, parmi lesquelles les acteurs sociaux peuvent librement se choisir. D'autant plus que la sphère politique, dans sa multi-dimensionnalité, n'écarte aucune option possible dans la lutte légitime pour la reconnaissance. Ainsi, par-delà l'agression et la menace évidente de remise en question des valeurs décisives d'un Etat, les acteurs sociaux peuvent encore trouver d'autres bonnes raisons (politiques, économiques, juridiques, morales, ...) de résistance, passive ou violente, selon qu'ils en jugent la gravité et la nécessité d'agir. Si les offenses privées, subies individuellement, peuvent contraindre le sujet à lutter pour son autoréalisation ; la passerelle sémantique entre celles-ci (offensives privées) et les objectifs impersonnels surdimensionne la lutte et lui accorde le statut de l'autodétermination communautaire. Cette dernière peut, conditionnellement, constituer une juste cause non négligeable d'une guerre juste. Car, la justice de la cause d'une guerre ne peut plus se suffire et se satisfaire de la seule condition d'agression. Aussi bien que l'analogie individu/État conduit à l'exploration des autres causes qui seraient liées, non plus à la nature et à la forme juridique des entités politiques, mais plutôt aux différentes formes de dénis collectivement subis.

I. 2. 2. L'agression au miroir de l'analogie : Individu et État

Il convient de rappeler que de Saint Augustin à Michaël Walzer, les théoriciens de la guerre juste pensaient avoir découvert, dans la notion d'agression, non seulement le principe méthodologique déterminant pour la théorie de la guerre juste, mais encore le

¹⁶⁶ A. HONNETH, *La lutte pour la reconnaissance*, *Op.cit.*, p. 197.

fondement même de la raison d'être de celle-ci.¹⁶⁷ Cette pensée est devenue toute une décision philosophique qui a exercé son influence même sur le droit international. La Charte onusienne par exemple, nous l'avons déjà souligné au premier chapitre, ne considère que la légitime défense comme seule véritable cause de la guerre entre les États. Mais en dépit de l'ampleur de cette notion et de sa domination dans l'analyse des contemporaines, le modèle walzérien et le droit international ne tombent-ils pas dans le piège sémantique de ce même concept d'agression ? Du fait qu'il couvre déjà une avalanche d'acceptions qui prêtent souvent à d'énormes confusions entre les actes de violence entre individus (homicide, coups et blessures, attaques à main armée, etc.) et la violence collective (à grande échelle) déchaînée entre deux entités politiques (les violations de l'intégrité territoriale ou de la souveraineté politique d'un État indépendant, atteinte aux valeurs décisives d'une communauté, etc.).¹⁶⁸ La stratégie analogique (qui consiste à partir des droits individuels pour défendre les droits des États ou des Communautés) permet-elle de résoudre ce problème de sens que pose la notion d'agression et de dépasser les limites du modèle walzérien qui ne considère l'agression qu'entre les États souverains ? Pour essayer de répondre à ces préoccupations que pose le paradigme d'agression, nous allons nous servir de deux modèles (le modèle contractualiste et le modèle de la reconnaissance).

Tant en droit naturel qu'en droit positif, il est universellement accepté que tout être humain a indistinctement droit à la vie. Mais ce droit est mutuel, puisqu'il sous-entend une obligation, celle du respect de la vie d'autrui. C'est-à-dire l'interdiction de porter atteinte à la vie de l'autre. C'est dans cette condition que réside la clé explicative de la notion d'agression. Comment l'interdiction d'attenter à la vie d'autrui peut-elle rimer avec le droit de légitime défense ? Comment certaines circonstances peuvent être considérées comme exceptionnelles et ainsi permettre l'homicide volontaire ? Ces questions montrent que le droit à la vie, tout en étant fondamental, n'est ni absolu, ni inconditionnel ; il reste donc un droit conditionnellement contextuel. Seul le contexte permet de juger, à leur juste valeur, certaines conduites agressives. Du moins, le dénominateur commun entre toutes les formes d'agression, comme le déduit Walzer, est que : « elles justifient la résistance par

¹⁶⁷ Michael Walzer par exemple résume cette idée dans son ouvrage, devenu un chef-d'œuvre en la matière ; il écrit : « l'agression a ceci de caractéristique qu'il s'agit du seul crime que des États puissent commettre contre d'autres États : tout le reste, dirait-on, ne relève que du délit. » Voir M. WALZER, *Guerres justes et injustes*, Paris, Belin, 1999, p. 93.

¹⁶⁸ *Ib.*, p. 94.

la force, et la force ne peut être utilisée entre nations, comme souvent le cas entre individus, sans mettre en jeu la vie elle-même »¹⁶⁹.

Vue sous l'angle contractualiste, la légitime défense se veut donc un droit subsidiaire. L'axiome contractualiste veut que : si le droit à la vie devient circonstanciellement relatif, le droit à la légitime défense reste, quant à lui, à tous égards une exception. Il ne peut être revendiqué qu'en cas d'absence ou d'incapacité de l'autorité publique à nous défendre. Car la permission de faire usage de sa propre force, conditionne Fichte, pour se défendre en cas de danger, cesse de produire ses effets au moment où il y a la présence des agents de l'ordre (la police, les gardiens de la paix, ou tout autre responsable officiel) capables de nous garantir la sécurité¹⁷⁰. Donc, l'existence du droit à la légitime défense est conditionnée par un appel au secours à l'autorité officielle. Si cette dernière ne me répond pas à l'instant alors que mon intégrité physique (et par là, ma vie) est immédiatement menacée, en ce moment-là, je dois faire légitimement usage de ma force afin de me sauver la vie. Parce que l'agression me place devant un choix « dilemmatique » : soit ma vie, soit celle de mon agresseur. D'autant plus que, quelle que soit ma décision, il y aura inévitablement mort d'homme. Cette contrainte rend mon acte criminel moralement pardonnable, même si l'on se rendait compte par la suite que la personne tuée était innocente. Véronique Zanetti résume cet argument en disant que, c'est la contrainte qui fait que mon crime soit excusé¹⁷¹, mais est-ce que c'est cette même contrainte qui fait perdre à mon agresseur son droit à l'immunité (donc son droit à la vie) ?

La thèse de Fichte, défendue dans sa législation civile, fournit un argument susceptible d'éclairer le problème de la perte d'immunité sous le registre contractualiste. L'idée du pacte social traduit le lien qui unit les citoyens au sein d'une entité donnée et qui leur confère des droits et des obligations. Ce pacte découle d'une décision collective libre ; celle-ci fait que les citoyens renoncent à exercer leurs droits naturels en échange d'une reconnaissance mutuelle des droits positifs et des obligations.¹⁷² La considération

¹⁶⁹ *Ibidem*.

¹⁷⁰ Fichte est parmi les philosophes qui ont rigoureusement formulé cet axiome contractualiste. Pour lui, la défense n'est pas un droit absolu et fondamental ; car l'individu a renoncé de se faire justice en laissant à l'État le soin d'assurer sa protection. Elle (la défense) ne peut être autorisée que là où l'État ne peut assurer aucune protection, c'est-à-dire là où il ne peut intervenir dans l'immédiat. Voir J.-G. FICHTE, *La doctrine du droit de 1812*, trad. Anne Gahier et Isabelle Thomas-Fogiel, Paris, Cerf, 2005, pp. 129-130.

¹⁷¹ V. ZANETTI, *Intervention humanitaire. Droits des individus, devoirs des Etats*, Genève, Labor et Fides, 2008, pp. 28-29.

¹⁷² *Ib*, p. 31.

du pacte social oblige tous les individus à s'adapter aux conditions d'une société rationnelle, celle des êtres doués de raison, où les règles de droit deviennent une loi régulatrice de toutes leurs actions. Ainsi, quiconque contrevient, à en croire Fichte, à ses obligations et empiète sur les droits des autres, se montre indigne de toute considération qui serait due aux membres de la communauté. Par sa conduite contrevenante, l'agresseur perd ses droits et devient un hors-la-loi¹⁷³. Le mérite de cet argument réside dans son effort de fournir une explication de la perte d'immunité. La personne qui viole les droits, l'agresseur, doit savoir que par sa violation elle porte atteinte au contrat social qui engage tous les citoyens au respect de ses droits. Le contrevenant doit par conséquent assumer l'entière responsabilité de sa conduite agressive. Mais est-ce que toute agression physique peut conduire nécessairement à donner la mort ? Nous retrouvons une partie de réponse à cette question dans le deuxième argument normatif portant sur le *jus in bello*, précisément au point consacré à la notion de proportionnalité. Mais à ce stade, cette question nécessite que l'on évoque d'abord la nature de la menace qui nous contraint à l'action.

Robert Nozick fournit une explication assez plausible sur la notion de menace. Celle-ci peut être immédiate ou intentionnelle. La menace immédiate, qui est une menace innocente¹⁷⁴ selon le penseur, répond au scénario d'un innocent qui, involontairement et dans une circonstance fortuite, présente un danger pour ma vie. Dans ce cas, je n'ai pas normalement le droit de le tuer, car il n'a affiché aucun mépris pour mon existence. Par contre, la menace intentionnelle est d'abord un mépris pour ma vie et, ne pas réagir tout de suite, mon agresseur ne me laissera pas vivant, puisque son intention est de me supprimer. La nuance que l'on pouvait apporter par rapport à la menace immédiate est que, dans le cas extrême, je peux arriver à tuer l'innocent qui présente involontairement un danger si c'est pour moi le seul moyen de me sauver la peau ; car si je ne le tue pas, lui va me tuer parce que la circonstance fait qu'il n'y a qu'une personne d'entre nous deux qui

¹⁷³ Il sied de remarquer que la conception fichtéenne du droit est assez radicaliste ; comment peut-on perdre tous les droits en empiétant sur un seul ? Et si la personne qui a violé un droit doit en perdre tous les siens, cette personne est donc exposée à la merci de tous ; en tout moment et n'importe qui peut la tuer par exemple, parce qu'elle n'est plus sujet de droit. C'est là le danger du radicalisme juridique de Fichte.

¹⁷⁴ On trouve aussi chez Robert Nozick une explication de la menace innocente. Pour lui « une menace innocente est quelqu'un qui, innocemment, est un agent causal dans un processus tel qu'il serait un agresseur s'il avait choisi de devenir un agent de cette sorte. Si quelqu'un prend un troisième individu et le lance sur vous qui êtes au fond d'un puits profond le troisième individu est, tout à la fois, innocent et représente une menace ; s'il avait choisi de se lancer contre vous dans cette trajectoire, ce serait un agresseur. Même si la personne qui tombe échappait à la mort dans sa chute sur vous, êtes-vous en droit d'utiliser votre fusil à rayons pour désintégrer le corps en chute libre avant qu'il ne vous tue ? ». Voir R. NOZICK, *Anarchie, État et utopie*, trad. Evelynne d'Auzac de Lamartine, Paris, Puf., 1988, p. 54.

doit survivre. Ici, il est alors plus convenable de parler de l'autodéfense et non de la légitime défense. L'innocent, dont la présence menace ma vie, n'a pas perdu son droit à l'immunité, puisqu'il n'a manifesté aucun déni de reconnaissance à mon adresse. Il y a absence de l'élément intentionnel. Mon geste circonstanciellement criminel ne tient qu'à un instinct de survie ou, pour reprendre les termes de Fichte, à un droit de nécessité¹⁷⁵. Par contre, la menace intentionnelle est profondément la manifestation du mépris à l'égard d'autrui. C'est sa dimension intentionnelle qui fait de l'agression un déni de reconnaissance.

Sous le modèle de la reconnaissance, l'agression est vue comme un déni, un mépris non seulement de l'intégrité physique d'autrui, mais de sa vie tout entière. L'élément décisif dans la perte du droit à l'immunité de l'agresseur est le fait que, par sa conduite agressive, l'agresseur dénie à sa victime son droit à l'intégrité physique, et par là, son droit à la vie. Et pourtant, à la différence du droit particulier, la reconnaissance d'un droit fondamental relève d'un acte symétrique, mutuel. Si je suis contraint de respecter le droit d'autrui, c'est parce que lui aussi doit respecter le mien. En d'autres termes, si une personne attente à ma vie ou décide de m'agresser intentionnellement, cela veut dire qu'elle me méprise et, son mépris peut aller jusqu'au refus de me reconnaître le droit de vivre. Ce qui revient à inférer, avec Axel Honneth, que se défendre contre une agression, c'est à la fois se défendre contre une violation de son intégrité corporelle (l'agression étant vue ici comme la destruction de la forme élémentaire de la confiance que la personne a en elle-même) et contre une violation de son droit à être reconnu comme une personne sur le plan moral. D'où, saisie sous l'angle de la reconnaissance, l'agression représente le plus grand déni qu'un être humain puisse subir. Car le corps physique d'un individu conditionne l'exercice de la liberté, donc de tous les autres droits. Agresser physiquement une personne, c'est, d'un seul coup, empiéter sur tous ses droits. C'est la gravité d'un tel mépris qui justifie fondamentalement le droit de tuer en légitime défense. L'agression est doublement criminelle dans le sens qu'elle brise non seulement l'estime de soi de l'agressé, mais aussi l'ensemble de l'interaction humaine. Comment ramener ces

¹⁷⁵ Fichte appelle l'autodéfense : un droit de nécessité. C'est-à-dire un « droit de se considérer comme totalement libéré de toute législation juridique (nous disons à l'instant : la décision incombe à l'arbitre.) ». Mais comme cet arbitre n'est pas déterminé par la loi juridique, il est donc soumis à une législation supérieure, qui est la législation morale. Il ne s'agit pas ici d'une attaque de l'un contre l'autre ; mais partant d'une simple causalité naturelle, deux individus se trouvent dans une situation telle que l'un de deux ne peut se tirer de l'affaire que par la disparition de l'autre. Si un de deux n'est pas sacrifié, alors ils vont tous deux périr. L'auteur donne l'exemple de la planche miraculeuse qui ne peut supporter qu'un naufragé et pourtant il y en a deux. Voir J.-G. FICHTE, *Fondement du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science*, trad. Alain RENAULT, Paris, PUF, 1984, p. 262.

arguments sur les droits individuels au niveau des États et des communautés politiques ? Ou, pour reprendre l'expression d'Honneth, comme s'articule la passerelle sémantique entre les droits individuels et les droits étatiques ?

Comme chez les individus (soumis à la norme de la réciprocité équitable), les entités politiques (États souverains ou communautés identificatoires) sont, elles aussi, régies par le principe d'égalité souveraine. C'est-à-dire que les droits inhérents à la souveraineté sont reconnus à toutes les entités : intégrité territoriale, indépendance politique, droit de choisir et de développer librement son système politique, social, économique, culturel, etc. Mais comme le souligne Lejbowicz, les États n'ont pas que de droits, ils ont aussi des devoirs réciproques : celui de respecter la personnalité juridique des autres ; celui de s'acquitter pleinement et de bonne foi de ses obligations internationales et de vivre en paix avec les autres¹⁷⁶. Au regard de cette égalité souveraine, l'agression constitue non seulement une atteinte à la souveraineté politique et à l'intégrité territoriale, mais encore, selon les termes walzériens, un crime singulier et indifférencié¹⁷⁷ qui dénie à l'autre État ou communauté politique tous ses droits. Dans ce contexte, comme pour une personne (qui doit se défendre contre son agresseur), l'État/communauté doit se protéger contre toute attaque menée sur son territoire ou sur ses sujets. L'usage de la force, en cas de légitime défense, est moralement une sanction que l'on inflige à l'entité qui a violé la loi. Cette sanction vise la restitution (de ce qui a été détruit ou volé), le châtiment (du hors-la-loi) et la prévention (des futures agressions).

Certes, l'argument de Michael Walzer sur l'imbrication entre les droits des individus et ceux des États n'a pas encore perdu sa force de persuasion. Il est vrai que, bien que relevant des États, les deux notions telles que l'intégrité territoriale et la souveraineté politique découlent finalement des droits des individus et tirent leur force de cette origine. Car ce sont les individus qui sont, en dernière analyse, les véritables victimes de l'agression. Quand on agresse un État ou une communauté, ce sont ses membres qui sont directement et doublement menacés. Menace contre leur vie et aussi contre l'ensemble des valeurs décisives, c'est-à-dire des choses auxquelles ils tiennent le plus, y compris la communauté politique qu'ils ont durement créée. Ainsi, le premier argument qui justifie le caractère légitime de leur résistance face à l'agression est lié au

¹⁷⁶ A. LEJBOWICZ, *Philosophie du droit international. Impossible capture de l'humanité*, Paris, PUF, 1999, p. 23.

¹⁷⁷ Walzer parle d'un crime singulier et indifférencié parce que l'agression défie, sous toutes ses formes, des droits pour lesquels on estime qu'il vaut la peine de mourir. M. WALZER, *Guerres justes et injustes*, *Op.cit.*, p. 95.

fait que, celle-ci vient remettre en cause le choix libre de leur forme de gouvernement et l'élaboration consciente du système politique qui organise leur vie. Cette idée correspond plus ou moins à la conception kantienne de l'État. Pour Kant, l'Etat se veut un instrument que se donne un peuple afin d'imprimer une forme politique à leur liberté.¹⁷⁸ L'agression devient ainsi une juste cause de la guerre, selon l'entendement du modèle de la reconnaissance, du fait que, d'une part, elle porte gravement atteinte à la fois au peuple politique et à ses membres, et d'autre part, elle met en danger les finalités fondamentales (les intérêts collectifs) de tous les membres de la communauté. Toutefois, la guerre défensive (qui est une légitime défense) se veut une action collective menée au terme d'une évaluation incisive de toutes les conséquences possibles. Nous insistons sur l'action collective, car il y a une divergence des points de vue concernant le pénible choix que les citoyens opèrent entre leur vie et leurs droits. Certains voudraient résister par la force (avec le risque de périr), d'autres préféreraient se rendre (question de vivre même en esclaves). C'est le point de divergence que nous avons déjà indiqué entre Grotius et Walzer¹⁷⁹.

Convient-il ici de souligner que la stratégie analogique permet de ressortir la centralité de la place des acteurs sociaux dans l'analyse de la notion d'agression. On remarque à ce niveau que, la notion de la liberté du peuple entre en collision avec, à la fois, la logique du modèle walzérien de la guerre juste et du droit international qui, en matière d'agression, ne reconnaissent -prioritairement- que les souverainetés étatiques. Et pourtant, l'interprétation walzérienne de l'agression sous-entend, elle-même, que les droits des États ne sauraient prévaloir sur les droits des hommes. Toutefois, si nous plaçons l'intérêt et la nécessité de la légitime défense sur le registre de la souffrance des acteurs sociaux, on appréhende bien comment il est discriminatoire de limiter le

¹⁷⁸ Cf. KANT, *Vers la paix perpétuelle*, *Op.Cit.*, art. 2.

¹⁷⁹ Ces points de vue divergents sont clairement exprimés par Grotius et Walzer. Pour Walzer, l'agression place les citoyens devant un choix moral pénible, ainsi les groupes donnés réagissent différemment à ce choix. Certains préfèrent se rendre, d'autres optent pour la résistance. « Mais s'ils décident de se battre, cette réaction sera justifiée ; et, dans la plupart des cas, quand les hommes sont placés devant ce choix pénible, leur préférence morale va au combat. » (M. WALZER, *Guerres justes et injustes*, *Op.Cit.*, p. 9). Cet argument correspond à l'opinion de Tacite qui affirmait : « préférer la guerre à une misérable paix. » Néanmoins, Grotius critique ce point de vue en insistant sur la pluralité des genres de vie et la liberté qu'a un peuple donné de choisir parmi ces genres de vie. « Or, écrit-il, il peut y avoir plusieurs raisons pour lesquelles un peuple abdique entièrement sa souveraineté, et l'abandonne à un autre : lorsque, par exemple, se voyant menacé de périr, il ne peut trouver personne qui le défende à une autre condition ; ou lorsque, étant pressé par la disette, il ne lui reste que cette ressource pour avoir de quoi subsister. » (H. GROTIUS, *Le droit de la guerre et de la paix*, *Op.Cit.*, p. 100). On voit très bien que Grotius attache plus d'importance à la vie qu'à la liberté. La vie qu'il considère comme le premier bien que nous avons ; ainsi, on peut se faire esclave pas pour la crainte, mais pour se préserver. Donc, même l'esclavage peut être considéré comme un choix de vie parmi tant d'autres.

paradigme de l'agression au niveau des seuls États souverains. Les citoyens d'une communauté identificatoire peuvent subir aussi une agression et revendiquer le droit à la légitime défense. Les raids israéliens sur la Bande de Gaza ou les incursions policières chinoises à Lhassa n'en constituent pas moins des actions agressives contre les palestiniens et les tibétains. De même que la résistance violente des kosovars autonomistes contre les opérations militaires serbes n'était pas moins légitime que la résistance koweïtienne contre l'invasion irakienne, malgré l'intervention américaine. Dans tous les cas, la finalité de la légitime défense est de maintenir son identité et lutter pour sa reconnaissance.

Il paraît vrai que la juridisation de l'ordre international n'interdit pas la guerre, mais elle la limite et joue un rôle quasi-moral qui appelle surtout les grandes puissances à légitimer leurs entreprises guerrières. Et toutes ces puissances, ayant consacré la guerre comme un des instruments incontournables de leurs politiques étrangères, font un effort de ne pas apparaître comme agresseur aux yeux du monde. Cet « impératif moral » de légitimation montre une fois encore que les guerres entreprises en toute souveraineté deviennent rares. Pour intervenir au Koweït, lors de l'invasion irakienne en août 1990, les États-Unis ont tout fait afin de placer leurs opérations militaires sous l'égide des Nations unies. C'était plus par un souci de soigner l'image et donner une forme juste à cette guerre qu'ils ont sollicité le mandat de l'ONU. La Russie l'a aussi fait, depuis 1992, en Azerbaïdjan et en Géorgie. L'État hébreux l'a toujours fait, malgré les bavures lors de l'invasion du Liban, les massacres qui ont drastiquement réduit sa marge de manœuvre diplomatique. Le vote majoritaire du 29 novembre 2012 qui accorde à la Palestine le statut d'État observateur est aussi un signe de désapprobation de l'impunité de l'État d'Israël.

Donc, en dépit de la cohérence du paradigme légaliste qui façonne la théorie de l'agression, il importe de se rendre à l'évidence que la légitime défense a déjà pris, depuis lors, la forme d'une guerre par nécessité. La guerre par nécessité est menée pour la survie et la reconnaissance, elle se justifie par-delà toute considération de la souveraineté étatique. Ce sont des guerres qui deviennent et deviendront encore de plus en plus nombreuses tant que les raisons qui les rendent possibles existeront toujours : le déni de reconnaissance (en tant qu'injustice sociale), l'impossibilité d'un vivre-ensemble durablement pacifique, l'indifférence et le racisme, les inégalités croissantes, toutes ces attitudes méprisantes et criminelles qui contraignent les autres à l'autodétermination.

Toutes ces formes de souffrances, silencieusement accumulées, amènent, tôt ou tard, les communautés identificatoires à de luttes inexpiables. La crise yougoslave, comme celles entre l'Ossétie du sud et la Géorgie, l'Arménie et l'Azerbaïdjan, l'Ouzbékistan et le Tadjikistan, celle du Nord du Mali aujourd'hui et tant d'autres crises encore, ont trouvé leurs raisons légitimes dans la nécessité de la survie face à un vivre-ensemble rendu quasi-impossible ; et pas nécessairement dans un simple relent ethnique comme pouvaient l'analyser la géographie et l'histoire. Les enjeux de l'autodétermination se combinent, bien souvent, avec la faiblesse des États majeurs censés garantir la sécurité de tous et l'harmonie entre les différentes communautés cohabitantes. En dépit des rhétoriques politiques officielles sur le terrorisme, le cas du Mali en est fondamentalement illustratif.

Mais le fait de prouver qu'on est en situation de légitime défense suffit-il pour assurer sa défense ? Cette question nous ramène à l'indispensable rapport qui doit exister entre la force et le droit ; car le droit sans la force reste insensé. Le droit n'est pas inconditionnel, la légitime défense davantage. L'agressé ne peut véritablement jouir de son droit de légitime défense que s'il combine le droit et la force. Ainsi, la légitime défense est conditionnée par deux exigences que ni le modèle de la reconnaissance ni le modèle waltzerien de la guerre juste ne semblent souligner. La première exigence veut que l'agressé soit lui-même suffisamment fort afin de défaire son agresseur immédiat ou imminent. Intervient ici la règle prudentielle. Celle-ci préconise qu'avant de résister, il faut évaluer les chances de succès et le rapport de forces en présence. La deuxième exigence, que le modèle contractualiste impose, c'est l'appel au secours. Cet appel au secours montre que l'agressé n'est pas à même de se défendre contre son agresseur. L'appel au secours a donc une double signification : d'une part, appeler au secours constitue une plainte que l'agressé (ou potentiel agressé) formule envers l'État ; et d'autre part, appeler au secours c'est annoncer l'existence d'un danger auquel l'État, la première puissance protectrice, ne peut intervenir immédiatement. Ce qui sous-entend, d'après le point de vue fichtéen, que l'absence du responsable officiel confère le droit et le devoir civique à tout individu capable d'assurer, dans l'immédiat, une protection¹⁸⁰.

Les deux exigences qui « pragmatissent » le droit de légitime défense ressortent à la surface la notion de la puissance que nous entendons défendre dans le chapitre suivant.

¹⁸⁰ L'assistance à personne en danger, le secours dans la détresse, selon Fichte, n'est pas seulement un devoir de conscience et de chrétien ; c'est plutôt un devoir civique absolu. Et il est même punissable, s'il est prouvé que quelqu'un a entendu l'appel et n'est pas accouru à proximité. Cette personne a ainsi manqué à son devoir civique absolu, donc il a agi contre le contrat social.

Mais nous pouvons juste en ébaucher l'idée élémentaire. Pour assister une personne en danger, on est, au départ, censé être capable, c'est-à-dire avoir une force supérieure ou égale par rapport à l'agresseur. La force supérieure permet de défaire l'agresseur ; la force égale permet de s'associer à la force de la victime pour obtenir une force supérieure. Dans tous les cas de figure, seule la capacité de l'agressé ou du secouriste (soit la conjugaison de deux agressés et un secouriste) compte. Le principe même d'assistance de personne en danger est soumis à cette exigence. Car on peut entendre un appel au secours, on peut être témoin d'une agression, mais si on est un handicapé physique par exemple ou très avancé en âge (pauvre vieillard), il devient difficile dans ces conditions de s'acquitter de son devoir civique absolu comme Fichte a tenté de l'institutionnaliser radicalement. Les États ou les communautés faibles sont comparables à ces handicapés physiques qui assistent impuissamment aux agressions. D'où l'idée principale que nous défendrons dans la partie suivante: l'agression, dans le cadre actuel de relations internationales, reste le monopole des États puissants. Si eux-mêmes n'agressent pas directement (Irak, Côte d'Ivoire, Libye, ...), ils cautionnent et encouragent les États satellites à le faire (invasion de la RD Congo par le Rwanda)¹⁸¹. Nous y reviendrons de façon détaillée. Les arguments précédents sur la stratégie analogique (Individu-Etat) montrent que, le paradigme d'agression (dans son acception plurielle) est loin d'épuiser la question de la justice des causes des guerres actuelles. La catégorie de « communauté de valeurs »¹⁸² que propose le modèle de la reconnaissance d'Axel Honneth, fournit un autre dispositif conceptuel qui ouvre la voie à d'autres types des causes de lutte pour la reconnaissance qui ne sont pas forcément liées à l'agression. Parmi ces causes, nous avons choisi l'autodétermination, car

¹⁸¹ Les recherches menées par certains spécialistes de la Sous-région des Grands Lacs africains soutiennent que, les multiples violations de l'intégrité territoriale de la République Démocratique du Congo par le Rwanda depuis 1998 sont curieusement tolérées, si pas cautionnées par les grandes puissances occidentales, notamment l'Union Européenne, les États-Unis et le Canada. Quatre facteurs semblent justifier l'impunité dont jouit le pouvoir de Kigali : Le déploiement de lobbies pro-tutsi qui opèrent activement à Bruxelles au sein de l'Union Européenne, le soutien officiellement accordé au régime de Paul Kagame par les USA et la Grande-Bretagne, le rôle de sous-traitant confié au régime de Kigali par les multinationales et certains groupes mafieux pour l'exploitation illégale et criminelle des ressources naturelles de la RD Congo et finalement, la propagande sur le problème « génocide des Tutsi ». La prise en compte de ces paramètres démontre comment, les grandes puissances et le régime tutsi de Kigali entretiennent cette rhétorique afin d'empêcher « toute investigation et pour étouffer toute critique visant les criminels de guerre qui sont au pouvoir à Kigali et qui agissent à la fois au Congo et au Rwanda. » Lire C. ONANA, *EUROPE, CRIMES ET CENSURE AU CONGO. Les documents qui accusent*, Paris, Duboiris, 2012, pp. 136-137.

¹⁸² La « communauté de valeurs », selon le penseur allemand, se veut un cadre de reconnaissance de la solidarité sociale qui ne peut résulter que des fins partagées par les différents membres de la société. Une telle communauté « n'admet plus que des valeurs fondatrices qui soient structurellement compatibles avec les conditions morales du droit moderne. » Cf. A. HONNETH, *La lutte pour la reconnaissance*, Op.cit., p. 213.

elle est, à notre avis, la mieux qui permet de discuter fondamentalement les questions que soulève la justice de la guerre. Une justice qu'il faudra désormais chercher dans la souffrance réelle des sujets sociaux et non dans la forme juridique de la communauté qu'ils forment.

I. 2. 3. L'autodétermination sur l'appui de la stratégie dialogique. L'école de la démocratie locale.

La question de l'autodétermination, comme d'ailleurs toutes les questions fondamentales de philosophie politique et de philosophie du droit, court le risque de ne pas recevoir de réponses claires ou monolithiques, si elle est posée en de termes classiques de la guerre juste ou du positivisme juridique ; c'est-à-dire si elle n'est envisagée que sous le prisme de la décolonisation et de la lutte contre l'occupation étrangère. Limiter l'autodétermination dans son aspect externe, c'est museler les problèmes philosophiques qui la structurent fondamentalement et laisser libre cours aux fausses craintes qu'elle semble susciter à notre époque. Parce que d'aucuns pensent que l'autodétermination est un instrument de déstabilisation de la communauté internationale du fait de son effet démultiplicateur des États ; pis encore, à l'ère du langage « monothéiste » de la mondialisation qui consacre définitivement le post-colonialisme, l'autodétermination ne saurait être vue et analysée que comme une doctrine philosophique, idéologiquement nationaliste et intolérante, qui entrave les aspirations cosmopolitistes. C'est sur le dédale de ces stéréotypes, de ces apories et de ces craintes que plusieurs édifices théoriques se sont érigés afin de combattre le droit de libre disposition, l'autodétermination. Ces craintes sont-elles légitimes ? L'aspiration à l'autodétermination s'est-elle réellement et raisonnablement épuisée avec la décolonisation ? Les communautés (« de valeurs ») qui ne sont ni colonisées, ni occupées, mais qui subissent plusieurs formes d'injustice et de déni de reconnaissance, n'ont-elles pas droit à disposer d'elles-mêmes ?

Un éclaircissement s'avère indispensable avant d'amorcer notre analyse. Nous distinguons ici deux aspects de l'autodétermination. L'aspect externe et l'aspect interne. Certes, il est indiscutable que c'est l'aspect externe de la libre détermination qui a plus focalisé l'attention et l'intérêt des modèles dominants de la guerre juste et du droit positif¹⁸³. Cet aspect externe n'envisage le droit à l'autodétermination que dans le cadre

¹⁸³ Après la seconde guerre mondiale, la lutte contre la domination étrangère (la colonisation précisément) est restée le seul aspect dominant du droit des peuples à disposer d'eux-mêmes. Cette idée fixe de la

d'une lutte anticolonialiste et d'une lutte contre l'occupation étrangère¹⁸⁴. L'aspect interne, quant à lui, est resté un peu comme « taboutisé » et par les modèles de la guerre juste et par le positivisme juridique. Et pourtant, en mettant en relief le contexte historique (condition humaine et sociale) des acteurs sociaux et leurs aspirations légitimes à transformer la réalité qui les opprime afin de créer un monde socialement plus juste, on se rend bien compte que le droit à l'autodétermination peut bien s'exercer par-delà la décolonisation et la lutte anti-occupation étrangère. Donc, l'aspect interne de l'autodétermination, qui fera l'objet de notre analyse dans cette section, concerne les peuples ou les communautés identificatoires (à l'intérieur d'un État souverain). Ces derniers ne sont ni colonisés, ni occupés par une puissance étrangère, mais suite à un traitement méprisant, discriminatoire et oppresseur, suite à l'irresponsabilité politique des dirigeants, suite à la déroute institutionnelle, etc. peuvent « conditionnellement » revendiquer le droit de libre disposition. Ce qui importe dans cette partie, et suivant notre démarche « reconstructive », c'est de libérer la problématique de l'autodétermination du carcan formaliste dans lequel l'enferment le droit positif et les théories de la guerre juste (les deux posent le problème à partir de la nature du peuple ou de la communauté qui veut s'autodéterminer), pour judicieusement reposer la question de libre disposition à partir de la condition, de la volonté collective et des aspirations formulées par les acteurs sociaux dans un contexte social objectif donné. La crainte de certains ne ferait que persister, car ils trouveraient, à travers notre démarche, une sorte d'ouverture de la boîte de Pandore.

décolonisation a fait oublier un aspect très capital de ce droit, celui concernant la légitimité des gouvernements, de leurs responsabilités vis-à-vis de toutes les communautés composant l'État indépendant. C'est cette responsabilité radicale de l'État qui constitue un aspect primordial couvrant à la fois les principes de justice, d'égalité et de liberté dont le droit à la libre disposition se veut foncièrement l'outil. Toutefois, ce qu'il convient de remarquer est le fait que, l'aspect externe -qui défend le *statu quo*, l'ordre établi- a plus été soutenu par les États socialistes et ceux du Tiers-Monde (encore nouveaux, faibles et pauvres). Ils pensaient ainsi trouver une parade afin de protéger leurs souverainetés contre toute intervention extérieure. Une attitude qui mettait déjà le principe en contradiction avec lui-même, car l'autre visage emblématique de l'autodétermination est la révolution interne, c'est-à-dire au sein d'un État souverain. Voir les études de J.-F. GUILHAUDIS, *Le droit des peuples à disposer d'eux-mêmes*, Nancy, Presses Universitaires de Grenoble, 1976 ; H. HANNUM, *Autonomy, sovereignty, and self-determination : the accommodation of conflicting rights*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1996 ; Th. CHRISTAKIS, *Le droit à l'autodétermination en dehors des situations de décolonisation*, Paris, La Documentation Française, 1999.

¹⁸³ Pour la lutte anticolonialiste, c'est l'exemple des années soixante avec tous ces pays qui luttèrent pour leurs indépendances en Afrique notamment. Et pour la lutte contre l'occupation étrangère, on peut bien invoquer quelques cas : l'Afghanistan contre l'occupation soviétique en 1979 ; La démocratie populaire hongroise contre la Russie en 1956. Cf. F. FEJTŐ, *La tragédie hongroise. Ou une révolution socialiste anti-soviétique*, Paris, Pierre Horay, 1956. Ou encore la Palestine aujourd'hui contre l'Israël.

¹⁸⁴ Pour la lutte anticolonialiste, c'est l'exemple des années soixante avec tous ces pays qui luttèrent pour leurs indépendances en Afrique notamment. Et pour la lutte contre l'occupation étrangère, on peut bien invoquer quelques cas : l'Afghanistan contre l'occupation soviétique en 1979 ; La démocratie populaire hongroise contre la Russie en 1956. Cf. F. FEJTŐ, *La tragédie hongroise. Ou une révolution socialiste anti-soviétique*, Paris, Pierre Horay, 1956. Ou encore la Palestine aujourd'hui contre l'Israël.

Une telle crainte ne saurait être fondée, puisque le droit à l'autodétermination -qui est un droit efficient de la volonté collective des acteurs sociaux ayant pris conscience de leur condition et cherchant à s'en libérer- requiert certaines exigences internes qui le limitent et le conditionnent drastiquement. La question qu'il sied de se poser pertinemment est celle de savoir si on peut soumettre un peuple ou une communauté identificatoire à vivre sous une souveraineté en laquelle il/elle ne se reconnaît plus, une souveraineté qui le/la dénie et l'écrase, qui ne le/la sécurise ni le/la sert ?

En bravant, en quelque sorte, le conformisme intellectuel (et moral) qui caractérise le modèle walszerien de la guerre juste, nous prenons délibérément l'option de « désinstitutionnaliser » la question de l'autodétermination¹⁸⁵, afin de l'arpenter à partir de la détresse, de la douleur et du désespoir partagés entre les sujets qui, ayant pris conscience du cynisme et de la violence qui conditionnent leur existence, luttent pour prendre en main leur propre destin. L'essai de reconstruction de la guerre juste consistera ici à placer les acteurs sociaux et leur contexte historique au cœur du questionnement, tout en « périphérisant » les institutions. Car le rôle des institutions est de servir le bien commun, l'intérêt général. Et si les institutions ne jouent plus ce rôle, elles perdent ainsi leur quintessence et deviennent elles-mêmes oppressives. Si les acteurs sociaux continuent à faire confiance à l'État et à son gouvernement, c'est parce que ces derniers remplissent, à leur tour, leur première et inconditionnelle fonction, celle de sécuriser leurs citoyens et leurs biens ; de maintenir l'égalité, la liberté et la justice. L'autodétermination, dans un contexte interne, devient possible dans la mesure où l'État et son gouvernement n'arrivent pas à remplir convenablement cette fonction inconditionnelle. Et surtout, quand l'appareil bureaucratique devient répressif à l'égard, soit de l'ensemble de la population (le cas du Chili d'Augusto Pinochet, du Cambodge de Pol Pot, ...), soit contre une/des communauté(s) précise(s) (le cas du Soudan du Sud, du Biafra, de la Rhodésie du Sud, etc.)¹⁸⁶. L'hypothèse que nous formulons, à ce stade, consiste à dire que les aspirations à l'autodétermination postcoloniale naissent à partir de la situation de violence concrète et

¹⁸⁵ L'autodétermination ne sera plus appréhendée à l'aune des institutions seulement (Etats souverains, administration coloniale, mandat de l'ONU, tutelle, protectorat, etc.), mais elle sera surtout comprise au miroir de la souffrance de ceux qui luttent pour leur autonomie. Ainsi, l'autodétermination devient évidente, quand on remarque qu'il n'existe plus cette dialectique entre le contexte objectif et les requêtes des acteurs sociaux. Car, ce sont le respect et le soutien des acteurs sociaux qui rendent les institutions et les règles sociales vivantes et fiables ; si les acteurs sociaux ne les acceptent plus, celles-ci se vident de leur sens et de leur validité.

¹⁸⁶ Pour le cas du Biafra au Nigéria et celui de la Rhodésie du Sud (Zimbabwe) on peut se référer à l'étude de J. J.A. SALMON, *La reconnaissance d'État. Quatre cas : Mandchoukouo, Katanga, Biafra, Rhodésie du Sud*, Paris, Armand Colin, 1971.

existentielle dans laquelle vit une population entière ou une communauté identificatoire ciblée par le pouvoir central. Cette situation peut représenter plusieurs aspects qu'il convient d'analyser en se référant à certains cas historiques.

La véritable autodétermination interne se veut une auto-prise en charge des personnes regroupées au sein des collectifs d'intérêts communs. Une telle auto-prise en charge peut être comprise dans deux cas de figures qui peuvent soit culminer, soit se recouper ; il s'agit de : 1) **l'irresponsabilité de l'État** qui engendre le sentiment d'abandon, et 2) **la redistribution discriminatoire des richesses nationales et des services publics** qui s'accompagne souvent de la violence institutionnelle. L'existence de l'un de ces cas de figure peut conduire les sujets sociaux à réfléchir sur la réalité de leur condition existentielle, d'en prendre conscience et de décider de la transformer. En se rendant eux-mêmes compte de leur réelle situation existentielle, les acteurs sociaux comprennent mieux qu'il n'y a pas que les « esclaves » et les « occupés » qui peuvent s'autodéterminer ; mais que toute situation d'injustice et d'oppression persistantes -qui remet en cause ou méprise le droit à l'existence des autres- peut appeler à une lutte. Cette lutte ne se réduira pas à une conquête de la liberté de manger, de boire et de danser seulement, mais plutôt à une liberté de transformer leur monde, de recréer et reconstruire les conditions existentielles sur des bases plus justes que ce qu'ils ont connu. En se référant à l'argumentaire d'Axel Honneth, ce qui justifierait fondamentalement la raison de résistance (dans le cadre de l'autodétermination interne) est bien sûr l'attention portée aux sentiments collectifs d'injustice, c'est-à-dire aux expériences négatives « que vivent certains groupes du fait de leur exclusion sociale ou juridique »¹⁸⁷.

En effet, l'autodétermination interne peut être globale (nationale) ou partielle (communautaire). Les révolutions tunisienne et égyptienne sont archétypales d'une autodétermination globale due à la redistribution discriminatoire et à la déroute institutionnelle. Le geste du désespoir, l'immolation par le feu le 17 décembre 2010, commis par Mohamed Bouazizi, le jeune tunisien de Sidi Bouzid, a permis de faire réfléchir tout le peuple tunisien et de percevoir, par lui-même, la réalité opprimante qui faisait de lui (le peuple) des simples masses opprimées par le pouvoir politique et les institutions étatiques. Même si cette immolation rentre dans la première catégorie de réactions au mépris social, selon la distinction d'Emmanuel Renault, c'est-à-dire une réaction « aut destructrice dans laquelle la violence n'est pas tournée vers la situation

¹⁸⁷ A. HONNETH, *La lutte pour la reconnaissance*, Op.cit., p. 197.

violente elle-même, mais contre le moi qui devient objet de haine du fait de sa non-conformité avec l'idéal du moi »¹⁸⁸. Du moins, cette autodestruction héroïque a eu le mérite d'éveiller la conscience et de créer un cadre d'interprétation collectif des sentiments d'injustice partagés par la majorité des tunisiens. C'est la même conscience critique de la réalité opprimante qui a conduit le peuple égyptien à transformer la place Tahrir en un lieu d'expression de la démocratie sociale, où les masses populaires égyptiennes sont devenues un seul foyer de contradiction pour les dérives autoritaires du pouvoir politique et la violence institutionnelle. En dépit de tentative de récupération et de confiscation de la victoire du peuple, par les Frères Musulmans et leurs alliés Salafistes, la Place Tahrir devient et restera l'espace symbolique de la lutte pour la liberté et la justice sociale, donc le lieu de l'émergence de la démocratie sociale égyptienne. Les mesures impopulaires de vouloir instaurer un État islamiste en Égypte est un coup de force qui ne saura pas bâillonner l'historique éveil de conscience d'un peuple qui a lucidement parcouru le rocailleux chemin de la liberté. Néanmoins, l'autodétermination partielle trouve son illustration à travers plusieurs cas tels que ceux du Pakistan Oriental (Bangladesh), du Vietnam, de la Corée du Sud, du Chypre, de la Tchécoslovaquie, du Kosovo, de l'Érythrée, du Soudan du Sud, etc. Ici l'accent de l'action révolutionnaire est mis soit sur le sentiment d'abandon, soit sur la non-convergence d'idéaux communs entre le pouvoir central et les communautés identificatoires. Le sentiment d'abandon est vécu comme une forme d'exclusion sociale. La non-convergence d'idéaux est, quant à elle, perçue comme une impossibilité d'un vivre-ensemble pacifique entre les différentes communautés qui composent l'État. Cette impossibilité est la résultante de l'attitude tyrannique, dominatrice des uns sur les autres. D'autant plus que l'attitude tyrannique, tel que le démontrait déjà Michael Walzer¹⁸⁹, est souvent la source d'injustices sociales et de discriminations de tout genre. Elle conduit, dans bien des cas, à la constitution des leaderships locaux susceptibles d'incarner les aspirations des populations mises à l'écart.

¹⁸⁸ Renault distingue trois types de réactions dont l'individu est capable : la première réaction est celle qui se fait contre l'individu lui-même, c'est l'autodestruction ; la seconde est une forme de violence tournée contre la situation violente elle-même, c'est la « tendance antisociale » selon l'expression de Winnicott ; et la troisième forme de déni de reconnaissance est une revendication consciemment tournée vers la situation violente, c'est ici que se constituent même les mouvements sociaux contre les différentes formes de violence illégale. E. RENAULT, *L'expérience de l'injustice. Reconnaissance et clinique de l'injustice*, Paris, La Découverte, 2004, p. 390.

¹⁸⁹ En réinterprétant l'idée pascalienne de la pluralité des ordres, le philosophe américain démontre bien comme certaines femmes et certains hommes monopolisent et utilisent le pouvoir de l'Etat pour dominer les autres. Cf. M. WALZER, *Sphères de justice. Une défense du pluralisme et de l'égalité*, Paris, Seuil, 1997, pp. 38-44.

Le premier cas, celui de l'irresponsabilité de l'État, crée dans le chef des sujets sociaux un sentiment d'être abandonnés par le même État (et sa bureaucratie) qui est censé les sécuriser. Nous ne cesserons de le répéter, tout État (y compris son équipe gouvernementale) doit efficacement assumer sa fonction protectrice vis-à-vis de ses citoyens. Tout pouvoir, et au plus haut degré le pouvoir politique, implique inévitablement des responsabilités. Et le sens, de tout exercice du pouvoir, est moralement lié à la capacité de s'acquitter de ses exigences. La responsabilité consubstantielle au pouvoir politique (exercé par le gouvernement) doit s'étendre de l'existence physique des citoyens, pour paraphraser Hans Jonas, aux intérêts les plus élevés, de la sécurité à la plénitude d'être, de la conduite conforme jusqu'au bonheur.¹⁹⁰ Dans tous les cas, c'est en accomplissant valablement ses devoirs que l'État est susceptible de maintenir la stabilité interne, nécessaire pour sa légitimité et la construction de sa puissance. Donc, la notion de la responsabilité politique de l'État sous-entend, ou plutôt, conditionne celle de la légitimité. Et pourtant, la légitimité repose sur un constat essentiellement factuel. Une équipe gouvernementale ne peut pas prétendre à une quelconque légitimité si, sur le terrain, les acteurs sociaux n'ont plus l'impression d'être sécurisés (sécurité sociale, matérielle, physique, culturelle, institutionnelle, etc.) ; et pour ce faire, ils commencent à construire des dynamismes auto-protecteurs en deçà de l'État. C'est à partir de l'irresponsabilité de l'État que naît le sentiment d'abandon. Ce dernier va conduire les acteurs sociaux à réfléchir sur les possibilités d'une alternative. Il faut dire que la constitution d'un mouvement collectif de réflexion et d'action est indispensable, parce que les acteurs sociaux doivent apprendre eux-mêmes à s'insérer lucidement dans la réalité, dans le contexte historique objectif qui les a conduits à la critique de leur situation et à la volonté de la changer. Comme Paulo Freire dans sa *Pédagogie des opprimés*, Axel Honneth insiste aussi, dans son schéma fondamental de la lutte sociale, sur la formation d'un horizon d'interprétation subculturel au sein duquel les expériences de mépris partagées fournissent les motifs moraux d'une lutte collective pour la reconnaissance¹⁹¹.

L'actualité récente et courante en République Démocratique du Congo, au Mali et ailleurs est susceptible de préempter l'essentiel de la discussion sur l'irresponsabilité de l'État. Des cas qui, non seulement valident la thèse de la nécessité de la démocratie locale, mais nous contraignent de maintenir l'analyse dans son sillage afin d'institutionnaliser les langages revendicatifs et ainsi épouser la cause des acteurs sociaux. D'autant plus que la théorie de la guerre juste, comme d'ailleurs toute philosophie de l'homme, n'est pas

¹⁹⁰ Hans Jonas précise que « ... l'homme d'État (qui peut aussi signifier : équipe gouvernementale) au sens plénier du terme porte pendant la durée de son mandat ou de son pouvoir la responsabilité pour la totalité de la vie de la collectivité, ce qu'on appelle le bien public. » Cf. H. JONAS, *Le principe responsabilité, une éthique pour la civilisation technologique*, trad. De Jean Greisch, Paris, Cerf, 1995, p. 146.

¹⁹¹ Dans sa *Pédagogie des opprimés*, Paulo Freire insiste sur la nécessité de combiner la réflexion et l'action, une combinaison indispensable pour un véritable savoir révolutionnaire. Selon lui, « nous devons être persuadés que la conviction des opprimés qui doivent lutter pour leur libération ne peut pas être une donation que leur feraient les leaders révolutionnaires, mais doit être le résultat de leur prise de conscience... que leur conviction de la nécessité de la lutte, qui constitue une dimension indispensable du savoir révolutionnaire, ne leur a été inculquée par personne. Ils l'ont acquise par un mouvement global de réflexion et d'action. » Voir P. FREIRE, *La pédagogie des opprimés suivi de Conscientisation et Révolution*, Paris, Librairie François Maspero, 1974, p.46. A. HONNETH, *La lutte pour la reconnaissance*, *Op.cit.*, p. 195.

une entreprise, pour paraphraser Mikel Dufrenne¹⁹², qui moralise à peu de frais, ni n'apporte une caution à l'ordre établi. La guerre juste engage et concerne d'abord l'homme concret, contextuellement éprouvé. C'est pour cette raison qu'elle refuse, en tant que théorie critique, de se retrancher dans le confort d'une simple analyse « spéculative et oraculaire », pour aller déchiffrer un monde, c'est-à-dire aller à la rencontre des hommes concrets, s'adresser à eux et les provoquer à être réellement hommes et non des simples objets d'un projet tyrannique ou d'une quelconque idéologie dominante. C'est une telle démarche, à notre avis, que nous recommandons le modèle de la reconnaissance d'Axel Honneth que nous avons appelé à l'appui. Certains cas, tel que celui de la République Démocratique Congo que nous venons d'évoquer, peuvent être analysés et compris à l'aune du paradigme d'autodétermination. La situation congolaise, surréaliste en plein 21^e siècle, nous place sur deux registres d'analyse. Le premier registre porte sur la théorie du complot¹⁹³ et le deuxième registre relève de la notion de l'autodétermination interne. Mais au final, les deux registres se soldent par l'idée de l'irresponsabilité de l'État face la souffrance de la population entière ou d'une partie de la population d'une part, et d'autre part, à l'indifférence du reste du monde devant le déni, le mépris dont sont victimes les femmes, les hommes et les mineurs que l'on massacre, viole et torture quotidiennement¹⁹⁴.

¹⁹² Dans sa vibrante plaidoirie en faveur de l'homme, Mikel Dufrenne centralise l'homme dans toute entreprise philosophique. Pour lui, la philosophie ne peut pas exiger que « l'homme soit mis entre parenthèses, ou placé au service de quelque instance transcendante, et par exemple la philosophie elle-même. Au contraire, la philosophie ne garde son sens que si elle est un discours d'un homme qui s'adresse à des hommes et leur parle du monde et de l'homme. » Lire M. DUFRENNE, *Pour l'homme*, Paris, Seuil, 1968, pp. 122-123. C'est sur cette idée implacable du rôle de la philosophie que réside notre thèse. La théorie de la guerre juste, plus que toute autre théorie de philosophie politique et de philosophie du droit, doit prioriser la condition humaine prise dans un contexte objectif précis. C'est-à-dire la condition de l'homme concret, pas l'homme imaginaire appréhendé par le « voile d'ignorance ».

¹⁹³ Ici l'allusion est faite à certains hauts responsables de l'Union Européenne qui soutiennent personnellement le régime de Paul Kagame, il s'agit par exemple du député européen Louis Michel, du représentant spécial de l'Union Européenne pour la sous-région des Grands Lacs Aldo Ajello, etc. Ces personnalités et d'autant d'autres s'activent et lancent des actions de lobbying dans tous les services stratégiques de l'Union Européenne afin de défendre l'image du Rwanda et soutenir le régime tutsi de Kigali. Il y a aussi certains « intellectuels » européens (surtout belges) qui n'hésitent pas à se compromettre dans la stratégie des lobbies pro-tutsis ; le cas le plus flagrant est celui des démographes belges André Lambert et Louis Lohle qui, dans leur rapport sur la guerre de l'est de la République Démocratique du Congo, font preuve d'un grave déni des véritables causes de cette guerre et de l'ampleur des massacres, de viols commis contre la population congolaise. Cf. C. ONANA, *EUROPE, CRIMES ET CENSURE AU CONGO*, Paris, Dubois, 2012, pp. 85-103.

¹⁹⁴ Rapport du Bureau conjoint des Nations Unies aux droits de l'homme sur les violations des droits de l'homme commises par les groupes armés lors d'attaques de villages dans les groupements UFAMANDU I et II, NYAMABOKO I et II et KIBABI, territoire de MASISI, Province du Nord Kivu, entre avril et septembre 2012. Ou encore Addendum to the group of experts on the DRC's interim report (S/2012/348) concerning: Rwanda government violations of the arms embargo and sanctions regime. Pour d'autres statistiques, on peut bien se référer à la Fondation PANZI du Dr Denis Mukwege, ce gynécologue et

En faisant allusion au drame congolais, nous voulons montrer que, sous l'angle de la reconnaissance, toute lutte pour l'autodétermination interne doit être envisagée et assurée par les acteurs sociaux. Ces derniers doivent d'abord se rendre clairement compte de la situation injuste qu'ils subissent et y trouver un motif de résistance politique et/ou militaire¹⁹⁵. Cela n'est pas le cas avec l'autodétermination externe qui, généralement, ne bénéficie pas de l'adhésion des acteurs locaux. L'absence du langage revendicatif fait que l'autodétermination externe ne mise que sur la terreur et le dépeuplement (la déportation des populations locales).

Une stratégie qui répond à la logique de toute guerre de conquête, c'est-à-dire les territoires conquis doivent être occupés par les conquérants¹⁹⁶.

En tant qu'une lutte collective pour la reconnaissance, l'autodétermination interne suivrait, pour reprendre l'expression de Honneth, le schéma fondamental de la lutte sociale qui structure la démocratie locale. Lequel schéma propose l'émergence des collectifs d'intérêts communs. En d'autres termes, si les victimes du déni de reconnaissance aiguissent leur sentiment d'être des simples laissés-pour-compte et affichent leur volonté de lutter contre les injustices sociales qui les réifient ; elles devront se construire elles-mêmes des leaderships locaux en suivant les étapes de la stratégie dialogique. La première étape est qu'elles devront d'abord prendre véritablement conscience de la vraie réalité qui est la leur et de la menace qu'elle constitue ; la menace de la purge et de l'extinction. Cette réalité peut être, d'une part, celle de sévices corporels,

militant de droits de l'homme qui n'a cessé de s'occuper de femmes violées et de dénoncer cette nouvelle arme de destruction massive utilisée à l'Est de la RD Congo contre les femmes : la destruction volontaire et planifiée des organes génitaux des femmes. Lire aussi les travaux de Charles Onana dont le dernier en date : *EUROPE, CRIMES ET CENSURE AU CONGO. Les documents qui accusent, Op.Cit.*

¹⁹⁵ Honneth parle précisément de résistance politique, mais nous ajoutons aussi militaire puisque la résistance politique ouvre la possibilité à l'option militaire, c'est effectivement le cas de la République Démocratique du Congo.

¹⁹⁶ La stratégie des agresseurs de la République Démocratique du Congo voudraient créer un État fédéral autonome qui serait exclusivement occupé par la communauté tutsi. Un État qui, à tout état de cause, sera sous la domination du Rwanda et va lui permettre d'atteindre d'un seul coup toutes ses visées régionales : grandir son espace vital, réaliser son ambition de puissance, contrôler les riches sols et sous-sols de l'Est de la RD Congo. Cette analyse est relayée par la majorité d'experts qui connaissent la situation congolaise. C'est ce qui rapporte par exemple Steve HEGE, ancien coordonnateur du Groupe des Experts des Nations-Unies sur la RD Congo devant la Commission des Affaires Étrangères de la Chambre basse du Congrès américain : « L'implication du Rwanda et la création de la rébellion du M23 (le Mouvement du 23 Mars) deviennent plus compréhensibles lorsqu'elles sont comprises comme un facteur important pour provoquer la création d'un État fédéral autonome dans l'Est de la RD Congo. Il y a eu des spéculations quant à savoir si l'implication du Rwanda a été dictée par ses préoccupations sécuritaires ou par ses intérêts économiques ou ses liens ethniques... Mais un État fédéral dans l'Est du Congo engloberait toutes ces questions. IL EXISTE UNE SEULE REVENDICATION DES REBELLES (DU RWANDA) QUI PUISSE JUSTIFIER CE CONFLIT: LE FEDERALISME. Toutes les négociations doivent éviter d'autres faux problèmes pour se concentrer sur la lutte contre ce grand défi (le fédéralisme) ».

de la distribution discriminatoire des biens ou simplement de l'exclusion et/ou du refus d'accéder à certaines valeurs décisives (politiques, matérielles, culturelles,...) etc. ; et d'autre part, celle soit d'un désintéressement criant, soit d'un manque de volonté des responsables politiques et de la violence institutionnelle. C'est donc, la réalité « des morts vivants ». La circonscription de cette réalité qui est la leur et sa prise de conscience doivent inévitablement les pousser à l'action ; si la situation perdure et qu'aucune solution d'en sortir n'est envisagée. Pour agir, c'est-à-dire pour transformer cette situation qu'elles viennent de déchiffrer, les victimes des exclusions sociales devront arriver à construire, comme le préconise Axel Honneth, une passerelle sémantique entre les offenses individuellement subies et les objectifs impersonnels. En définissant pertinemment le cadre d'interprétation collectif des injustices qui leur sont collectivement faites, les acteurs locaux devront passer à la deuxième étape dans leur marche vers l'autodétermination. Celle-ci consistera à s'unir autour d'un seul mouvement de résistance afin d'opérer ensemble, c'est-à-dire de co-opérer. Surtout que, la force de l'autodétermination réside dans la disposition à co-opérer, à co-ordonner l'action révolutionnaire. C'est pour cette raison que Paulo Freire soulignait que : « personne ne libère autrui, personne ne se libère seul, les hommes se libèrent ensemble »¹⁹⁷. La nécessité de l'organisation, de l'union et de la coopération met en évidence l'altérité dont ils ont besoin pour l'intercompréhension de la souffrance qui est la leur et le choix des moyens adéquats pour y mettre fin.

La souffrance qui leur est indistinctement commune fait qu'ils puissent s'identifier les uns aux autres et ainsi, se reconnaître d'abord mutuellement. L'avantage de la théorie de la reconnaissance, dans le cadre de l'autodétermination interne (locale), est d'aider les sujets sociaux à comprendre que les déceptions personnelles ne sont pas un sentiment d'injustice qui affecte uniquement le moi individuel, mais plutôt un dénominateur social commun qui écrase aussi d'autres membres de la société. L'autre, dans ce front commun pour la liberté, devient non pas un simple « cela », comme dirait Martin Buber¹⁹⁸, un objet que l'on peut manipuler afin de se sauver tout seul, mais au contraire un toi qui, tout

¹⁹⁷ P. FREIRE, *La pédagogie des opprimés, suivi de Conscientisation et Révolution, Op.cit.*, p. 44.

¹⁹⁸ Cf. M. BUBER, *Je et Tu*, Nouvelle présentation de Robert Misrahi, édition revue et augmentée, Paris Aubier, 2012. Le philosophe de la réciprocité, tel que le nomme Gaston Bachelard, Martin Buber résume sa philosophie de la relation à partir de deux couples de termes qui désignent et expriment deux attitudes de la conscience, il s'agit du : Je-Cela et du Je-Tu. Ces mots-principes jouent le rôle des principes directeurs d'une attitude intentionnelle (orientée et volontaire), attitude de la conscience qui, en même temps, exerce une action dans le monde. Je-Cela traduit le rapport de choséité avec le monde. Ce rapport chosifiant fait état de toutes les critiques contemporaines de la « réification » et la « marchandisation » de l'homme ou du scientisme réducteur.

en me complétant dans l'action à mener, me constitue aussi. Donc, le toi devient un autre moi que je ne peux ni objectiver, ni réifier, ni dominer, ni méconnaître, mais avec qui je dois interagir afin de transformer notre situation et recréer notre monde selon notre entendement et nos attentes légitimes. Si nous insistons, dans la stratégie dialogique, sur la co-opération, c'est parce que tous les acteurs sociaux doivent se sentir tous co-auteurs de l'action libératrice. Le leadership local qui émergera de cette coopération des acteurs sociaux jouera seulement le rôle de canalisateur. Quelle que soit l'importance du rôle que les oppositions politiques ont joué dans les révolutions tunisienne et égyptienne, les citoyens égyptiens et tunisiens ont au départ fait montre, eux-mêmes, d'une prise de conscience des défis de la « réalité-problème » et de la nécessité de la transformer. En « déchiffrant leur monde » et en interagissant dans la reconnaissance mutuelle, les sujets sociaux deviennent ainsi les sujets de leur propre libération. En prenant eux-mêmes l'initiative de transformer leur situation existentielle, les sujets sociaux cessent d'être des simples « morts vivantes », c'est-à-dire ces vies que l'on empêche de s'accomplir ; ces femmes, ces hommes et ces enfants chosifiés et mis à l'écart. La réalité morale, de leur combat pour l'autodétermination, résidera dans le fait qu'ils vont créer leurs propres vies¹⁹⁹ pour devenir ce qu'ils veulent être. Car, acquise par une lutte pour la reconnaissance (pacifique ou légitimement violente), l'autodétermination demeure un combat des acteurs sociaux qui veulent être autrement que ce qu'ils sont advenus. C'est à travers un tel combat pour la reconnaissance que s'expriment les véritables créneaux de la guerre juste. La guerre juste en tant qu'une guerre contre l'injustice sociale, globalement contre le déni de reconnaissance.

Si l'irresponsabilité de l'État provoque le sentiment d'abandon, celui-ci peut encore s'aggraver s'il s'ajoute encore la violence institutionnelle causée par la redistribution discriminatoire des ressources et des services publics. Le cas de la redistribution discriminatoire des richesses nationales et des services publics est à la source de plusieurs injustices sociales. Ces dernières, doublées du sentiment d'abandon, peuvent donner lieu à un éventail de représentations multiples auxquelles les acteurs sociaux peuvent s'identifier. Ces représentations pourront prendre les différents labels : politique, économique, idéologique, historique, religieux, géographique, etc. et ainsi,

¹⁹⁹ Paulo Freire considère que la révolution est « biophile », c'est-à-dire « elle est créatrice de la vie, même si, pour créer, elle est obligée de détruire des vies qui font obstacle à la vie. » Voir P. FREIRE, *op.cit.*, pp. 165-166.

constituer des collectifs d'intérêts communs²⁰⁰. Le double objectif de ces collectifs est (dans le contexte d'un État irresponsable), d'une part, assurer tant soit peu les fonctions abandonnées par l'État et son gouvernement, et d'autre part, lutter contre l'exclusion qui se traduit par le refus d'accès ou l'injuste accès à certains opérateurs de reconnaissance (biens). Pour autant que, tout refus d'accès à une catégorie des biens ou plutôt une absence, pour reprendre les termes de Mark Hunyadi, est toujours considéré comme un déni de reconnaissance de la personne ou du groupe/collectif qui aspire à ces biens. En créant les injustices, le déni de reconnaissance, dans le cadre de la redistribution, peut aussi gravement porter atteinte au bon fonctionnement des institutions (étatiques) au sein desquelles il se produit.²⁰¹ Ainsi, en perdant leur neutralité, les institutions, comme d'ailleurs l'État et sa bureaucratie oppressive, n'ont plus de sens ni de valeur aux yeux des acteurs sociaux, car ils se sont détournés de leur vocation première, celle de servir le bien commun et l'intérêt général. Ils sont plutôt, tel fut le cas du Soudan avant la scission et celui de la République Démocratique du Congo aujourd'hui, au service des intérêts particuliers de l'oligarchie politico-financière qui en tire les ficelles derrière le rideau de fumée de la démocratie. Et le modèle de la reconnaissance, par rapport à celui de la guerre juste de Walzer, devient plus intéressant dans la mesure où elle cesse d'être uniquement utile à la seule étiologie de la souffrance, tel que le fait remarquer Renault, mais il permet également d'identifier les problèmes politiques susceptibles de provoquer la modification des institutions. Surtout si celles-ci produisent structurellement une image dégradée et dévalorisée des individus qui veulent s'y socialiser²⁰².

Dans un contexte où l'État devient lui-même générateur d'injustices, d'inégalités et donc de violences sociales ; où il est confisqué par une élite dominatrice et condamné

²⁰⁰ Le Collectif d'intérêts communs est l'archétype de la communauté identificatoire. Celle-ci exprime le mieux le concept du « bien commun », du fait qu'elle subsume les identités particularistes (du genre ethnique, religieuse, etc.) pour promouvoir une identité fédératrice. Cette dernière permet aux acteurs sociaux de mettre en *epokhê* certaines de leurs différences et de définir, par la stratégie dialogique, les objectifs communs de leur lutte. Il n'est pas étonnant ni impossible que les musulmans et les chrétiens mènent ensemble un combat pour la liberté. La récente révolution arabe en Égypte en témoigne. Musulmans et Coptes se sont côtoyés sur la place Tahrir pour l'effondrement d'un État prédateur et oppresseur. Tous se sont identifiés à certaines valeurs décisives : la liberté, l'égalité, la justice sociale, etc. Ce type de collectif d'intérêts communs est une reconstitution communautaire basée sur les aspirations pertinentes. Il sied de retenir ici le sens que Mark Hunyadi donne au mot aspiration. C'est-à-dire les aspirations sont tournées vers l'avenir et sont porteuses d'identité optative. « ... en manifestant ce que la personne souhaite avoir, l'aspiration manifeste simultanément ce que la personne souhaite être, sur le fond de ce qu'elle est déjà. » M. HUNYADI, "La justice distributive au miroir de la reconnaissance", in M. GIUGNI et M. HUNYADI (dir.), *Sphères d'exclusion*, Paris, Harmattan, 2003, p. 51.

²⁰¹ *Ib.*, pp. 10-11.

²⁰² Lire Renault sur la désinstitutionnalisation de la souffrance. E. RENAULT, *L'expérience de l'injustice. Reconnaissance et clinique de l'injustice*, Paris, La Découverte, 2004, pp. 391-397.

(l'État) à servir « mercantilement » les intérêts particuliers, etc. ; l'identité nationale cède le pas aux identités communautaires²⁰³ recomposées sur la base de ce qu'Axel Honneth appelle l' « horizon d'interprétations subculturel » qui donne lieu aux collectifs d'intérêts communs. Ces collectifs, rationnellement constitués, vont permettre aux acteurs sociaux de mener une lutte interne afin de s'autodéterminer par rapport à un État qui ne sait plus justement incarner les aspirations et les destins individuels et collectifs de l'ensemble de la macro-communauté nationale. La justice de leur cause d'autodétermination résonne ainsi au cœur de toutes ces formes d'injustices sociales et de violences (physique, psychologique, morale, institutionnelle, etc.) qu'elles provoquent. Cela étant, la guerre juste, dans le contexte de l'autodétermination locale, va résulter soit du refus, soit de l'impuissance de l'État à trouver les mécanismes de régulation de ces injustices fondamentales.

Le cas du Soudan du sud illustre bien la nature du type des collectifs d'intérêts communs dont nous parlons ici. Animistes et chrétiens, subissant les mêmes dénis de reconnaissance et les mêmes injustices du pouvoir autoritaire du Khartoum, se sont réunis et se sont constitués en collectif d'intérêts communs afin de co-opérer. Ils ont compris que la lutte contre l'exclusion, la redistribution discriminatoire de la manne pétrolière et la répression institutionnelle, bref la lutte contre le déni de reconnaissance dont ils étaient indistinctement victimes, prenait le dessus sur leurs croyances respectives. Ils ont compris qu'il était plus avantageux de reconstituer une identité commune autour de valeurs décisives (liberté, dignité, justice, démocratie sociale, ...) afin de combattre le système qui les réifiait tous.

Le modèle de la reconnaissance a ceci de spécifique, dans la lutte pour l'autodétermination interne, le fait qu'il accorde à la sphère politique une place de choix. Puisque « les problèmes politiques concernent l'intégrité de notre existence en tant

²⁰³ Il convient de remarquer que la communauté identificatoire, assortie d'une recomposition sur la base d'un collectif d'intérêts communs ou d'un horizon d'interprétations collectif, ne se confond pas avec les micro-identités ethniques qui sont d'ailleurs subsumées par l'identité nationale. D'autant plus que, en principe, les deux (identité nationale et identité ethnique) ne s'opposent, mais se sous-entendent. L'une n'exclut pas l'autre, pour prendre l'exemple de l'Afrique que donne Achille Mbembe : « Contre les impasses auxquelles ont débouché les mythes forgés par l'État postcolonial sur la « nation », il s'agit d'observer froidement que l'identité ethnique ne disparaîtra pas. Elle ne sera pas dépassée par une autre identité, prétendument totalisante (identité dite nationale) tout simplement parce que l'une n'exclut pas l'autre. » Voir A. MBEMBE, *Afriques indociles. Christianisme, pouvoir et Etat en société postcoloniale*, Paris, Karthala, 1988, p.161. Concernant l'Afrique, si les deux idéologies ne s'excluent, c'est parce que les citoyens peuvent faire appel à l'une ou à l'autre selon la circonstance.

qu'être social »²⁰⁴. De ce point de vue, les groupes sociaux les plus dominés devraient particulièrement se sentir concernés par la dimension politique de la lutte pour la reconnaissance. Parce que l'engagement politique est l'expression d'une aspiration à la participation active aux décisions qui les concernent. C'est pour cette raison qu'Axel Honneth recommande, en dernière analyse, l'engagement personnel dans la lutte politique. D'autant plus que, cet engagement ne sort pas seulement l'individu de l'anonymat et de la situation paralysante et humiliante, mais il lui permet aussi d'anticiper une « communauté de communication qui accordera une considération sociale aux capacités dont il fait actuellement preuve »²⁰⁵. Puisqu'une relation réussie à soi nécessite une reconnaissance intersubjective de ses capacités et de ses prestations. Et l'un des rôles primordiaux des groupes politiques est de garantir une solidarité interne qui suscite une expérience de reconnaissance.

En clair, par-delà l'importance de l'agression dans l'élucidation globale de la conception walzérienne de la guerre juste (agression comme seul crime qui puisse justifier la guerre entre les États souverains), l'autodétermination interne devient une évolution considérable de la tradition philosophique de la guerre juste. L'apport de l'autodétermination, appuyée sur le modèle de la reconnaissance, réside dans l'idée que le paradigme de la souveraineté n'est pas tout simplement l'incarnation de la réalité de l'autorité et du pouvoir, comme nous le réitérons, mais que la souveraineté est aussi un principe normatif. Et c'est en tant qu'un principe normatif que la souveraineté étatique doit répondre à la fois : à l'obligation de protéger son peuple contre tout danger extérieur et à l'exigence de le sécuriser (les biens y compris) en évitant toute violation de ses droits. Mais quand un État est incapable de sécuriser son peuple contre l'extérieur, ou quand lui-même devient oppresseur et terrorise son propre peuple ; il remet *ipso facto* en cause les fondamentaux de la légitimité de sa souveraineté. En perdant ainsi sa signification morale et sa valeur normative, par la mise en danger des acteurs sociaux, la souveraineté cesse d'être alors le principe sacro-saint de la guerre juste tel qu'on le trouve chez Michael Walzer. D'où, l'autodétermination locale, en tant qu'école de la démocratie sociale, devient un critère « fondationnaire » de la guerre juste du fait qu'elle reflète les aspirations profondes des acteurs sociaux soucieux de se prendre en charge face à l'incapacité et à l'irresponsabilité de l'État. Du coup, la guerre juste, à l'aune de la

²⁰⁴ E. RENAULT, *L'expérience de l'injustice. Reconnaissance et clinique de l'injustice*, Op.cit., p. 392.

²⁰⁵ A. HONNETH, *La lutte pour la reconnaissance*, Op.cit., p. 196.

démocratie sociale, resurgit comme une revendication de justice qui place les hommes concrets et leurs souffrances au cœur de la lutte. De nouveau, on se distancie de l'idée walzérienne qui entend privilégier l'institutionnel et le procédural, pour replonger dans le relief de la réalité morale de la guerre, c'est-à-dire la rencontre de l'homme contextuellement éprouvé, l'homme en détresse. Le modèle de la reconnaissance aura été d'un apport critique considérable à ce stade, du fait qu'il donne la possibilité de désinstitutionnaliser la souffrance et la lutte qu'elle peut provoquer. Il montre que les sujets sociaux peuvent souffrir des institutions, mais ils peuvent s'en débarrasser aussi s'ils en prennent eux-mêmes l'initiative. C'est cette possibilité qui fait que le modèle de la reconnaissance élargit la notion même de la justice de la cause d'une résistance politique (pacifique ou violente). Un élargissement qui excède la notion d'agression dans laquelle se cantonne le modèle walzérien.

Néanmoins, tout en gardant sa spécificité morale (du moins son privilège éthique), l'autodétermination ne semble pas être la seule cause de la guerre qui a relativisé le paradigme de la souveraineté. Certaines réalités, devenues pourtant familières, ont engendré d'autres principes sur lesquels bien des États (surtout les États puissants) s'appuient afin de justifier leurs entreprises guerrières. Le solidarisme, mis en place par la pratique d'intervention, le « devoir de protéger », les frappes préventives, etc. sont autant de principes dont on ne peut plus se passer quand on aborde la question de la justice de la cause de la guerre. Serait-ce encore là l'« ambiguïté morale », plutôt la complexité de la justice de la cause ? Est-il possible qu'une guerre entreprise par un État qui n'est ni agressé ni une communauté identificatoire en lutte pour l'autodétermination soit juste ? Est-il moralement justifiable d'aller tuer les civils pour protéger les civils ? C'est peut-être à travers ces questions que l'on peut bien se rendre compte qu'il est des moments où les valeurs morales, même les plus évidentes, peuvent souffrir d'une quelconque précarité, que les principes les plus résolus peuvent devenir confus. Mais ces possibilités ne sauraient phagocyter la réalité qu'il existe bel et bien des causes justes pour entreprendre la guerre et des moyens appropriés pour atteindre l'objectif. Ce qui reste inchangée, comme le justifie Canto-Sperber, c'est la fonction critique de la guerre juste. Cette fonction qui se place au-dessus de la conformité aux principes et de l'évaluation des conséquences.²⁰⁶ La guerre ne saurait donc se soustraire à l'évaluation normative. Cette

²⁰⁶ Canto-Sperber a trouvé des mots justes afin de ressortir le rôle critique de la théorie de la guerre. Pour lui : « Ni le déontologisme, ou philosophie des devoirs et des principes, ni le conséquentialisme, qui évalue la justesse des actions en fonction de leurs conséquences, ne valent à eux seuls. C'est une entreprise de

dernière ne se cantonne pas seulement aux problèmes de la justice de la cause, elle s'intéresse également à la légitimité des acteurs (étatiques ou non) et à leur capacité de faire réellement la guerre. Là encore, la question de savoir qui sont censés être des acteurs légitimes se pose avec autant d'intensité que l'a été celle de la cause. Jusqu'où les deux modèles vont se compléter et quelles seront les limites de cette complémentarité ? Quelle peut-être la légitimité des acteurs paraétatiques ? Tout acteur, victime ou non du déni de reconnaissance, est-il capable de faire la guerre ? Le chapitre suivant essaie de discuter toutes ces questions au miroir de deux modèles qui nous servent d'indicateurs conceptuels. Certes, l'idée qui nous guide jusque-là est que toutes les actions qui expriment contextuellement une aspiration à la reconnaissance sont légitimes et peuvent, pacifiquement ou violemment, reconfigurer l'ordre social afin de satisfaire aux revendications des « exclus ».

critique des principes moraux qui est proposée ici. C'est à la morale, entendue comme art de la séparation et des limites, de critiquer la morale qui se réclame du bien.» La morale du bien ici est celle de la guerre juste. M. CANTO-SPERBER, *L'idée de guerre juste*, Paris, Puf., 2010, p. 62.

Chapitre troisième : *Jus ad bellum* et la légitimité des nouveaux acteurs. L'évolution différenciée de la souveraineté étatique au prix de la puissance

Dans le chapitre précédent, l'essentiel de la discussion a porté sur la juste cause en tant que condition sans laquelle on ne peut parler de la guerre juste. Aux yeux de Michael Walzer, seule l'agression peut véritablement justifier un motif moral d'une guerre juste. En insistant sur l'agression, le philosophe américain « sacralise » le rôle de l'Etat en tant qu'agent et défenseur de la séparation des institutions et de la carte sociale. Au vu de son indéniable influence sur la justice sociale, l'Etat apparaît comme seul vrai acteur légitime de la guerre. L'idée qui gouverne l'argumentation walzérienne est que, « les hommes et les femmes sont libres quand ils vivent dans des institutions autonomes »²⁰⁷ et le modèle de ces institutions est l'Etat. Rappelons que Walzer prend position contre le modèle libéral qui préconise la liberté des individus vis-à-vis de l'Etat et non au sein de l'Etat. La perspective libérale analyse le pouvoir politique comme le monopole de la force physique (qui constitue une menace exorbitante planant sur l'individu solitaire) contre laquelle il faut protéger les individus. Walzer trouve excessive la fiction de l'individu solitaire et pense que seule la vie des institutions est plus intense et plus satisfaisante.²⁰⁸ C'est dans cette direction qu'il sied de saisir tout l'argumentaire de Walzer sur l'agression comme seule cause qui soit véritablement juste afin d'entreprendre moralement une guerre juste ; car l'agression est un crime qui concerne exclusivement l'Etat. Et pourtant l'Etat demeure la méga institution au sein de laquelle les citoyens peuvent revendiquer légitimement leurs droits et exprimer leurs attentes les plus profondes. Implicitement, c'est à partir de son rôle de garant de la séparation des institutions, des libertés individuelles et de la justice sociale que l'Etat trouve sa légitimité de déclarer la guerre à l'agresseur qui, non seulement menace son intégrité territoriale, mais met surtout en danger la vie et les biens de ses sujets²⁰⁹.

Tout en ne sous-estimant pas la force des arguments avancés par Walzer pour soutenir son point de vue, nous avons fait appel au modèle de la reconnaissance afin de

²⁰⁷ M. WALZER, *Pluralisme et démocratie*, traduction collective, Paris, Esprit, 1997, p. 48.

²⁰⁸ *Ib*, p. 51.

²⁰⁹ Par les biens il faut entendre les biens à la fois matériels, symboliques, des rôles, des places et des valeurs qu'une société peut proposer à ses membres. Et tel que le rappelle Paul Ricoeur, le point de départ de la réflexion walzérienne est que : l'existence sociale consiste à prendre part à des distributions. Les distributions de toutes ces catégories des biens. Ainsi, extensivement, la menace sur ces biens est une menace contre l'existence même de ceux et celles qui doivent se les distribuer. Cf. M. WALZER, *Sphères de justice*, trad. P. Engel, Paris, Seuil, 1997. P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 293.

montrer que, l'agression ne résume pas, à elle seule, toutes les raisons de faire la guerre juste. Surtout que celles-ci (les raisons) deviennent de plus en plus complexes aujourd'hui. En recoupant les deux modèles critiques (la reconnaissance et la guerre juste), nous sommes arrivés partiellement à reformuler un avis selon lequel : la véritable justice d'une guerre doit rester essentiellement contextuelle. Car l'appréciation d'une justice de la cause ne peut se faire qu'à la mesure de la souffrance sociale (de l'injustice causée) des sujets concernés et de la valeur (morale et politique) de leurs aspirations méprisées. Le but de ce recouplement conceptuel a consisté à élargir la notion même de justice sociale, qui sous-tend la juste cause de la guerre juste, vers les identités sociales et la souffrance à la fois sociale et psychique des sujets sociaux. Il est résulté de cet élargissement définitionnel que la juste cause ne saurait se limiter à la simple réparation d'une injustice subie par un État, ni à la punition d'une faute ou à la vengeance d'une offense grave.²¹⁰ L'avis reformulé ici ne remet pas en question le fait que : la logique défensive et la logique corrective sont souvent indispensables afin d'accorder une certaine caution morale aux actes « criminels » commis par les Etats dans le cadre de défense nationale. Mais il consiste à dire que : les deux logiques ne sont pas suffisantes pour justifier l'usage de la violence, par exemple dans le contexte d'une intervention d'humanité ou d'une lutte interne pour la reconnaissance. Il convient ainsi de faire remarquer que, même si la notion de la juste cause a connu une extension plus large avec le droit international dans le cadre des Nations unies²¹¹; elle est toutefois restée quasiment tributaire du modèle traditionnel de la guerre juste (défendu par Walzer) qui, en

²¹⁰ CHRISTIAN MELLON, *GUERRE JUSTE : L'Église catholique actualise son héritage*, in *Justifier la guerre ? De l'humanisme au contre-terrorisme*, Paris, Sciences Po, 2005, pp. 85-108.

²¹¹ Le droit international définit trois cas qui peuvent justifier la prise des armes par un État, ou plus largement, par une entité politique. Il s'agit de : la légitime défense en cas d'agression (art. 51 de la Charte des Nations Unies); l'assistance aux Nations Unies en cas d'une mission de rétablissement de la paix face à une menace sur l'ensemble de la communauté internationale (art. 2, §5 et 42-47); la lutte pour la libération nationale et la lutte contre les régimes racistes. Cf. La résolution 2105 (XX) de l'Assemblée générale des Nations Unies du 20 décembre 1965 ; et 2625(XXV) de l'AGNU du 14 décembre 1974. Il sied de souligner que le second cas (défini dans le cadre de l'ONU) ne constitue pas véritablement une entreprise guerrière au sens classique du terme, car l'intervention qui est menée dans le cadre de l'assistance à l'ONU poursuit, comme diraient C. Nadeau et J. Saada, un but de contrainte collective sous l'injonction d'un organe international. En droit, une telle intervention se définit plus comme une action de police qu'une guerre (juste) proprement dite. De même que le troisième cas pose aussi et souvent le problème de reconnaissance des entités politiques ou des groupes qui luttent pour leur libération. Ici, nous sommes face à des conflits internes, les luttes pour l'indépendance, par exemple la guerre d'Algérie, du Kosovo, des pays basques espagnols, du Tibet, de Cabinda (en Angola), de Casamance (au Sénégal), etc. de pareilles luttes pour l'autoréalisation politiques sont aux prises entre la souveraineté étatique et la souveraineté des peuples. Au miroir du principe sacro-saint du modèle walzérien (souverainisation étatique de la guerre), on voit que la première souveraineté dissipe ou résorbe souvent la seconde. Ce qui rend la résolution ambivalente. On peut lire aussi l'analyse de C. NADEAU et J. SAADA, *Guerre juste, guerre injuste. Histoire, théories et critiques*, Paris, PUF, 2009.

l'étatisant, oppose la souveraineté des États à la souveraineté des peuples (les peuples qui aspirent légitimement à la reconnaissance politique).

Ainsi, dans le présent chapitre, la discussion va particulièrement porter sur trois points essentiels : le premier point revient sur la notion de la guerre préalable que nous avons déjà évoquée, en passant, au chapitre précédent. Il s'agit de repenser en d'autres termes la question de la juste cause de la guerre en dehors et au-delà de l'agression. L'intérêt de revenir sur la guerre préalable consiste à défendre l'idée selon laquelle : la majorité des guerres contemporaines, prétendument justes par leurs protagonistes, ne sont pas des guerres défensives. Elles sont plutôt offensives et leurs causes sont très diversifiées et complexes qu'une simple agression. Leurs justifications de la justice de la cause s'articulent notamment autour des concepts plus ou moins flous, tels que la prévention, la préemption, l'intervention humanitaire, l'exclusion sociale ou la violation des droits fondamentaux de l'homme, la lutte contre le terrorisme, etc.,. Bref, la juste cause de ces types de guerre n'est plus exclusivement l'injustice commise et qu'il faut réparer (l'agression contre un État souverain), mais elle se justifie de plus en plus dans trois registres différents et indépendants : celui de l'injustice prête à être commise, c'est-à-dire une injustice prochaine dont il faut empêcher la commission (la guerre préalable) ; du solidarisme qui interpelle la conscience devant l'horreur de certains actes (intervention humanitaire militaire) et celui de la lutte pour la reconnaissance à partir des expériences de mépris que connaissent certaines communautés à travers la privation de droits et l'exclusion sociale. Ces genres d'expériences de mépris, constamment aggravées, peuvent constituer, selon l'ultime justification d'Axel Honneth, des motifs motivationnels et légitimes de résistance politique²¹² et, à la longue, de guerre juste. Le second point pose le problème de la légitimité des acteurs paraétatiques que Walzer semble exclure du champ de la guerre juste. Tout en n'étant pas souverains, les acteurs paraétatiques peuvent être légitimes et ainsi mener une guerre juste à partir d'une cause qu'ils jugent juste dans un

²¹² Dans sa *Lutte pour la reconnaissance*, Axel Honneth montre comment toutes "les émotions négatives suscitées par l'expérience du mépris des exigences de reconnaissance comportent en effet la possibilité que le sujet concerné prenne clairement conscience de l'injustice qui lui est faite, et y trouve un motif de résistance politique." A. HONNETH, *La lutte pour la reconnaissance*, trad. P. Rusch, Paris, Cerf, 2002. Mais Honneth ne va pas plus loin quand il aborde la question de la "résistance politique" comme un des niveaux de la lutte pour la reconnaissance. Car pour les mêmes revendications, les mêmes exigences et dans les mêmes situations, une résistance politique pacifique peut devenir inefficace ou simplement être instrumentalisée par l'instance dominante. Le niveau culminant qui reste, après avoir épuisé toutes les voies non-violentes, c'est la lutte armée. Celle-ci devient le seul appui pratique pour s'accomplir pleinement et assouvir ses exigences, c'est-à-dire rétablir la justice sociale qui est méprisée. Il est évident que pour arriver au dernier niveau de résistance, la communauté devra mobiliser toutes ses forces et, au besoin, solliciter un appui extérieur.

cadre d'interprétation collectif. Nous relevons trois catégories de ces nouveaux acteurs : les organisations internationales qui sont des Communautés super-étatiques et supranationales (du genre : Nations unies, Union européenne, Union africaine, OTAN, etc.); les Communautés identificatoires (souvent appelés États indépendantistes, Républiques séparatistes ou encore communautés politiques infra-étatiques) et les *ennemis idéologiques*²¹³ (couramment désignés par le mot générique, polysémique et ambigu : terroristes). Le troisième point propose une grammaire du paradigme de puissance auquel les deux modèles critiques mis en contribution ici ne semblent pas faire allusion.

Le paradigme de la puissance est celui qui a le plus été marginalisé par le modèle waltzerien de la guerre juste. Et pourtant, il ne paraît ni réaliste, ni concevable de réfléchir sur la guerre juste, sans impérativement aborder la question de la capacité du belligérant à faire la guerre. Le « ce-dont-on-est-capable » d'assumer la guerre et de garantir les chances du succès qui en est une obligation morale. Au-delà de la légitimité de la cause de la guerre, la puissance reste la toile de fonds qui sous-tend toute idée de guerre. Ce sans quoi la guerre (juste ou injuste) ne peut être envisagée. Parce que la puissance, contrairement à la souveraineté, comporte tous les facteurs exigibles pour assurer le commencement, le déroulement et la fin de la guerre. Elle va de la décision politique (*jus ad bellum*) à la reconstruction de l'État/Communauté (*jus post bellum*) en passant par les opérations militaires sur le champ de bataille (*jus in bello*). La puissance tronçonne ainsi toute la théorie de la guerre juste. Mais on retrouve toujours la présence des acteurs sociaux qui constituent un des facteurs indispensables de la puissance. En amont comme en aval, sous une forme comme une autre, les acteurs sociaux se trouvent concernés et impliqués dans la guerre. Soit en tant que contribuables, militaires ou élite pensante, etc. L'insistance sur la place épicerale des acteurs sociaux nous conduit vraisemblablement à

²¹³ Nous désignons par "Ennemis idéologiques", tous ces groupes des personnes plus ou moins informels – que l'on appelle génériquement des terroristes – qui n'ont pas un territoire bien délimité et facilement localisable, ni une armée régulière. Généralement, ils justifient la cause de leur "guerre" sur base d'une idéologie politico-religieuse, socio-économique, culturelle, anti-impérialiste, etc. L'imprévisibilité reste leur stratégie et leur caractéristique communes. Ils deviennent aujourd'hui des acteurs non négligeables qui mènent des guerres réelles contre les États souverains. Il reste à remarquer que chaque État a ses terroristes, réels ou imaginaires, mais dont les actes de violence présumés illégaux justifient la production de l'industrie guerrière du 21^{ème} siècle. Parmi ces groupes, on peut citer : les Talibans (Afghanistan), les Shebab (Somalie), le PKK (Turquie), les FARC (Colombie), ETA (Espagne), le M23 (RD Congo), etc. Faut-il citer encore ici ce qu'on a appelé depuis le 11 septembre 2001 « le terrorisme de masse » incarné par l'Al-Qaïda (la base) et son allié AQMI (Al-Qaïda au Maghreb Islamique d'origine algérienne.). Signalons que nous n'allons pas insister sur ces deux derniers groupes à cause des controverses et les soupçons qui alimentent leurs véritables motivations. Pour d'autres, ils serviraient des couvertures aux services secrets occidentaux, notamment la CIA.

nous interroger sur le lien, à tout le moins problématique, mais toujours placé à l'horizon, entre la guerre juste et la démocratie. Comment peut-on passer de la violence à la démocratie ? Cette démocratie est-elle immanente ou transcendante ? Nous retrouverons ces questions dans notre dernière partie. Essayons d'abord de comprendre comment on peut légitimer l'usage anticipé de la violence ou encore justifier l'usage de la force sans que l'on ne soit soi-même victime d'un quelconque déni.

I.3.1. Guerre préalable (prévention et préemption) et intervention humanitaire

Tout en se découplant, les deux premières causes que nous avons analysées précédemment (agression et autodétermination) répondent toutes deux à la logique de cause à effet : agression-légitime défense, irresponsabilité de l'État/redistribution discriminatoire-autodétermination. La logique de cause à effet montre que les acteurs ont un lien direct avec la cause de la guerre et la justification de celle-ci est moralement plus facile à assumer. Car, les acteurs répondent plus aisément à la question : pourquoi on se bat ? On se bat parce qu'on est victime de... Par contre, les raisons de la guerre préalable (préventive ou préemptive) et de la guerre « humanitaire » sont assez problématiques. Pour les justifier aussi bien moralement que politiquement, il faut bien trouver de critères assez élevés. La guerre préalable introduit un renversement considérable au sein de la guerre juste. Pour autant que, la question de savoir, quand éclate la guerre, qui a été le premier à tirer ou à faire franchir la frontière à ses troupes ? Cette question qui veut désigner l'agresseur est remplacée par : qui a rendu la guerre nécessaire et inévitable ? On soutient ici l'idée selon laquelle l'agression peut commencer sans qu'il y ait un tir ou une violation frontalière. Mais est-il facile de démontrer une telle idée ? Autant l'intervention militaire à finalité humanitaire devient une évolution supplémentaire dans la discussion autour de la justice de la cause. Pourquoi doit-on aller se battre alors qu'on n'est pas victime ni d'agression, ni de menace d'agression, ni même d'un quelconque déni de reconnaissance ? Sommes-nous entrés dans l'ère du triomphe de l'humanitaire ? Mais qu'est-ce qui se cache derrière ce rideau de fumée de l'humanitaire triomphant ?

A. Préemption et prévention.

La guerre préalable nous replonge, mais de façon extensive, dans le concept de légitime défense déjà abordé au chapitre précédent. Mais ici, il est plutôt question d'une légitime défense anticipative qui s'appuie sur une notion capitale : la menace. Et pourtant,

le fait d'accorder quelque caution morale à un usage préalable de la force ne révèle-t-il pas une ambiguïté morale ? Toutefois, la guerre préalable, dans sa double acception (préemptive et préventive) rend encore plus délicate la discussion sur la justice de la cause. Même si, comme l'affirme Canto-Sperber, les principes qui cautionnent les guerres légitimes ne soient ni absolus ni indiscutables²¹⁴, il serait tout de même « injuste » de ne pas reconnaître qu'il y a une hiérarchie des causes. Certaines sont plus facilement acceptables et défendables (telles que l'agression et l'autodétermination) et d'autres assez problématiques (telle que la menace qui pousse à l'anticipation par la peur). Il s'avère toujours difficile de dire, avec autorité, dans quelle mesure une légitime défense anticipative, sur la base d'une présomption d'agression future/virtuelle, peut bénéficier ne serait-ce que d'une neutralité éthique. Et comme le préconise Michael Walzer, la bonne façon de délimiter l'espace de la morale sur le spectre de l'anticipation, c'est-à-dire pour éviter l'arbitraire dans ses stipulations, il faut bien réfléchir sur le fait d'être menacé. Car, il ne suffit pas simplement d'avoir peur, tel qu'on le verra chez Hobbes, il faut encore avoir un critère objectif qui justifie cette peur. Lequel critère doit se référer aux actes menaçants du voisin, puisqu'il faut qu'il vous menace pour que vous puissiez vous sentir effectivement menacé. D'autant plus que la menace s'accompagne à la fois d'une déclaration d'intention de préjudicier et d'une crainte de subir un préjudice quelconque. Walzer pense que trois éléments sont nécessaires afin de prouver que la menace est suffisante : « une intention manifeste de causer des préjudices, un degré de préparation active suffisant pour transformer cette intention en danger positif, et un contexte dans lequel la temporisation ou toute forme d'action autre que l'attaque augmente considérablement le risque »²¹⁵. Néanmoins, comme nous avertit Adam Roberts, le langage de la guerre juste comporte (...) de nombreux dialectes et peut aussi donner lieu à de profonds désaccords²¹⁶ ; tentons d'éclaircir d'abord les notions que couvre la guerre préalable afin de bien en discuter les contenus et la portée morale.

La guerre préalable sous-entend une graduation d'actions militaires. Généralement, on retient trois cas les plus courants. Le premier cas met en place « les frappes préemptives ». La justification de frappes préemptives réside dans le court terme, c'est-à-dire dans l'imminence d'une menace d'attaque et dans l'urgence de la réponse

²¹⁴ M. CANTO-SPERBER, *L'idée de guerre juste*, Paris, Puf., 2010, p. 65.

²¹⁵ M. WALZER, *Guerres justes et injustes*, S. Chambon et A. Wicke, Paris, Belin, 1999, pp. 129-130.

²¹⁶ A. ROBERTS, « POURQUOI ET COMMENT INTERVENIR ? *Jus ad bellum et Jus in bello* dans le nouveau contexte », in *Justifier la guerre ? De l'humanisme au contre-terrorisme*, Op.Cit., p. 44-68.

tactique et anticipée à y apporter. L'argument qui préside à la menace imminente est qu'un État en attaque un autre par la peur d'être lui-même attaqué par ce dernier. Donc, c'est l'imminence de la menace qui sollicite des frappes militaires immédiates sans forcément passer par une étude préalable de la situation. Mais pour que les frappes préemptives soient considérées comme justes, il faut qu'elles remplissent trois conditions : prouver que la menace est avérée, démontrer que l'ennemi se prépare activement et montrer finalement que son intention de nuire devient manifeste. Somme toute, ces conditions trouvent « extensivement » leur justification dans l'argument d'une légitime défense anticipée, car il s'agit d'une guerre anticipativement défensive « où l'initiative de déclencher les hostilités, selon l'explication de Canto-Sperber, n'est pas prise par l'État concerné, même si celle-ci se produit avant l'agression »²¹⁷. L'argument qui pousse à anticiper l'attaque repose sur la certitude que : toute attente ou tout délai supplémentaire entraînerait l'État, probable victime de l'agression future, à une guerre à la fois plus meurtrière et disproportionnée. La guerre de Six jours, arabo-sioniste de 1967, est l'illustration des frappes préemptives. Mais la menace sur la base des mouvements de troupes d'une armée dans son propre territoire et l'impression d'une intention de nuire suffisent-elles pour justifier une « agression défensive » ? En quel moment peut-on réellement se rendre compte que la menace devient effective et imminente, et qu'il n'existe plus d'autres solutions que de frapper « préemptivement » ? La menace existe-t-elle à partir d'une déclaration officielle de guerre ou simplement à partir du refroidissement des relations diplomatiques avec un État ?

Le second cas d'une guerre préalable est les « frappes préventives ». Ces dernières ne reposent plus sur l'urgence et l'imminence de la menace, mais plutôt sur le moyen terme. La visée des frappes préventives consiste à empêcher un État d'achever la constitution de ses ressources militaires qui pourront lui permettre un jour, en moyen terme, d'attaquer un autre ou de menacer la paix mondiale. Ces types de frappes ciblent souvent les bases logistiques, les installations nucléaires, les endroits militaires stratégiques. La destruction du réacteur nucléaire irakien Osirak²¹⁸ le 7 juin 1981 par la frappe israélienne est illustrative. La menace israélienne actuelle, d'attaquer les sites iraniens d'enrichissement d'uranium, va aussi dans le sens de frappes préventives. Ici encore, la difficulté devient moralement et politiquement aiguë pour justifier la justice de

²¹⁷ M. CANTO-SPERBER, *L'idée de guerre juste*, Op.Cit., p. 68.

²¹⁸ *Idem*

pareilles frappes. Tant, d'une part, on va se confronter au principe de souveraineté qui place juridiquement tous les États sur le même pied d'égalité, et d'autre part, on va se placer devant une action de police qui empêche un État souverain à assimiler sa leçon darwinienne, à construire sa puissance et devenir apte sur la scène internationale. Il est perceptible que les motivations des frappes préventives ne relèvent pas du relief des questions morales. Elles s'apparentent plutôt à une guerre hégémonique, à une démonstration de puissance que la théorie de la guerre juste ne sait pas prendre entièrement en charge. Puisque ni les rodomontades, pour reprendre l'expression de Walzer, auxquelles les dirigeants politiques se livrent²¹⁹ souvent (le cas des présidents iranien et nord-coréen) ni la course classique aux armements ne constituent matériellement une menace suffisamment grave qui puisse justifier des frappes préventives.

L'analyse de la guerre de Six jours révèle la complexité des attaques préventives. Quand, le 5 juin 1967, Israël décide de lancer des attaques préventives contre ses voisins arabes les plus menaçants, l'État hébreux ne se doutait pas de sa capacité de frappe. En un temps record, son aviation a cloué au sol la quasi-totalité des aéronefs de ses présumés futurs agresseurs. En six jours, avec sa supériorité aérienne, Tsahal a su repousser les armées : égyptienne, syrienne et jordanienne, pour finalement occuper la Bande de Gaza, le Sinaï, la Cisjordanie et le Golan. Mais quel fut l'objectif affiché d'Israël dans ces attaques préventives ? Simplement réduire la capacité militaire de ses voisins qui, selon les officiels israéliens, pouvaient en tout moment les attaquer ? Ou, derrière cette démonstration de force, affirmer son leadership dans la sous-région proche-orientale ? Outre le climat de la guerre froide qui dictait sa logique, il devient plus clair aujourd'hui que cette guerre cachait bien des enjeux plus importants. Notamment le programme nucléaire israélien. Ainsi, l'objectif n'était pas de rayer les autres États de la carte du Proche-Orient, sous prétexte qu'ils constituaient en court terme une menace réellement suffisante pour Israël, mais de s'affirmer comme la puissance dominante capable de négocier avec ses voisins en position de force²²⁰ ; tout en neutralisant au passage leurs capacités « stratégiques ». Si déjà la cause des attaques posent un véritable problème

²¹⁹ M. WALZER, *Guerres justes et injustes*, Op.Cit., p. 128.

²²⁰ P. RAZOUX, *La Guerre des six jours (5-10 juin 1967). Du mythe à la réalité*, Paris, Economica, 2004. En plus de son programme nucléaire, Razoux ajoute encore deux enjeux que cachait la guerre de six jours, il s'agit : du revirement de politique étrangère opéré par la France au début des années 60 et de l'instauration d'une alliance secrète entre Israël et les Etats-Unis.

moral, que dire alors de l'utilisation abusive et excessive de la force ? Et de l'occupation « colonialiste » des territoires étrangers ?

Le troisième cas de la guerre préalable est : la « guerre préventive ». Contrairement aux deux premiers cas, la guerre préventive résulte d'une étude de la situation qui permet de prévoir les conditions optimales pour la paix à long terme. Pour ce faire, elle se veut, à en croire Nadeau, une réponse stratégique à une menace potentielle.²²¹ C'est-à-dire frapper l'État que l'on considère comme ennemi avant que ce dernier ne soit en mesure d'attaquer. Toutefois, est-ce que l'étude de la situation permet d'établir avec justesse la nécessité d'une attaque préventive ? D'autant plus qu'il n'y a pas toujours de critères rigoureux et stricts en matière d'appréciation de menace. Alors que l'absence de critères rigoureux d'appréciation rend les renseignements douteux et relatifs. Dans ces conditions, c'est la justice même de la prévention qui s'avère moralement contestable. La contestation ici n'exclut pas la possibilité qu'une attaque préventive neutralise, dans certains cas et de façon ciblée, une menace manifeste. Néanmoins, qu'elle se déroule dans le cadre de la lutte contre le terrorisme ou dans le cadre d'un réarmement menaçant de l'ennemi, la guerre préventive reste entachée de doute moral.

Le défaut d'établir avec précision le lien ou le soutien de l'État que l'on attaque à un groupe présumé terroriste pose déjà un problème d'appréciation morale. Le fait qu'un groupe terroriste trouve et établisse sa base sur un territoire donné justifie-t-il que l'État, dont le territoire est utilisé par ce groupe terroriste, est complice des actions de terreur dudit groupe ? Il est des États faibles qui n'arrivent pas à contrôler leurs territoires comme il le faut. Ces États là doivent-ils subir les attaques préventives ? Le manque de fiabilité des renseignements peut être aussi catastrophique dans les opérations de prévention. La guerre d'Irak de 2003 en est la preuve. Elle fut prétextée par la probable détention d'armes de destruction massive par Saddam Hussein et son éventuel lien avec Al-Qaïda. Au terme d'une action militaire d'envergure, les USA ont eu du mal à retrouver ne serait-ce qu'une trace de prétendues armes. Le lien avec le réseau terroriste n'a pas été démontré par la suite. A supposer que l'homme fort d'Irak ait été en possession de ces armes redoutables, avait-il l'intention de les utiliser ? Et même s'il le pouvait, dans quelles circonstances ? Le doute autorise aujourd'hui de dire que ni la menace ni même la juste crainte d'un danger imminent ne pouvait constituer un motif valable d'attaquer

²²¹ NADEAU et J. SAADA, *Guerre juste, guerre injuste. Histoire, théories et critiques*, Op.Cit., p. 76.

l'Irak. Seule la prudence hobbesienne²²², en matière de prévention, peut peut-être en fournir une moindre explication à ce jour.

La considération de la guerre préalable, dans ses trois justifications (comme une légitime défense anticipée), suscite un bon nombre d'interrogations et risque de fausser le jugement moral que l'on peut porter sur les véritables causes de la guerre en général. La grosse difficulté est qu'on répond ici à une agression non existante. Si bien que l'imminence d'une attaque peut pousser les individus et les États à anticiper leur défense ; c'est-à-dire qu'ils peuvent tirer les premiers s'ils savent, plutôt, s'ils voient qu'ils vont être immédiatement attaqués. Ce droit d'anticipation est reconnu aussi bien par le droit civil que par le paradigme légaliste qui régit les relations internationales²²³. Entre les individus, la nécessité d'un pareil droit est encore plus facilement démontrable ; car l'espace, le contexte, l'attitude de l'adversaire et l'objet qui les oppose, peuvent permettre un degré d'évaluation du danger plus fiable et plus ou moins exact. Une analyse plus objective du danger, entre les individus, peut donner lieu à une bonne délibération et à un meilleur choix de moyens de défense. Or, entre les États cette démarche rationnelle, qui exige délibération et choix de moyens, n'est pas toujours de mise. Parce que, pour la plupart du temps, les États s'acharnent (sans exclure les mensonges du gouvernement) à expliquer

²²² Pour Hobbes, la peur à elle seule peut constituer une juste cause de faire la guerre, parce que : « Ceux qui font bonne garde scrutent des espaces lointains... ». Il va jusqu'à dire que même sans une action réelle de la part des autres États, pas même les signes quelconques de leurs mauvaises intentions, pourvu que le chef d'État soit prudent pour leur prêter de mauvaises intentions. « ... à tous moments, dit Hobbes, les rois, les personnes qui détiennent l'autorité souveraine sont à cause de leur indépendance dans une continuelle suspicion, et dans la situation et la posture des gladiateurs, leurs armées pointées, les yeux de chacun fixés sur l'autre : je veux ici parler des forts, des garnisons, des canons qu'ils ont aux frontières de leurs royaumes, et des espions qu'ils entretiennent continuellement chez leurs voisins, toutes choses qui constituent une attitude de guerre. Mais parce qu'ils protègent, par-là, l'activité industrielle de leurs sujets, il ne s'ensuit pas de là cette mise qui accompagne la liberté des particuliers. » T. HOBBS, *Léviathan*, trad. Tricaud, Paris, Sirey, 1971, p.126. On décèle la thèse semblable chez Gentili pour qui, on peut autoriser la guerre contre un ennemi qui se prépare à une attaque. Et pourtant une préparation à l'attaque n'est pas une violation effective d'un droit quelconque, c'est encore une présomption de violation, et pousser encore un peu plus loin, cette présomption n'est qu'une peur de subir une attaque. Une pareille peur ne constitue, en principe, aucunement une juste cause de la guerre juste. Mais, aux yeux de Gentili, il existe de justes craintes susceptibles d'autoriser une juste défense, même par anticipation d'un mal. Lire GENTILI, *De iure belli libri tres*, in *The classis of International Law*, J.B. Scott (ed.) Publications of the Carnegie Endowment for International Peace, Washington, 1933, chap. XV. On peut prolonger cette liste avec GROTIUS, droit de la guerre et de la paix, II.I, XVII. SUAREZ, *De charitate, disputatio* XIII, section I, §5-7. Mais Walzer stigmatise la thèse hobbesienne qui brandit la simple peur comme cause légitime afin de commencer la guerre. Il trouve que « prêter de mauvaises intentions à ses voisins n'est pas faire preuve de prudence, mais tout simplement de cynisme (...). Il est certes nécessaire de savoir juger ses voisins, mais cela n'est possible qu'à la condition de stipuler quelles actions, ou quelles séries d'actions seront comptées comme preuves de malignité. » M. WALZER, *Guerres justes et injustes Op.Cit.*, p. 125.

²²³ *Ib.*, p. 121.

que la légitime défense est une nécessité immédiate et impérative. Ce qui, dans un contexte d'agitation, ne laisse –tel que le constate Daniel-Webster Bowett- ni le choix des moyens ni le loisir de délibérer²²⁴, du moins de bien délibérer.

En tout état de cause, parler d'une guerre préalable, c'est sûrement présupposer un critère d'évaluation du danger. Cependant, est-ce que ce critère, pourrait-on se demander avec Walzer, a quelque chose à voir avec la sécurité immédiate aux frontières ? Cette question nous ramène au but essentiel de la guerre préalable. Ce but est de maintenir l'équilibre des forces sur le plan international et d'empêcher la transformation de la répartition égale des pouvoirs à une relation de domination et d'infériorité. Il convient même de rappeler que cette notion d'équilibre des forces, chère en politique internationale, a été inventée pour préserver la paix et la liberté de l'Europe d'abord et de la société internationale ensuite. Mais cette notion d'équilibre a-t-elle réussi à réduire le nombre des guerres entre les nations ? N'est-elle pas devenue, elle-même, catalyseur d'innombrables guerres à travers le monde ?²²⁵ Donc, le retour aux fondements de l'idée même de la guerre préalable nous permet de décrypter sa vraie nature et de ressortir le rapport qu'elle entretient souterrainement avec le paradigme de puissance qui jalonne notre étude et que nous allons retrouver plus loin.

Comme nous ne cessons de le souligner, le modèle walzérien et le paradigme légaliste²²⁶ ont, en quelque sorte, muselé la notion foncière qui concourt à l'éclairage des

²²⁴ A en croire Bowett, « pour justifier la violence préventive, il faut d'abord démontrer que la légitime défense est une nécessité (...) immédiate et impérative, qui ne laisse ni le choix des moyens ni le loisir de délibérer. » D.-W. BOWETT, *Self-Defense in International Law*, New York, 1958, p.59. Mais, Walzer doute de l'utilité de cette formule dans les cas concrets d'une guerre imminente. Il trouve que souvent on a tout le temps de délibération. Et le débat sur la délibération « s'exprime en terme de stratégie plutôt que de morale. » Mais la décision suscite un jugement moral. » Voir M. WALZER, *Guerres justes et injustes*, *Op.Cit.*, p. 122.

²²⁵ Edmund Burke répond à cette question en écrivant : « L'équilibre des pouvoirs, orgueil de la politique moderne, (...) inventé pour préserver aussi bien la paix que la liberté de l'Europe, a eu pour seul effet d'en préserver la liberté. Il a été à l'origine des guerres innombrables et stériles ». Force est de constater que l'argument de l'équilibre des forces s'avère utilitariste. D'une part, la recherche de l'équilibre des forces consiste en la préservation de la liberté de l'Europe ; une liberté qui sous-entend le bonheur des Européens et qui, par conséquence peut être défendue à tout prix. D'autre part, l'engagement des hostilités avant la rupture de l'équilibre permet de minimiser les coûts de la défense, et pourtant attendre (avec le risque de perdre la liberté en question), on n'évite pas la guerre, mais plutôt on court des risques et des pertes plus lourds. Walzer trouve dangereux, cet argument utilitariste qui, généralement, peut aboutir à des guerres innombrables et stériles. Il considère l'accroissement et la perte de puissance comme une constante de la politique internationale. Ainsi, « le parfait équilibre, comme la sécurité parfaite, est un rêve utopique. » Voir E. BURKE, cité par WALZER, *Guerres justes et injustes*, *Op.Cit.*, p. 123-124.

²²⁶ Pour se représenter les points de vue de deux modèles (walzérien et légaliste) sur la guerre préalable, on peut lire les textes qui font autorité en la matière ; surtout ceux de Walzer et Corten. A en croire le philosophe américain, postuler l'existence d'actes menaçants ne signifie pas chercher uniquement « à découvrir les signes d'une intention, mais aussi à s'assurer un droit de riposte. Caractériser certains actes de menaces revient à les définir sous l'angle de la morale de façon à rendre une riposte militaire moralement

zones d'ombre de la théorie de la guerre juste dans ses différentes configurations. Établir le rapport de nécessité entre l'anticipation et la puissance, c'est sortir de l'auberge « morale » dans laquelle nous condamnons la notion de menace avec ses innombrables difficultés et ses ambiguïtés. Car arguer sur la menace comme juste cause pour commencer la guerre, suppose une évaluation des forces en présence, surtout celles de l'ennemi que l'on veut attaquer. Donc la menace comme juste cause se rapporte plus à l'idée de la puissance de l'État (probable agresseur) à attaquer qu'à sa souveraineté. Ce qui menace et qui suscite la peur, ce n'est pas le fait d'exister comme État souverain aux côtés des autres États souverains, mais c'est le fait d'accroître sa capacité et sa possibilité d'agir efficacement et probablement de nuire aux intérêts des autres. Puisque, il est irréaliste de déclencher une guerre contre un autre État, quand on n'a pas suffisamment évalué ses forces et se rassurer du succès. Les forces qu'on évalue peuvent comprendre à la fois sa propre armée et les aides militaires étrangères. L'exemple du Rwanda, qui a maintes fois investi le territoire congolais de 1996 à ces jours, répond à cette évaluation. Ainsi, l'accroissement de la puissance du voisin doit être vu soit comme une injure, dirait Vattel, soit comme un risque pour la sécurité et la politique, c'est-à-dire un risque de domination des plus forts sur les plus faibles. Alors que les soupapes de sécurité étant absentes, il est permis d'engager une guerre offensive qui joue le rôle défensif, surtout que, pour reprendre les propos de Vattel, « la prévoyance ne saurait s'étendre trop loin » pour la sauvegarde de l'État.²²⁷ Aujourd'hui, si le torchon brûle entre Israël et Iran, c'est parce qu'il se pose un problème d'accroissement de la puissance militaire iranienne. L'État islamique qui, dans ses déclarations officielles excessives, ne ménage pas des menaces contre l'État hébreu.

intelligible ». Walzer relègue la question de la puissance à l'arrière-plan. Il ne croit pas que l'accroissement de la puissance et l'expansion commerciale puissent servir, à elles seules, de raisons valables afin d'initier une entreprise guerrière. D'où, aujourd'hui, les alliances militaires, la mobilisation, les mouvements de troupes, la violation de frontières, le blocus naval, suivis ou non de menaces verbales, sont autant d'indicateurs suffisants d'une hostilité d'intention. M. WALZER, *Guerres justes et injustes*, p. 127. Par ailleurs, la question de la menace, comme légitime cause de la guerre, a fait et fait encore couler beaucoup d'encre au sein des Nations unies et du monde juridique international. Olivier Corten synthétise les différentes positions qui jalonnent le débat autour de la menace depuis les deux sources juridiques qui ont suivi l'adoption de la Charte des Nations unies. Il s'agit de la jurisprudence de Nuremberg et les premiers travaux de l'A.I.E.A. La menace y est traitée dans le cadre de la légitime défense préventive. Mais il conclut que « la légitime défense (préventive) est sans doute l'une des institutions les plus controversées du droit international contemporain. » O. CORTEN, *Le droit contre la guerre. L'interdiction du recours à la force en droit international contemporain*, O.C., p. 736. Il importe de noter que, pour tenter de remédier aux controverses du paradigme légaliste, Walzer innove -par rapport aux classiques de la guerre juste- en énonçant une formule générale qui stipule que : « les États peuvent utiliser la force des armes face à des menaces de guerre chaque fois que s'en abstenir mettrait gravement en danger leur intégrité territoriale ou leur indépendance politique ». M. WALZER, *Guerres justes et injustes*, Op.Cit., p. 135.

²²⁷ VATTEL, *Le droit des gens*, III, III, §43.

Il appert important de remarquer que, le lien établi entre les guerres défensives sans agression et le paradigme de puissance ouvre une brèche explicative sur le « Nouvel Ordre Mondial ». La disparition progressive des acteurs traditionnels²²⁸ de la guerre n'a pas été un signal de la fin de l'histoire de la guerre. Elle a juste permis de diminuer le nombre des États/communautés capables de faire la guerre et à rendre le droit de la guerre plus pragmatique. Au lieu de tenir la guerre en lisière, le « nouvel ordre mondial » (invention de grandes puissances) a plutôt construit un nouvel espace de sens pour redéfinir les raisons de bien faire la guerre. Ces raisons ont dépassé les critères traditionnels, que l'on retrouve chez Walzer, qui légitimaient les entreprises guerrières des États : souveraineté, frontières, intérêts vitaux et autres équilibres. Ce sont ces critères qui permettaient à l'État de jouer un rôle dans la définition de l'arène politique internationale, de garantir ses intérêts et de les faire reconnaître par les autres États. Mais la logique d'exclusion sur laquelle est construit le « nouvel ordre mondial » a relégué la plupart d'États au rang des simples spectateurs et suiveurs. Cette exclusion est celle des États faibles qui ne doivent pas participer à la définition de l'ordre politique international. La conséquence de l'exclusion est que, si vous ne participez pas, vous êtes alors condamnés à subir les effets de l'ordre. Ceux qui y participent, les puissants, cherchent à assurer la paix entre eux et à poursuivre la guerre chez les autres qui ne présentent aucune menace majeure dans l'organisation de l'ordre. La logique de l'ordre explique la revendication des certains États (Corée du Nord, Iran, ...) à détenir l'« apocalypse nucléaire ». D'autant plus que celle-ci est l'ultime expression de la puissance d'un État qui tient à son respect et à sa reconnaissance. Même si, paradoxalement, elle est l'assurance de la mort pour tous.

Si les malentendus et les glissements de sens font qu'il n'existe pas une légitimation inconditionnelle de la guerre préalable ; seul le contexte objectif peut alors permettre une analyse et un jugement factuels des circonstances susceptibles de rendre compte d'une menace réellement suffisante pouvant légitimer une anticipation. On ne pourra donc clore ce chapitre des justes causes de guerre, sans évoquer les guerres d'intervention humanitaire qui provoquent encore autant de controverses quant aux motivations réelles de ses acteurs. Ces derniers sont-ils paniqués par la politique ou par la

²²⁸ Jadis, tout seigneur/prince pouvait décider de faire la guerre. Saint Augustin et Thomas d'Aquin réservaient l'exclusivité du droit de la guerre à l'autorité du Prince. Après, ce droit de la guerre revenait aux seuls États souverains. Aujourd'hui la seule souveraineté ne suffit plus pour engager une guerre ; il faut en être capable, quelle que soit la justice de la cause.

morale ? Y'a-t-il une limite entre les motivations purement morales, désintéressées -qui consisteraient à répondre au cri de détresse des hommes en danger- et les visées « objectivantes », intéressées, consistant à profiter des circonstances dramatiques pour affirmer son hégémonie, régler les comptes politiques et contrôler la situation au dépens (si pas au mépris) des victimes ?

B. Intervention humanitaire

L'idée de l'humanité s'est de plus en plus taillé une place de choix dans le glossaire des concepts de la guerre juste. Le recours quasi transcendantal à l'humanitaire laisse entrevoir une sorte de tension entre la logique morale et la logique souveraine. Laquelle de deux doit primer sur l'autre ? L'homme doit-il primer sur le citoyen ou vice versa?²²⁹ Comme les interventions deviennent nombreuses et régulières, il nous convient de préciser quel type d'intervention va nous intéresser sur ce point. Nous tenons à le signaler aussi, nous reviendrons sur cette question dans la dernière partie de ce travail qui traite du *Jus post bellum*. Car l'humanitaire concerne à la fois l'entrée en guerre et la sortie de la guerre. Deux précisions nous paraissent importantes afin d'éviter un certain amalgame que l'on retrouve dans la plupart des textes sur l'intervention humanitaire. Premièrement, nous allons exclusivement nous atteler à des interventions humanitaires militaires, parce que ce sont-elles qui ont un lien direct avec les concepts fondamentaux qui encadrent notre travail : la souveraineté étatique, la puissance et la souffrance des acteurs sociaux. Nous n'allons pas nous attarder sur les opérations de secours non-armées, menées par les organisations non-gouvernementales du genre : CICR, MSF, etc. La raison en est simple, les opérations d'assistance déployées par les ONG sont généralement autorisées et consenties par l'État sur le territoire duquel se trouvent les populations en détresse : en cas de catastrophes naturelles (les cas d'Haïti, du Sri Lanka, d'Indonésie, ... lors de tsunami et autres catastrophes naturelles). Lors de pareille assistance, le principe de souveraineté (qui sous-entend la non-ingérence) n'est pas logiquement opposable à une ONG. Même si leurs actions peuvent être parfois soupçonnables (ce qui demande une dose de vigilance), mais en gros elles bénéficient d'un « préjugé moral » favorable. Par contre, les questions deviennent soupçonneuses quand on est face aux interventions des armées étrangères dans une situation interne, quelle en soit l'ampleur du drame.

²²⁹ Rappelons que l'on trouve déjà cette tension chez Rousseau entre l'homme citoyen du monde et l'homme membre d'une communauté particulière. Lire J.-J. ROUSSEAU, *Contrat social*, Œuvres complètes, Paris, Gallimard, 1949, t. III, p. 287. M. KCHAOU, « *Droit cosmopolitique : Rawls et Habermas devant l'héritage de Kant* », in H.-J. SANDKUHLER et F. TRIKI (dir.), *Philosopher le vivre-ensemble. L'étranger et la justice*, p. 180.

Légitimement, on veut bien savoir quelle est réellement la place de l'homme dans tout ça ?²³⁰ La morale sélective des interventions est-elle justifiable par-delà tout intérêt et toute intention hégémonique?

Deuxièmement, les causes des interventions, que l'on évoque souvent, ne sont pas toutes humanitaires. Certaines sont essentiellement politiques, donc intéressées et sélectives. C'est ainsi que la typologie des causes que propose Walzer et qu'adoptent certains auteurs ne relève nullement de l'humanitaire, mais concerne plutôt les motivations foncièrement politiques des Etats intervenants. Par exemple, intervenir pour aider une communauté à l'autodétermination (le cas des noirs sud-africains, des bengalis, etc.) ; pour appuyer une session (le cas de la Belgique dans la controversée session katangaise en 1960 au Congo) ; intervenir en contre-intervention, en cas d'agression d'un Etat souverain, ce dernier peut demander l'aide militaire d'un autre Etat (le cas le plus actuel est celui du Mali avec l'intervention française : opération Serval) ou de la communauté internationale pour restaurer son *statu quo ante* et maintenir son intégrité territoriale ; intervenir pour séparer deux Etats/groupes en guerre afin de préserver l'ordre international et promouvoir la paix (forces d'interposition dans le cadre des Nations unies)²³¹, etc. Les causes de ces types d'intervention ne sont pas humanitaires. Néanmoins, l'intervention humanitaire relève d'une autre typologie des causes qui, officiellement, n'ont pas un rapport étroit avec les motivations politiquement intéressées et militairement « objectivantes ».

Comme toute action militaire présuppose une cause, les interventions militaires d'humanité trouvent formellement leur justification dans la souffrance actuelle ou prochaine des populations « en danger ». Ce danger peut-être, au regard du modèle walzérien de la guerre juste et du paradigme légaliste : le génocide, le massacre, le

²³⁰ Cette question fait allusion à l'ouvrage d'Axel Kahn qui s'interrogeait : Et l'homme dans tout ça ? Inquiet de la perte de la dignité humaine et sa « réification » par le progrès illimité des découvertes scientifiques (thérapie génétique, la carte du génome, les xénogreffes, ...) inspirant de grandes espérances, mais suscitant aussi la peur. L'auteur y aborde les questions qui sont sur la sellette éthique : il part de la bioéthique aux droits de l'homme en passant par le libéralisme triomphant. Un véritable plaidoyer pour un véritable humanisme moderne non marchandé. Lire A. KAHN, *Et l'homme dans tout ça ?*, Paris, Nil éditions, 2000.

²³¹ On trouve chez Walzer une liste des causes qui peuvent justifier une intervention militaire étrangère. Mais la plupart de ces causes n'ont pas un rapport avec l'humanitaire, sauf dans de circonstances précises, mais mêmes alors elles peuvent être toujours contradictoires. Cf. M. WALZER, *Guerres justes et injustes*, Paris, Belin, 1999. On retrouvera une reprise extensive de cette typologie chez M. CANTO-SPERBER, *L'idée de guerre juste*, Paris, Puf., 2010, pp. 71-76.

nettoyage ethnique²³², le viol systématique, les sévices et les assassinats utilisés comme armes de guerre. Toutes ces pratiques peuvent se résumer en crimes de guerre ou crimes contre l'humanité. En gros, c'est l'ampleur de la souffrance humaine, suite à un déni des droits fondamentaux, qui doit être l'enjeu de l'intervention militaire humanitaire. Une série de questions reste cependant pendante : quel degré de violence inatteignable qui puisse appeler immédiatement à l'intervention ? Quels sont les critères objectifs qui permettent d'évaluer ce degré de violence et celui du déni des droits fondamentaux ? Le bon sens, sous l'élan compassionnel, est-il quantifiable et moralement sélectif ? Ne se laisse-t-on pas finalement abuser par l'hyper-médiation ou par, ce que Marie-Dominique Perrot appelle, des désignations délibérées des certains conflits en termes de « catastrophes humanitaires²³³ » ? Ces questions ne visent pas à récuser, surtout pas par principe, toutes les interventions militaires déployées sous le label humanitaire. Elles orientent simplement notre réflexion qui cherchent à comprendre, à la lumière du modèle walzérien de la guerre juste, pourquoi le droit et la morale se mettent-ils gracieusement au service du politique par le biais de l'humanitaire. Car aussi bien le droit (volet juridique) que le devoir (volet éthique) sont tous deux pris en charge par l'ingérence (volet politique). Et ce qui couvre cette prise en charge est bien évidemment l'humanitaire. Et on se demande, qu'est-ce qui fait que l'humanitaire soit objectivé, instrumentalisé par le politique, au détriment de l'humanitaire ? Rappelons que, tout au long de notre essai de déconstruction de la théorie de la guerre juste, nous défendons l'idée selon laquelle : c'est dans les abysses de la souffrance humaine qu'il faut aller chercher la justice de la cause de la guerre. Mais cette idée, cardinale soit-elle, n'échappe pas à tout abus d'instrumentalisation ou d'objectivation, d'une part, et d'autre part, au conflit de principes qui peut rendre son fondement moral discutable, surtout en ce qui concerne l'intervention humanitaire. Deux registres d'arguments concourent à la compréhension de l'idée fondationnaire de l'intervention humanitaire : institutionnel et ontologique.

D'abord le registre institutionnel auquel se réfère le modèle walzérien. Accordons-nous formellement sur l'argument factuel qui préconise l'intervention en cas de mise en

²³² Les crimes contre l'humanité et les crimes de guerre appellent à une intervention coercitive sous la responsabilité « subsidiaire » de la communauté internationale. Lire M. BETTATI, *Le droit d'ingérence. Mutation de l'ordre international*, Paris, Odile Jacob, 1996. Cette responsabilité répond à une exigence morale de : « devoir de protéger » adoptée par l'ONU en 2005.

²³³ Marie-Dominique Perrot pense qu'à l'heure actuelle, l'humanitaire sert de couverture aux nouveaux enjeux politiques et stratégiques. Pour ce faire, « il s'agit de ne pas se laisser abuser par la façon dont on définit certains conflits de « catastrophes humanitaires » plutôt qu'en tenant compte du cynisme politique et de l'état des rapports de force. » M.-D. PERROT (dir.), *Dérives humanitaires. États d'urgence et droit d'ingérence*, Paris, PUF, 1994, p. 13.

danger des citoyens d'un État souverain donné. Cette mise en danger peut-être déjà opérationnelle (en cours) ou imminente. Dans les deux cas, il s'agit des vies humaines à sauver (innocentes ou coupables). Pour sauver ces vies militairement, il faut détruire d'autres vies qui sont censées les mettre en danger. A ce niveau, l'exemple de la guerre du Kosovo de 1999 est paradigmatique. La légitimité de l'intervention de l'OTAN résidait dans la menace du nettoyage ethnique des kosovars par l'armée serbe. L'intervention n'était légitime que sur la base de non-respect ou, plutôt, du déni des droits fondamentaux des sujets kosovars par l'État serbe. Car, les droits de l'homme sont proclamés à la fois, à partir d'une garantie politique de l'État (en principe, l'État doit en être le garant) et à partir de la garantie de droits de la personne concrète (l'exercice réel de ces droits sous l'autorité de la justice). Pour Michael Walzer, face au « déni des droits fondamentaux de l'homme », l'action se justifie, plutôt s'impose comme un devoir sans considération pour l'idée de la souveraineté.²³⁴ C'est ici qu'apparaît la première pomme de discorde entre les droits de l'homme défendus universellement et collectivement, et les droits de l'homme revendiqués individuellement et contextuellement. En garantissant l'exercice des droits de l'homme, l'État s'attend à ce que ces mêmes droits s'exercent aussi à son encontre. Néanmoins, la responsabilité de l'État va au-delà des droits individuels ; il doit également assurer le bien commun qui peut être irréductible aux intérêts particuliers : l'intégrité territoriale, la souveraineté, la sécurité collective, sont des valeurs décisives d'un État. Pour revenir à l'intervention de l'OTAN; malgré l'argument qui la légitimait, elle se mettait aussitôt en conflit avec le principe de souveraineté qui protégeait la Serbie contre toute ingérence dans ses affaires internes. Lequel principe la situe en égalité souveraine avec les États membres de l'OTAN. Si d'un côté, la Serbie était confrontée à la dimension normative de sa souveraineté qui l'obligeait de protéger sa population et de respecter ses droits fondamentaux, de l'autre côté, elle ne pouvait s'empêcher de brandir la norme de non-ingérence inhérente à sa souveraineté. Donc, à la juste cause d'intervenir arguée par l'OTAN au nom de la « responsabilité de protéger »²³⁵, s'opposait réciproquement la juste cause de se défendre (contre la violation de sa souveraineté) revendiquée par l'État serbe.

²³⁴ Cet argument introduit l'exception au principe de non-intervention et Walzer s'en sert pour justifier les interventions : du Vietnam dans le Cambodge de Pol Pot, de la Tanzanie dans l'Ouganda de Idi-Amin Dada ou de l'Inde dans ce qui était à l'époque le Pakistan Oriental (l'actuel Bangladesh). Voir M. Walzer, *Guerres justes et injustes*, *Op.Cit.*, p.14.

²³⁵ «La responsabilité de protéger» est le titre du rapport de la Commission internationale sur l'intervention et la souveraineté. Cette Commission a été mise en place par le gouvernement canadien en 2001 après la guerre du Kosovo. Le but du rapport était de plaider pour que la communauté internationale prenne en charge le devoir de protéger les populations dont l'État ne serait pas même de sécuriser.

Nous pouvons bien sûr objecter avec Canto-Sperber que, face aux exactions commises par l'Etat serbe, la légitimité morale de cette intervention a été peu discutable²³⁶ ; mais il demeure reconnaissable que l'intervention elle-même a, d'une part, mis à nu la fiction persistante de l'égalité souveraine entre les États, et d'autre part, elle a prouvé que les critères d'intervenir (pour de raisons humanitaires) ne sont pas seulement difficiles à définir, mais ils restent subjectivement sélectifs et fictivement universels. Car si nous devons uniquement tenir compte de la souffrance humaine « universelle », on trouvera que plusieurs peuples, communautés ou races subissent des traitements gravement dégradants qui les tuent silencieusement. Les viols systématiquement planifiés, les tortures et les assassinats perpétrés à l'Est de la République Démocratique du Congo, en Syrie, en Somalie, autre fois au Darfour, etc. ne sont pas moins graves, moins destructeurs et donc moins moralement inhumains que les exactions au Kosovo et au Nord du Mali. Est-ce qu'on n'intervient que là où on a des intérêts à sauvegarder ou bien là où on entend le cri de détresse des hommes meurtris ? Ça ne serait-ce pas là « l'alibi éthique »²³⁷ que dénonce Didier Sicard dans un monde régi par les plus riches ou les plus puissants ? Un monde où les droits de l'homme, justificatifs des interventions d'« humanité », sont cotés à la bourse du capital investi. La valeur boursière, des droits prétendument universels, qui varie à la hausse et à la baisse, selon qu'on est congolais ou malien, syrien ou afghan, libyen ou somalien, rwandais ou kosovar, etc.

Le registre ontologique, qui nous ramène au fondement même de l'idée de l'intervention, fait aussi état de cette ambiguïté consubstantielle aux droits de l'homme. Ontologiquement, la proclamation des droits de l'homme se veut comme une proclamation de la liberté incontestablement fondamentale de l'homme. Mais l'affirmation de la souche ontologique de ces droits suffit-elle pour que la liberté de son exercice social en découle naturellement ? Considérer les droits de l'homme comme des droits abstraits, c'est justement envisager une humanité mirée dans son image universaliste, mondialisée et globalisée. Une humanité où tous les hommes, membres d'une même et seule espèce humaine, sont soumis aux mêmes besoins, aux mêmes

²³⁶ M. CANTO-SPERBER, *L'idée de guerre juste*, Op.Cit., p. 72.

²³⁷ Ce que dénonce Sicard, c'est l'instrumentalisation et le danger majeur du recours incantatoire de l'éthique par les plus puissants. L'éthique, centrée sur l'illusion des droits de l'homme, devient le paravent et le bouclier de leurs entreprises égoïstes. « Les droits de l'homme, en privilégiant la plus-value individuelle, favorisent la moins-distance sociale. L'ostentation opportuniste des droits de l'homme quand cela arrange les pays occidentaux et leur rangement rapide au rayon des soldes ou des objets perdus, quand cela aussi protège leur marché, finissent par faire de leur géométrie variable un recours bien hypocrite et bien égoïste. Les droits de l'homme ne sont pas des actions tantôt à la hausse tantôt à la baisse, que l'on hisse ou que l'on affale au gré des situations. » Voir D. SICARD, *L'alibi éthique*, Paris, Plon, 2006, p. 20.

contraintes, aux mêmes lois, aux mêmes enjeux, ... N'est-ce pas là, la plus onéreuse fiction qui structure l'idéologie des droits de l'homme ? Est-ce que les enfants éthiopiens, haïtiens, congolais, sri-lankais, grecs, français, américains, ... appartiennent réellement à la même race humaine ? Peuvent-ils revendiquer les mêmes droits humains ? Et pourtant, ici certains sont menacés dans leur existence même dès la naissance, là les autres sont plutôt menacés par l'excès et le surplus. Alors que, comme dira encore Sicard, « les besoins primaires, essentiels à la survie, sont ignorés au profit d'exploits bénéficiant à quelques-uns pour leur survie ou leur réparation. Et ce sont justement ceux qui recherchent ces exploits qui décrètent les fondements d'une éthique, en se fondant sur des valeurs transcendantes de justice, de respect de la personne, de bienveillance, etc. »²³⁸.

Ce que le registre ontologique permet de voir, à travers l'intervention humanitaire, ce n'est pas seulement la tension coutumière entre l'universel et le particulier, mais surtout l'idéalisme objectivant des droits de l'homme. Un idéalisme volontairement entretenu afin de maintenir la domination de plus puissants sur les plus faibles, de plus forts sur les plus vulnérables. Les droits de l'homme, ne sont pas ceux d'un homme désincarné, anhistorique et intemporel, l'homme « nanodimensionnalisé » par le dispositif du « voile d'ignorance ». Si les droits de l'homme étaient ontologiquement exercés et revendiqués, ils ne seraient pas envisagés à partir d'une vision unidimensionnelle d'une caste d'États puissants et privilégiés qui façonnent le monde selon leur entendement. S'ils l'étaient, il n'existerait pas de G8 (symbole du triomphe de l'oligarchie financière), ni de membres permanents du Conseil de sécurité, etc. Ce qui sied de considérer ici avec Mark Hunyadi, est le fait que les aspirations sont toujours objectivement préfigurées. Ainsi, les théories qui préconisent une décontextualisation préalable, de la revendication et de l'exercice des droits de l'homme, « occultent dès le départ ce qui fait l'essence même des aspirations à la justice, ce qui les constitue au sens fort »²³⁹.

Le conflit des principes montre bien que les causes de l'intervention humanitaire ne sauraient pas se baser sur des critères généraux. Leur caution morale ne saurait non plus être uniquement évaluée sur le plan des conséquences immédiates. Car, une intervention militaire consistant à arrêter le massacre peut produire plus des dégâts que

²³⁸ *Ib*, p. 10.

²³⁹ M. HUNYADI, "*La justice distributive au miroir de la reconnaissance*", in M. GIUGNI et M. HUNYADI (dir.), *Sphères d'exclusion*, Paris, Harmattan, 2003, p. 54. Pour Hunyadi, même les principes généraux comme les droits de l'homme reflètent, eux aussi, des aspirations qui ne peuvent émerger et ni avoir un sens que dans un contexte historique donné. Malgré leur généralité, ils sont soumis à une réinterprétation et une recontextualisation.

les « exactions » auxquelles elle était censée mettre fin. On peut imaginer quel aurait été le bilan des pertes (en vies humaines, en infrastructures et en matériels) en Libye sans l'intervention de l'OTAN ? Pourquoi l'OTAN refuse de déclarer la mort des quatre-vingt mille libyens, victimes de ses raids ? La rébellion de Benghazi aurait fait autant de victimes sans l'intervention de l'OTAN ? De même que, la chute de la dictature de Saddam Hussein s'est avérée comme une conséquence positive de l'intervention de la coalition, mais elle se trouve insignifiante face aux nombreuses conséquences négatives imputables à la même intervention : la résurgence des rivalités intercommunautaires (chiites et sunnites), le règne du terrorisme, la haine des étrangers (surtout des occidentaux), la destruction des infrastructures, l'« ingouvernabilité » de l'État, etc.

Ce qui rend les interventions militaires d'humanité moralement ambiguës et « principalement » problématiques, c'est à la fois : l'incertitude des critères (information, temps, contexte politique, éventuelles conséquences, ...), la non-unanimité de la définition claire du degré infranchissable de la souffrance, la sélection intéressée des cas d'intervention (on intervient en fonction de ...). Nous reviendrons encore sur les conséquences des interventions dans notre dernière partie qui traite de l'après-guerre. Toutefois, au regard de ce que nous venons d'analyser comme causes des guerres, nous retenons que les critères de leurs définitions ne sont pas absolus, mais certains peuvent être plus objectifs que d'autres. Si l'agression se veut la cause la plus défendable pour le modèle walzérien et le paradigme légaliste ; l'autodétermination demeure, au regard de l'argumentaire du modèle de la reconnaissance, la cause la moins contestable possible. C'est elle qui, à partir des expériences négatives des sujets sociaux, met fondamentalement en relief la réalité morale de la guerre. Du fait qu'elle permet d'établir le rapport entre le contexte moral objectif, la souffrance des acteurs sociaux et leur volonté d'en finir. Dans sa lutte pour la reconnaissance, l'autodétermination incarne véritablement tout le sens de la contre-démocratie. Laquelle contre-démocratie exigerait que les questions politiques, pour reprendre les termes d'Emmanuel Renault, soient posées et discutées dans le cadre d'une interrogation sur nos rapports à l'ensemble des institutions qui sont susceptibles d'être réduites à des dispositifs d'oppression.²⁴⁰ C'est

²⁴⁰ Selon Renault, le modèle de la reconnaissance permet, d'une part, de décrire à la fois et d'un point de vue imminent, les injustices produites par les institutions ainsi que les dynamiques pratiques et normatives qui permettent de lutter contre elles ; et d'autre part, de montrer la nécessité de l'implication des acteurs dans le processus de transformation des institutions, car ils sont partie prenante de la transformation à laquelle ils veulent soumettre le monde extérieur. E. RENAULT, *L'expérience de l'injustice. Reconnaissance et clinique de l'injustice*, Paris, La Découverte, 2004, pp. 392-393.

l'autodétermination qui peut bien rendre compte de la justice de la cause de la guerre à notre époque. La guerre préalable et la guerre humanitaire demeurent l'expression de la volonté de puissance de certains États privilégiés. Mais partir de la reconnaissance, sous ces différentes formes, pour aboutir à la thématization de l'autodétermination comme sa forme « politique achevée » ; c'est subsumer la question de l'identité collective de ceux qui luttent pour leur reconnaissance et du contexte objectif qui leur permet d'interpréter collectivement leurs sentiments d'injustice.

Il reste à savoir comment les acteurs sociaux, que nous allons analyser ci-après, peuvent se constituer en des collectifs d'intérêts communs, au moyen de la passerelle sémantique, afin de mener légitimement une résistance politique pouvant donner lieu à une guerre juste sans qu'ils ne soient forcément des États souverains. Surtout que la guerre juste aujourd'hui s'intéresse moins à la nature « juridique » des acteurs de la guerre; elle se préoccupe plus de leurs véritables motifs et de leurs capacités de venir à bout d'une guerre. Il se pose alors plus une question de fond que de forme. Ici encore, le modèle de la reconnaissance s'avère indispensable, dans la mesure où, le schéma fondamental de la lutte qu'il propose, permet de décrire les fondamentaux normatifs à partir de l'identité individuelle qui devient un ressort critique immanent à l'autodétermination. Quels sont ces nouveaux acteurs et comment peuvent-ils s'y prendre?

I. 3. 2. Les acteurs non-souverains : la légitimité au prix de la reconnaissance

Partant de l'opposition entre les deux types de souveraineté (des États et des peuples), on se rend bien compte que la notion de la juste cause déborde le cadre définitionnel restrictif que lui donne le modèle waltzérien (riposte à l'attaque extérieure, à l'agression) et trouve d'autres justifications à la fois internes et externes ; c'est-à-dire qu'elle peut s'appliquer aussi bien aux États souverains qu'aux communautés identificatoires que composent les peuples aspirant à la souveraineté, à l'autodétermination. Aussi, en limitant la portée actuelle du concept d'agression, nous sommes arrivés, avec l'aide de la théorie de la reconnaissance, à explorer d'autres aspects de la juste cause qui légitimeraient la guerre juste, notamment celle des sujets sociaux constitués en collectif d'intérêts communs. Toutefois, parmi les nouveaux acteurs de la guerre non suffisamment étudiés par le modèle waltzérien, il y a les communautés identificatoires sur lesquelles nous allons plus insister. Trois raisons objectives justifient

ce choix : la première raison est que ce sont elles (communautés identificatoires) qui, d'une part, peuvent mener une véritable lutte pour la reconnaissance selon les présupposés de la guerre juste qui considèrent comme sacro-saint, le droit d'un peuple/communauté à devenir libre par ses propres moyens s'il le peut (principe d'autodétermination) et, d'autre part, recentrent le rôle des acteurs sociaux dans les trois phases que comporte l'industrie guerrière. Car, à en croire Axel Honneth, la légitimité de la lutte des acteurs sociaux trouve sa source dans le cadre d'interprétation collectif des sentiments d'injustice partagés.

La seconde raison est que les organisations supranationales relèvent de différentes volontés étatiques et leurs industries guerrières ne traduisent pas véritablement les aspirations des acteurs sociaux qui sont de véritables victimes de la guerre. C'est le cas des guerres menées par l'OTAN en Irak, en Afghanistan, en Libye, etc. Souvent, ce genre d'intervention étrangère dénie à un peuple ses capacités (politiques, matérielles, militaires, intellectuelles, bref sa puissance) d'autodétermination et relègue ainsi le rôle et les aspirations des acteurs sociaux au second plan. La plupart de ces guerres se soldent par la ruine de l'État/communauté auquel on est censé venir au secours. La troisième raison se justifie du fait que les ennemis idéologiques mènent des guerres non-discriminatoires. Quelle que soit la justice de leur cause et la légitimité de leurs revendications, ils ne font pas la distinction entre les innocents (population civile passive) et leurs ennemis (les forces combattantes nationales ou étrangères). Au final, l'importance de l'étude de ces trois catégories d'acteurs consiste à montrer que la souveraineté étatique n'est plus la condition exclusive à laquelle serait soumis tout acteur de la guerre. Ça sera là l'occasion de souligner le paradoxe politique qui caractérise la notion de souveraineté à l'époque contemporaine. Une notion à la fois affaiblie par l'existence des structures supra-étatiques, mais réactualisée par l'étatisation du monde et sa parcellarisation politique, pour reprendre les termes de Thual, un "charcutage"²⁴¹ qui ne cesse d'imprimer une nouvelle morphologie à la carte géopolitique mondiale avec la naissance des nouveaux États-nations (cas du Kosovo, du Sud-Soudan, ...).

²⁴¹ Cf. F. THUAL, *La Planète émietlée. Morceler et Lotir, un nouvel art de dominer*, Paris, Alinéa, 2002. L'auteur déploie une analyse rigoureuse et saisissante d'une réalité incontestable depuis la création de l'ONU à nos jours : le surgissement d'un puzzle de nouvelles entités étatiques (Cela des Balkans à l'Afrique, en passant par le Moyen-Orient et le Proche-Orient). La question que l'on se pose est celle de savoir si cet émiettement continu des espaces politiques est dû à des stratégies délibérées afin de "renforcer les forts et affaiblir les faibles" pour bien les dominer, ou bien serait-il dû plutôt à un sentiment identificatoire et donc à une lutte pour la reconnaissance? On y reviendra.

A. Communautés identificatoires : de la lutte pour la reconnaissance à la guerre juste

A notre entendement, la reconnaissance mutuelle s'avère une condition essentielle, plutôt un devoir ultime de l'intersubjectivité qui permet de construire un monde partageable sur le fond de relations plus ou moins apaisées, entretenues durablement par des compromis réconciliateurs. A contrario, le déni de reconnaissance est la base ou rend possibles divers conflits (socio-économico-politiques, etc.) susceptibles d'opposer durement et tragiquement les individus ou les groupes d'individus. Les conflits liés au déni de reconnaissance (reconnaissance de ses droits fondamentaux, de son droit à l'autodétermination, de sa place dans la société, de sa dignité, de ses biens, grosso modo de son identité multiple) peuvent évoluer et atteindre différents degrés ; ils peuvent passer des simples revendications discursives à l'usage de la violence. Il reste juste à savoir ici comment la violence, usée en dernier recours, contre un déni de reconnaissance peut être interprétée, à l'aune de la guerre juste, comme une violence éthiquement légitime ? Comment une lutte pour la reconnaissance peut contextuellement, selon certaines circonstances et selon la nature de « ce-qui-n'est-pas-reconnu » (c'est-à-dire le bien dénié), aboutir absolument à une guerre juste ? Autrement dit, en quel moment une communauté identificatoire peut engager une guerre juste ? Est-ce que n'importe quelle expérience de mépris ou de déni de reconnaissance peut constituer un motif légitime d'une guerre juste ? Quelles peuvent être les chances du succès d'une communauté identificatoire face à un déséquilibre des forces souvent constaté (l'exemple du Tibet face à la Chine) ?

Il est moralement impératif de rappeler que tout ce que la guerre sait faire, c'est tuer. Supprimer la vie des êtres humains, anéantir leurs conditions d'existence, démolir les biens qui leur sont peut-être plus chers (la cité, la civilisation, la culture, leur mode de vie, etc.). Et les combattants qui meurent dans les champs de batailles sont d'abord des citoyens jouissant de mêmes droits que tout le reste de la population. Ainsi, chaque perte en vie humaine doit avoir un sens, sinon ça devient un gâchis qui risque de démolir même la faculté du jugement moral de ceux qui mettent leurs vies en jeu au nom du bien de la communauté.

Cela étant, la décision de faire la guerre demeure la plus moralement et la plus politiquement grave qu'une communauté puisse prendre. Ses raisons doivent être fondées et comprises par l'ensemble des membres de la communauté, de sorte qu'ils ne

considèrent pas les éventuelles pertes humaines comme de morts pour rien. Pour l'exprimer autrement, les membres de la communauté, pour le bien de qui on fait la guerre, doivent se rendre compte que les causes de la guerre méritent que l'on perde la vie pour elles. Ils doivent comprendre que la guerre qui est la leur, n'est pas due à une banale injustice sociale liée à la privation ou l'injuste répartition d'un bien quelconque, mais que la privation de ce bien est un déni de reconnaissance d'une des parcelles de leur propre identité. Pour autant que, le bien en tant qu'opérateur de reconnaissance, à en croire Mark Hunyadi, met en jeu l'identité des personnes. Ainsi, dans une formulation de demande de biens s'organise à la fois une négociation autour de ce bien et une demande de reconnaissance de soi²⁴². Mais comment Walzer tente de survoler la question de l'autodétermination des communautés identificatoires ?

Michael Walzer pose le problème de l'autodétermination en termes de « droits des minorités ». Il distingue au départ deux ensembles des minorités : le premier comprend les minorités concentrées sur un territoire et celles qui sont géographiquement dispersées. Le second se constitue des minorités radicalement différentes de la majorité de la population et celles qui ne le sont que très légèrement. De cette distinction, c'est le premier ensemble qui ressemble plus ou moins à la communauté identificatoire, car les communautés qui le composent formulent souvent les demandes de forte autonomie ou d'indépendance. En des termes à peine voilés, Michael Walzer fait allusion à la possibilité de l'autodétermination d'une communauté en cas de discrimination. Pour lui « un groupe ayant subi une forte discrimination et se trouvant privé de moyens financiers et culturels a sans aucun doute des droits moraux sur l'Etat »²⁴³. Même si l'auteur ne précise pas quels sont ces droits et pourquoi ils ne seraient que moraux. Il ébauche toutefois une bride d'idées sur la possibilité que puisse avoir une communauté à s'autodéterminer. Cette possibilité n'est pas inconditionnelle aux yeux de Walzer ; il estime que la communauté doit présenter les garanties démocratiques suffisantes qui puissent permettre une autonomie ou une indépendance. L'une des conditions que s'avère plus objective est l'adhésion des acteurs sociaux, pour reprendre ses termes, « le soutien local » ou « la mobilisation nationale ». Cette indispensable condition permet objectivement de mettre en balance, note Walzer, « leur crainte de se voir dépossédés et celle d'être opprimés ou exploités, ainsi que leur désir d'expression culturelle et de liberté

²⁴² M. HUNYADI, "La justice distributive au miroir de la reconnaissance", in M. GIUGNI et M. HUNYADI (s. dir. de), *Sphères d'exclusion*, Op.cit., p. 51.

²⁴³ M. WALZER, *Pluralisme et démocratie*, Op.cit., p. 120.

politique »²⁴⁴. Afin d'illustrer ses propos, Walzer choisit l'exemple du Katanga (la sécession de 1961 en RD Congo) qui n'a pas présenté, selon lui, les signes tangibles de cette garantie démocratique ; car la sécession fut l'inspiration des chefs d'entreprises et de grands groupes belges.

En distinguant ainsi les deux ensembles des communautés minoritaires ou minorisées (politiquement, économiquement ou culturellement), l'idée sous-jacente est de montrer que tous les opérateurs de reconnaissances (tous les biens) ou toutes les discriminations n'ont pas forcément la même valeur et donc la privation des certains opérateurs de reconnaissance ne peut pas conduire absolument à la guerre. Il n'y a que les opérateurs que Michael Walzer appelle des « valeurs décisives »²⁴⁵, dont le déni et le mépris sensibilisent au plus haut degré de notre attention morale, qui sont susceptibles d'obliger les acteurs sociaux de passer d'une lutte pacifique à une lutte violente. Les revendications telles que : la demande d'une citoyenneté à part entière, le droit d'exprimer leurs différences dans des associations au sein de la société civile, les formes de demandes d'aide financière pour leurs écoles, leurs crèches, etc. ne sont rigoureusement et immédiatement susceptibles de donner lieu à une résistance violente. Les français au Québec et les Amish en Pennsylvanie en sont de bons exemples. Ce qui ramène à souligner que, le passage d'une lutte pacifique à une résistance violente ne peut se faire que, quand les acteurs sociaux auront épuisé les moyens non-violents nécessaires et que, ultimement, ils sont placés devant un choix « dilemmatique » : soit subir continuellement l'injustice de la mise à l'écart, soit lutter pour s'en libérer même au prix de la violence. Parmi ces valeurs décisives, on trouve : le respect de la vie humaine, le droit à l'autoréalisation, la liberté collective, l'indépendance politique et tous les autres droits fondamentaux. Ce sont des valeurs pour lesquelles, faute d'autres moyens pacifiques de les négocier et les préserver, selon le schéma de la lutte qu'Honneth propose, une communauté identificatoire peut décider d'entreprendre même une guerre. La guerre engagée sur la base de ces valeurs décisives se distingue des autres guerres²⁴⁶

²⁴⁴ *Ib*, p. 123.

²⁴⁵ M. WALZER, *Guerres justes et injustes*, *Op.Cit.*, p. 166.

²⁴⁶ Parmi ces guerres, on en trouve qui sont artificiellement fabriquées par les rivalités entre les grandes puissances. Par exemple, les rivalités économiques (le contrôle du canal de Panama) entre l'Allemagne et les États-Unis en Colombie ont donné lieu à la création de la République du Panama par un groupe d'indépendantistes discrètement soutenus par les États-Unis. L'exemple de la guerre de l'Est de la République Démocratique du Congo est aussi révélateur. Une guerre qui ne relève pas des aspirations de la population locale, mais plutôt des motivations économiques et expansionnistes étrangères.

dont les véritables motivations viennent de l'extérieur et s'opposent même aux aspirations des acteurs sociaux.

De ce qui précède, trois vecteurs normatifs sont indispensables pour que la passerelle sémantique entre la lutte pour la reconnaissance et la guerre juste soit suffisamment justifiable. Il s'agit de valeurs décisives (intérêts collectifs), de la souffrance partagée et de la volonté collective des acteurs sociaux à s'autodéterminer. Notons d'abord que toute lutte pour la reconnaissance est une activité révolutionnaire ; et toute activité révolutionnaire est un processus déterminant d'autodétermination. Une communauté s'autodétermine face à la banalisation de l'injustice sociale et à la souffrance de la « mise à l'écart » de ses sujets dans un contexte où la dignité humaine est en lambeaux. La mise en relief de ces trois vecteurs permet d'éviter la rupture (dans notre analyse) entre la question des droits/biens (opérateurs de reconnaissance), la question des personnes (acteurs sociaux) et la question du cadre d'interprétation objectif dans lequel s'organise la discussion. Car la dialectique entre les valeurs décisives et les acteurs sociaux(avec leurs aspirations) traduit une réalité qui « s'atteste, pour paraphraser Hunyadi, dans le fait qu'aucun principe de justice, pas plus qu'aucune règle sociale, ne peut se maintenir sans le soutien effectif, explicite ou non, des acteurs sociaux, sans l'appui, au minimum tacite, d'une intentionnalité collective qui rend ces règles pour ainsi dire vivantes »²⁴⁷. Et la théorie de la guerre juste, en tant qu'une théorie de la justice sociale, devra absolument éviter la tentation d'objectivation et de pure abstraction en mettant en *epokhê* les souffrances et les aspirations des acteurs sociaux. Elle doit principalement recentrer le rôle de ces derniers tant dans la lutte non-violente que dans la guerre qui peut en résulter.

Le modèle de la reconnaissance définit un schéma d'une lutte graduelle qui va de l'engagement individuel à la constitution d'une structure d'interactions sociales. Au fond, ce qui intervient dans cette structure, d'après Honneth, c'est le noyau d'expériences morales constituées par les sentiments de mépris²⁴⁸. L'avantage du modèle de la reconnaissance est d'expliquer comment du fait de leur exclusion sociale, juridique ou politique et à partir des sentiments d'injustice partagés, certains groupes arrivent à s'organiser et créer des structures de lutte pour la reconnaissance. La théorie de la reconnaissance fait ainsi écho d'une double dimension, morale et utilitariste, que puisse

²⁴⁷ M. HUNYADI, "La justice distributive au miroir de la reconnaissance", in M. GIUGNI et M. HUNYADI (dir.), *Sphères d'exclusion*, *Op.cit.*, p. 55.

²⁴⁸ A. HONNETH, *La lutte pour la reconnaissance*, *Op.cit.*, p. 197.

revêtir un conflit social. C'est-à-dire qu'à travers la lutte collective contre une quelconque exclusion et la visée d'un intérêt collectif, s'exprime un horizon d'attente moral qui comprend des exigences normatives de reconnaissance et de respect. Autrement dit, l'estime sociale d'une personne ou d'un groupe est liée à « leur pouvoir de disposer de certains biens que seule l'acquisition de ces derniers leur apporte la reconnaissance qui leur est due »²⁴⁹. L'effort du modèle de la reconnaissance d'Honneth, qui déploie à la fois les thèmes utilitaristes (intérêts collectifs) et la grammaire morale des luttes sociales, permet de dégager un dénominateur commun entre la lutte pour la reconnaissance et la guerre juste. Le dénominateur commun serait ici : la condition humaine contextualisée ; la souffrance de l'homme due à l'injustice non justifiée. Si pour Walzer, l'attaque contre un État est une double menace réelle contre ses citoyens ; c'est-à-dire une menace contre leurs vies, mais aussi une menace contre l'ensemble des biens qui les identifient et auxquels ils tiennent absolument (parmi lesquels figure la communauté politique qu'ils ont créée). Il dérive de cette considération générale que les notions telles que : intégrité territoriale et souveraineté politique -qui justifient traditionnellement les droits des États à faire la guerre- trouvent leur origine et leur force dans les droits des personnes qui composent ces États. Et si les droits des personnes deviennent indispensables afin de justifier les présupposés fondamentaux de la guerre juste, il convient dès lors de considérer le caractère non-discriminatoire²⁵⁰ de ces droits. C'est-à-dire ces droits ne sauraient exclusivement ne concerner que les seuls citoyens des États souverains ; ils concernent aussi tous les individus qui désirent vivre librement, qui veulent choisir leur propre mode de gouvernement et élaborer leur propre système politique.

Toutefois, tout déni de reconnaissance ou toute atteinte de ces droits supérieurs (valeurs décisives : la vie, la liberté, l'autodétermination, l'intégrité physique, la dignité sociale et culturelle, etc.) et toute coercition extérieure -ayant atteint un degré d'incandescence- peuvent constituer un crime, donc un motif légitime de résistance. Celle-ci, vue sous l'angle de la légitime défense ou de l'autodétermination d'un peuple, peut progressivement aboutir à une guerre juste si la situation injuste qui l'a rendue possible n'a pas encore et n'a même pas l'intention de changer ; pire encore si elle se durcit. L'enjeu ici est de montrer que si les droits des États souverains, tel que le défend

²⁴⁹ *Ib*, p. 198.

²⁵⁰ Le caractère non-discriminatoire se réfère ici à l'application impartiale des droits fondamentaux des êtres humains pris dans un contexte objectif donné. Le contexte objectif étant un lieu où ces droits peuvent être légitimement revendiqués par les acteurs sociaux qui veulent s'autodéterminer.

Walzer, sont l'expression collective des droits des individus²⁵¹, il s'avère alors indéniable que le même processus politico-moral -qui justifie les revendications (d'intégrité territoriale et de souveraineté)- peut également justifier la lutte des communautés identificatoires pour leur reconnaissance. Parce qu'en dernière analyse, c'est l'être humain dont les droits²⁵² sont soit menacés, soit déniés/méprisés qui est au cœur de toute explication et justification morales de la guerre juste. C'est la raison qui nous ramène à l'évidence que, moralement le citoyen d'un État souverain n'est pas plus humain que l'individu qui est membre d'une Communauté luttant pour sa reconnaissance. Qu'un tibétain n'est pas moins humain qu'un chinois. Ainsi, la résistance d'une communauté identificatoire trouve son explication morale dans la défense de la vie humaine et des valeurs décisives qui l'identifient.

La première conséquence qui découle de la réflexion que nous venons de développer est la délocalisation de la source de légitimité de la guerre. Cette légitimité n'est plus à chercher dans la nature de la société dans laquelle vivent les acteurs sociaux (État souverain ou communauté identificatoire), ni moins simplement dans les institutions tel que laisse entrevoir Walzer (la justice dans les institutions),²⁵³ mais elle est plutôt à chercher dans la condition humaine de ces acteurs sociaux. C'est dans l'hyper-précarisation de certaines couches sociales (notamment celles des exclus), dans la crise du sens du « vivre ensemble » provoquée par l'inflation de repères axiologiques, dans le dénigrement des « valeurs les plus hautes » des uns et des autres, etc. qu'il faut aller à la rencontre de la justice de la guerre en tant que justice sociale. Cette conséquence est un contre-pied du modèle traditionnel de la guerre juste qui semble ranger les droits des acteurs sociaux à l'arrière-plan des droits étatiques. Mais c'est en renversant la ligne de front analytique du modèle walzérien et en revenant sur le dénominateur commun entre les valeurs décisives et la volonté des acteurs sociaux, que l'on trouve le rapport de graduation qui s'établit entre la lutte pour la reconnaissance et la guerre juste. Si à travers une expérience individuelle et collective de mépris, une communauté trouve un motif de résistance politique, celle-ci peut graduellement atteindre son paroxysme, c'est-à-dire

²⁵¹ M. WALZER, *Guerres justes et injustes*, Op.Cit., p. 96.

²⁵² Le mot « droits » est compris ici au sens que lui donne Axel Honneth, c'est-à-dire au sens d'exigences qu'une « personne peut légitimement s'attendre à voir satisfaites par la société, dans la mesure où elle est membre à part entière d'une communauté et participe de plein droit à son ordre institutionnel. » A. HONNETH, *La lutte pour la reconnaissance*, Op.Cit., p. 163.

²⁵³ Pour Walzer, dans la complicité sociale, l'effort n'est pas de chercher la liberté de l'individu solitaire, mais plutôt l'intégrité institutionnelle. C'est-à-dire pour arriver à l'individu, il faut d'abord commencer par séparer les institutions. Lire M. WALZER, *Sphères de justice*, Op. Cit., pp. 45-46 ; *Pluralisme et démocratie*, pp. 22-23.

passer à la dernière expression de la lutte politique qu'est la guerre. Même si Honneth n'envisage pas clairement la guerre comme l'ultime option de la lutte politique qu'il préconise, celle-ci (la guerre) n'est pas moins évidente, car les exigences (valeurs décisives) qui ont donné naissance à la lutte pour la reconnaissance (exigences politiquement et moralement revendicables et obtenables) n'ayant pas été obtenues par des moyens pacifiques, sont obtenables par d'autres moyens dont la violence légitime. La question sera de savoir si, dans cette graduation des moyens de lutte, une communauté identificatoire peut assumer une guerre sans courir le risque d'être complètement anéantie et ainsi soumettre ses sujets à plus de sévices et de mépris qu'auparavant. Surtout si la puissance dominatrice/tyrannique a une supériorité (politique, économique et militaire) écrasante. C'est le cas de la Chine et du Tibet actuellement ou ce qui fut celui de la Tchétchénie et la Russie. Cette préoccupation, qui pose souterrainement la question des chances de succès, nous contraint à ressortir ici le lien que l'on peut établir entre une communauté identificatoire et la puissance.

L'aspect technique de la puissance, que nous aborderons au chapitre suivant afin d'étoffer notre propos, insinue une notion morale capitale qui ne peut être négligée dans notre analyse. Il s'agit ici de la règle de prudence. Nous ne le dirons jamais assez, le droit de faire la guerre ne suffit pas à lui seul pour faire la guerre, il faut encore immanquablement avoir la capacité de faire la guerre. Le passage de la lutte pour la reconnaissance d'une communauté identificatoire à une guerre juste tient à cette règle qui évite de placer la communauté à un risque extrême, c'est-à-dire à sa propre destruction. La règle de prudence soumet ainsi la communauté, comme toute entité politique d'ailleurs, à envisager la guerre non seulement en fonction de la justice de sa cause, mais aussi et prioritairement en fonction de possibles conséquences que celle-ci peut entraîner. C'est pourquoi, la violation du droit ou le déni de reconnaissance est une condition, mais l'action violente à laquelle ils peuvent donner lieu et ses éventuelles conséquences en est une autre. Donc, l'évaluation du contexte qu'exige le calcul prudentiel vient ici conditionner et même limiter l'application de la notion de la justice de la cause. Néanmoins, contrairement aux auteurs qui pensent que la règle de prudence favorise les guerres entreprises par les États puissants et condamne les faibles à subir l'injustice, ce qui contredit le but visé par la doctrine de la guerre juste : penser les conditions d'une

paix possible²⁵⁴ ; nous trouvons que cette règle est doublement avantageuse pour toute communauté ou toute entité qui envisage une éventuelle guerre. Premièrement, elle permet de reconnaître ses limites, mais également d'évaluer à la fois les forces et les faiblesses de son ennemi. A ce niveau, le calcul prudentiel permet soit d'entreprendre une guerre frontale (quand les chances de succès sont maximales), soit d'entreprendre une stratégie de contournement (en misant sur les faiblesses de l'ennemi). Deuxièmement, si dans le deux cas précédents, l'action militaire s'avère improbable, la communauté identificatoire peut recourir à un soutien étranger ponctuel. Pourvu que ses idéaux ne soient pas trahis par d'autres visées qui se camoufleraient derrière ce soutien. Nous allons examiner deux exemples qui donnent une valeur de test au deuxième avantage que nous venons de souligner. Mais comment peut-on d'abord limiter la crainte d'une influence étrangère dans une guerre juste ?

On le rappellera incessamment, le passage de la lutte pour la reconnaissance à la guerre juste est un processus d'une activité révolutionnaire qui exige que les acteurs sociaux eux-mêmes luttent d'abord, même s'ils échouaient en un moment à mettre en place les institutions libres selon leurs aspirations. L'idée essentielle ici est d'éviter toute ingérence extérieure qui viendrait leur imposer un système politique et un mode de gouvernement qui se découpleraient avec leurs aspirations. La crainte de l'intervention étrangère, ce qu'elle risque de ne pas servir la cause de la liberté pour laquelle les acteurs sociaux se battent. Bien qu'en des termes plus utilitaristes, Mill -comme d'ailleurs la célèbre maxime marxiste²⁵⁵ exprimait déjà cette crainte en interdisant toute substitution d'une intervention extérieure au combat intérieur²⁵⁶. La raison en est simple, l'autodétermination n'est rien d'autre que le droit d'un peuple à devenir libre par ses propres moyens. La liberté est positivement comprise ici comme une visée de l'auto-accomplissement des acteurs sociaux dans un contexte social objectif donné qui les promeut. Il est donc indéniablement des moments irréversibles où la lutte armée devient

²⁵⁴ C'est la critique de C. NADEAU et J. SAADA dans *Guerre juste, guerre injuste. Histoire, théories et critiques*, Paris, PUF, 2009, p. 69. Nous ne partageons pas le point de vue de ces auteurs pour la simple raison que les théories philosophiques ou autres ne sont pas a priori destinées à servir exclusivement les intérêts d'une catégorie d'États/Communautés ou d'une classe sociale donnée ; elles peuvent être utilisées(à bon ou à mauvais escient) par quiconque s'en sert. La règle de prudence, dans le cadre de la guerre juste, peut servir à la fois le grand(puissant) comme le petit(faible) État ; autant le machiavélisme peut servir à la fois le prince(qui cherche à consolider et conserver son pouvoir) et le peuple(qui découvre les secrets du pouvoir du prince et les stratégies de son exercice.). L'échec de l'OTAN en Afghanistan, comme celui de russes avant elle, ne serait-il pas dû en partie à un mauvais calcul prudentiel ?

²⁵⁵ « La libération de la classe ouvrière ne peut venir que des travailleurs eux-mêmes. »

²⁵⁶ J.-S. MILL, « Quelques mots sur la non-intervention », in *Dissertations et Discussions* (NY, 1873), III, 238-263.

impérative au nom de la liberté, de la dignité et du respect de soi. L'interrogation cruciale qui reste en suspens, c'est celle de savoir comment une communauté identificatoire peut alors efficacement s'y prendre sans une intervention extérieure si l'on s'en tient à la maxime marxiste et à l'argument utilitariste de Mill ? Qu'est-ce qui peut justifier la nécessité d'un soutien extérieur au terme d'un calcul prudentiel ?

Le simple fait de parler de la lutte pour la reconnaissance ou, dans le cadre de la guerre juste, de la lutte pour l'autodétermination n'est pas suffisant pour prouver que la communauté existe réellement et que les acteurs sociaux sont majoritairement déterminés à lutter pour leur reconnaissance (indépendance) et surtout sont aussi capables de se prendre en charge et définir leurs propres conditions existentielles. Ainsi, la communauté «sécessionniste » ou « indépendantiste » doit disposer d'abord des moyens internes très nécessaires pour commencer la lutte armée. Le premier moyen relève de la dimension morale sur laquelle insiste Axel Honneth et également insinuée par Walzer. Il s'agit de trouver un horizon des normes morales qui permet une large adhésion et une ferme volonté des acteurs sociaux à poursuivre le difficile combat pour la liberté. En plus du capital moral et humain, le second moyen est l'espace territorial bien défini dans lequel elle vit. Le troisième moyen est le soutien extérieur, préconisé par Walzer, qui doit se définir en terme solidarité à un peuple qui combat pour sa liberté. Leur espace vital contient des ressources naturelles qu'elle peut exploiter afin de se sécuriser matériellement et répondre aux éventuels coûts de sa lutte. L'examen de deux cas historiques choisis ici montre comment il est impérieux de réunir ces trois moyens afin que la lutte pour la reconnaissance qui se transforme à une guerre juste trouve de bonnes raisons qui la justifient moralement. La révolution hongroise (1848-1849) et la sécession katangaise-République démocratique du Congo(1961) constituent deux cas d'école qui permettent d'expliquer la nécessité et l'importance du rôle des acteurs sociaux dans le dur combat pour la liberté. Tant d'autres exemples peuvent être illustrés, comme la guerre de Bengale(1971)²⁵⁷, mais nous nous limitons à ces exemples pour des raisons méthodologiques.

²⁵⁷ La volonté d'autonomie de la province orientale du Pakistan, Bengale, avait poussé ses citoyens à la résistance politique contre le pouvoir central. Confronté à ce mouvement autonomiste, le gouvernement pakistanais a préféré la violence en réponse aux aspirations d'autonomie des bengalis. Mais le massacre perpétré par l'armée loyaliste n'a fait que consacrer la rupture et affermir la détermination de la communauté bengali à devenir autonome. Le soutien militaire et logistique indien accordé aux millions de bengalis, victimes des incendies, des viols et des meurtres injustifiés, reste un exemple moralement encourageant. Car en dépit de relations durement conflictuelles entre l'Inde et le Pakistan, l'invasion indienne fut nécessaire pour ce peuple qui se faisait massacrer au nom de ses aspirations pour la liberté. L'Inde ne visait

La révolution hongroise, qui fut d'abord une revendication de la simple autonomie de Budapest à l'intérieur du méga Empire des Habsbourg, offre l'exemple d'une lutte pour la reconnaissance assumée majoritairement par les acteurs sociaux. Si cette révolution a pris la forme d'une guerre de libération nationale, c'est parce que les Hongrois, dans leur large majorité, ont exprimé la volonté de sortir du joug oppresseur de l'empire autrichien. Donc, la lutte ne fut pas seulement l'affaire des nationalistes libéraux de Budapest (ces derniers n'étant que le porte-étendard des aspirations d'un peuple en quête de liberté), mais elle était devenue une guerre du peuple hongrois. La prise de conscience et l'engagement politique de chacun, comme nous l'avons montré avec Axel Honneth, ont ultimement permis aux Hongrois de prendre les armes et d'infliger une défaite à la répression militaire autrichienne. Sans obtenir l'aide étrangère, Lajos Kossuth n'a pu compter que sur la détermination de la population désireuse d'autonomie, d'où son idée de la constitution d'un comité de défense nationale qui a porté ses fruits. C'est à partir de là, à notre avis, qu'il sied de situer déjà la vraie naissance de la démocratie populaire hongroise, comme produit de la victoire, bien avant même sa révolution de 1956 contre l'invasion soviétique²⁵⁸. Il est fort à parier que sans l'intervention de la Russie du tsar Nicolas Ier sous l'appel d'Autriche, d'une part, et d'autre part, si la Grande-Bretagne lui accordait son soutien, le peuple hongrois n'aurait pas échoué dans sa lutte pour la reconnaissance politique. Malgré cet échec, il sied de voir à travers le cas hongrois comment un peuple, de sa propre initiative, peut assumer le difficile combat pour sa liberté, sans forcément être manipulée par les puissances étrangères qui ont d'autres visées et des intérêts privés à préserver.

Il est important de mentionner une double lecture de l'exemple hongrois faite par Mill et Walzer. En se servant de la révolution hongroise, John Stuart Mill construit un argument largement plausible en faveur de l'autodétermination. Le penseur a basé l'essentiel de son argument sur la stratégie analogique individu/communauté que nous

pas à contrôler politiquement et économiquement l'État naissant du Bangladesh ; la raison pour laquelle elle a quitté le pays après la victoire des bengalis. Son intervention n'était qu'un secours à un voisin en détresse.

²⁵⁸ Cf. F. FEJTŐ, *La tragédie hongroise ou une révolution socialiste anti-soviétique*, Paris, Pierre Horay, 1956. Toute en faisant allusion à la guerre de 1848-1849 contre l'armée autrichienne, François Fejtő pense que la démocratie populaire hongroise est née à partir de la révolution de 1956. Mais nous pensons que le germe de cette démocratie se trouvait déjà dans la guerre d'autodétermination contre l'Autriche. Car, l'auteur lui-même dit que « ce qui s'est passé en Hongrie, au cours de la première semaine de novembre(1956), rappelle d'une manière hallucinante la fin de l'insurrection de 1848-1849. » Lire p.274. Cette fin de l'insurrection s'est caractérisée par l'intervention de l'armée russe et la détermination massive et courageuse des hongrois à défendre leur autonomie.

avons déjà évoquée. Le point de départ, pour lui, est de considérer d'abord les Etats comme de communautés qui doivent se déterminer elles-mêmes, indépendamment de la nature de leurs institutions (libres ou non) et de la façon dont leurs gouvernements sont établis et fonctionnent²⁵⁹. L'une des visées de Mill ici est de souligner que l'autodétermination et la liberté politique ne sont pas synonymes. D'autant plus que la première est plus compréhensive que la seconde. Car son objectif (autodétermination) ne consiste pas exclusivement à décrire, selon le commentaire de Walzer, un système institutionnel spécifique, mais également « le processus par lequel une communauté parvient ou ne parvient pas à ce système »²⁶⁰. Un élément que nous soulignons constamment de la proposition de Mill est que, le penseur exclut toute intervention extérieure dans la lutte pour l'autodétermination. Car cette dernière n'est pas autre chose que le droit d'un peuple « à devenir libre par ses propres moyens. » Mill subordonne ainsi sa conception de l'autodétermination à la compréhension de ce qui peut être la liberté collective.

Donc, la liberté politique (interne) d'une communauté ne peut être véritablement acquise que par les membres de cette communauté. En concluant sa réflexion plutôt utilitariste, Mill laisse la possibilité de l'usage de la force dans la lutte pour l'autodétermination, mais cet usage ne peut prévaloir qu'intérieurement. L'analyse de Walzer de la révolution hongroise, à partir des prémisses de Mill, permet deux éléments que l'auteur lui-même n'aurait pas pu soupçonner l'importance dans l'étude des guerres actuelles.

En dépit de son aversion à l'égard de l'intervention étrangère, Mill a exceptionnellement trouvé que la Grande-Bretagne aurait dû intervenir afin de défendre la révolution hongroise. La raison de leur intervention se justifierait, à en croire Mill et Walzer, à partir du fait que les hongrois ont démontré qu'un « nombre suffisant d'entre eux-mêmes » revendiquait l'indépendance et était prêt à se battre pour elle²⁶¹. Même si fournir des armes ou tout autre matériel militaire à des armées insurgées, le cas des rebelles syriens aujourd'hui, reste infiniment une affaire complexe ; mais la situation de la Hongrie était plus distincte et ne pouvait pas provoquer autant de remous moraux. Car l'existence de la communauté politique hongroise, l'une des plus anciennes des nations européennes, ne pouvait être contestée. Donc, l'existence matérielle de cette communauté

²⁵⁹ Cf. J.-S. MILL, « Quelques mots sur la non-intervention », in *Dissertations et Discussions* (NY, 1873), III, 238-263.

²⁶⁰ M. WALZER, *Guerres justes et injustes*, *Op.Cit.*, p. 138.

²⁶¹ *Ib*, p. 144.

et la volonté majoritaire de ses membres à se libérer du « joug étranger » constituent deux éléments de base objectifs sur lesquels le gouvernement britannique devrait s'appuyer pour soutenir son intervention. Le texte de Mill, que reproduit Walzer, est très explicite à ce propos : « Il n'aurait peut-être pas été juste pour l'Angleterre (même en laissant de côté la question de la prudence) de s'allier avec la Hongrie dans sa noble lutte contre l'Autriche ; même si le gouvernement autrichien présent en Hongrie était, en un certain sens, un joug étranger. Mais quand, au moment où les Hongrois montraient qu'ils aillaient probablement gagner le conflit, le despote russe s'interposa pour unir ses forces à celles de l'Autriche et qu'il rendit les Hongrois, pieds et poings liés, à leurs oppresseurs irrités, il aurait été honorable et vertueux de la part de l'Angleterre de déclarer qu'une telle chose ne devrait pas être et que, si la Russie aidait le mauvais côté, l'Angleterre aiderait le bon »²⁶².

Même si la position de Mill reste sélective et trop utilitariste en matière d'intervention²⁶³, ce qu'il tenait à défendre à travers ce texte, c'est à la fois la nécessité d'une assistance à la sécession et la légitimité d'une contre-intervention. La contre-intervention est un argument qui vient mettre entre-parenthèse le principe de non-ingérence auquel il tenait mordicus ; car l'intervention russe dans les affaires « intérieures » d'un Etat, c'est dans un processus d'autodétermination de la communauté politique hongroise, a remis en question toute prétention de l'Autriche à la non-ingérence étrangère. Un tel argument montre bel et bien que Mill est favorable à toute action militaire contre une répression impériale ou coloniale et contre une intervention étrangère. Tout en demeurant théoriquement plausible, Walzer émet toutefois un doute quant à l'efficacité pragmatique de l'argumentation de Mill et il essaie de démontrer que le lien entre la vertu et la prudence n'y est pas clairement établi. Pour Walzer, au regard de rapport de forces qui était en présence, il aurait probablement été dangereux pour la Grande-Bretagne de déclarer la guerre à la Russie. Une telle déclaration serait une

²⁶² J.-S. MILL, « Quelques mots sur la non-intervention », in *Dissertations et Discussions*, Op.Cit., cité par M. WALZER, *Guerres justes et injustes*, Op.Cit., p. 145.

²⁶³ Selon le commentaire de Walzer, Mill croyait qu'il existait des peuples incompetents, les barbares, et qu'il allait de l'intérêt de ces peuples d'être conquis et soumis par des étrangers : « Les barbares n'ont aucun droit en tant que nation [c'est-à-dire en tant que communauté politique] ». Ainsi, il résulte de cette considération que les principes utilitaristes peuvent leur être appliqués et que les bureaucrates impérialistes œuvrent en fait légitimement à leur édification morale. La réaction de Walzer à ce discours est sans appel. Il pense que « quelle qu'ait pu être la validité de tels arguments au dix-neuvième siècle, ils n'en ont aucune de nos jours. La société internationale ne peut plus être divisée en deux moitiés, dont l'une serait civilisée, et l'autre barbare. Toute ligne tracée à partir de principes évolutif place des barbares de chaque côté. On peut donc penser que l'épreuve de l'autodétermination s'applique à tous les peuples. » *Ib*, pp. 453-454.

incohérence fondamentale « par rapport au soin que doit prendre chaque nation pour maintenir sa propre sécurité »²⁶⁴. Ce que l'on devait prioritairement demander aux britanniques, c'est l'évaluation de l'importance du danger qu'ils pouvaient encourir et les chances du succès de leur opération militaire. La contre-intervention peut beau être honorable et vertueuse, elle ne saurait cependant être moralement exigible, si les dangers qu'elle implique peuvent être plus importants. Même si Walzer trouve que la justice et la prudence sont placées en opposition l'une à l'autre, ce qui n'est pas juste à notre avis car elles ne sont que complémentaires, son point de vue est crucial parce qu'il permet de ressortir un élément-clé qui nous préoccupe dans ce travail de reconstruction.

En insistant sur la prudence, le philosophe américain fait allusion –peut-être sans en mesurer l'indispensabilité– à l'aspect technique de la guerre juste qu'il aurait pu suffisamment exploiter dans ses nombreuses réflexions. Il s'agit de la puissance. La prudence, dont il est question dans ce contexte, ne se place pas en opposition avec la justice telle que la trouve Walzer ; mais elle la complète objectivement. Parce que l'autodétermination ne pose pas seulement la question du droit d'un peuple à disposer librement, mais aussi et crucialement de la capacité de ce même peuple à assurer toutes les exigences de la libre disposition. Et ces exigences sont aussi bien formelles que matérielles. Ce qui ressemble ici à une espèce de « naïveté » chez Mill, c'est le fait d'avoir imaginé que le monde connaîtrait un ordre meilleur pour toutes les communautés politiques, sans exception, étaient mises à l'abri de toute oppression des puissances étrangères ; et qu'une seule puissance, en l'occurrence l'Angleterre, émergerait et se chargerait du maintien d'un tel ordre. Autant, la tension que Walzer tend à maintenir entre la justice et la prudence (puissance) ne pourrait se justifier, car la seconde n'est que l'enchaînement logique et indissociable de la première. Il en résulte que la puissance doit être, dans le cadre de l'autodétermination, supplée dans l'interprétation de la justice de la guerre pour la reconnaissance. Nous y reviendrons plus loin.

On trouve qu'à travers l'exemple hongrois, une communauté identificatoire peut, dans la durée, s'assurer de moyens nécessaires afin de mener le combat pour la liberté. Et au nom du principe de la « solidarité humaine », elle peut aussi faire appel aux soutiens étrangers qui ne devraient pas porter atteinte à ses aspirations. Ce qui devrait être, au terme d'un minutieux calcul prudentiel, l'attitude britannique face à la Hongrie qui, non seulement a mené une noble lutte pour son autodétermination, mais se trouvait déjà

²⁶⁴ *Ib*, p. 146.

envahie par les troupes russes qui venaient remettre en cause sa victoire pour la liberté²⁶⁵. Mais l'on ne saura pas juger sévèrement la réticence britannique, si l'intervention présenterait de gros risques par rapport à la paix de l'Europe. A contrario, la ponctualité de l'aide militaire et logistique de l'Inde à l'État naissant du Bangladesh reste un bel exemple à ce propos. Moralement et légalement, la Grande-Bretagne était en légitime position de soutenir le processus d'autodétermination de la communauté hongroise. Autant nous sommes prioritairement d'accord avec l'idée que toute lutte pour l'autodétermination doit a priori répondre aux deux premiers impératifs de base : la volonté des acteurs sociaux à conquérir (par tous les moyens légaux) leur propre liberté et l'existence de leur espace vital ; autant nous sommes également d'accord que leur lutte, dans sa phase ultime (la guerre), peut bénéficier conditionnellement d'un soutien étranger à même de les aider à aboutir à la victoire et à préserver ses acquis. Avec bien sûr comme condition : que ce soutien étranger soit strictement ponctuel et ne vienne pas détourner l'activité révolutionnaire de ses idéaux du départ. En dehors de ce type de soutien ponctuellement militaire ou logistique et qui doit être une réponse à un cri d'appel au secours des acteurs sociaux eux-mêmes, nous restons prudemment septiques aux autres formes d'interventions étrangères non-sollicitées localement. Car elles camouflent les véritables raisons qui les motivent. D'où, notre stricte réticence face aux récentes interventions en Côte d'Ivoire, en Libye, au Mali et probablement en Syrie. Nous y reviendrons aussi.

Le cas de la sécession katangaise, dans un sens opposé de celui de la Hongrie, permet de cerner le rôle épical des acteurs sociaux et de leur espace vital. Toute revendication de l'autodétermination n'accorde pas absolument à toute communauté la latitude de se soulever et de prendre les armes, car il existe des situations qui n'appellent pas à l'urgence suprême ; c'est-à-dire des situations où les valeurs décisives ne sont pas menacées par une puissance dominatrice quelconque. La sécession katangaise répond à ce type de situation. Sans trop nous y attarder, deux éléments ont fait que la sécession du Katanga ne soit pas inscrite sur les créneaux d'une lutte pour la reconnaissance. Premièrement, ses motivations profondes furent essentiellement économiques. Il s'agissait, pour les protagonistes de la sécession (notamment Moïse Tshombe) de priver la plus large communauté politique nationale de terre et surtout des ressources naturelles

²⁶⁵ Fejtő indique qu'en 1849, le commandement russe a monté un traquenard dans lequel étaient pris les 13 meilleurs généraux de l'insurrection hongroise. Lire F. FEJTŐ, *La tragédie hongroise ou une révolution socialiste anti-soviétique*, Op.Cit., p. 274.

dont regorge la province du Katanga. Car pendant la difficile période que traversait le jeune État indépendant, les réserves des devises générées par les activités minières du Katanga devenaient quasiment le seul coffre-fort de l'État. Deuxièmement, la sécession n'a pas été soutenue par un large et réel mouvement communautaire susceptible d'assumer le combat révolutionnaire. Elle fut l'affaire d'une minorité élitiste soutenue par les forces étrangères, notamment la Belgique qui tenait à garder la mainmise sur les richesses de la province²⁶⁶. L'échec de la sécession du Katanga n'était donc pas dû seulement à l'intervention des casques bleus (ONU), mais et fortement au manque d'adhésion de la population locale aux idéaux de la lutte menée par l'élite sécessionniste. Ce fut donc une sécession entachée, pour reprendre l'expression de Walzer, de manque de garanties démocratiques²⁶⁷.

A côté des Communautés identificatoires, il y a lieu de mentionner d'autres acteurs paraétatiques qui font la guerre en faisant abstraction du paradigme de la souveraineté. Comme nous l'avions signalé ci-dessous, nous n'allons pas insister sur le caractère juste des guerres menées par ces acteurs, car leurs enjeux sont plus géostratégiques et économiques. Nous les évoquons juste pour montrer comment la notion de la souveraineté est non seulement substantiellement relativisée, mais devient même paradoxale au sein de la théorie de la guerre juste.

B. Puissances supra-étatiques : une volonté de puissance ou une guerre juste?

La question portant sur le lien entre les puissances supra-étatiques, la souveraineté étatique et la guerre n'est pas explicitement abordée par les deux modèles critiques que nous étudions ici. C'est Michael Walzer qui y fait allusion quand il parle du troisième degré du pluralisme, c'est-à-dire le pluralisme global. L'auteur établit d'abord une distinction entre trois degrés du pluralisme. Le premier degré est celui du **pluralisme d'organismes internationaux**, politiques et financiers. L'autorité de ce pluralisme limite la souveraineté des Etats-nations, mais ne l'abolit pas. Le deuxième degré est celui du **pluralisme d'associations internationales** opérant de façon transfrontalière et contrôlant plus ou moins étroitement les actions gouvernementales. Et le troisième degré est le

²⁶⁶ Jean Salmon a eu des mots justes pour qualifier la sécession katangaise : « L'« Etat katangais » était une création artificielle des milieux européens soutenus par une fraction seulement de la population locale. » J. J.A. SALMON, *La reconnaissance d'État. Quatre cas : Mandchoukouo, Katanga, Biafra, Rhodésie du Sud*, Paris, Armand Colin, 1971, p. 124.

²⁶⁷ M. WALZER, *Pluralisme et démocratie*, Op.Cit., p. 123.

pluralisme global. Celui-ci succède, à l'anarchie internationale, au premier et deuxième degré du pluralisme. Il englobe les Etats, les cultures, les organismes internationaux, les associations civiles menant des actions internationales, les partis politiques, les mouvements ordinaires et les syndicats qui y trouveront l'occasion de concrétiser leur vœu, celui de la culture d'une **solidarité internationale**. Walzer revient ici à l'idée de l'universalisme réitératif, surtout quant il sollicite une adhésion minimale, c'est-à-dire universelle, aux droits de l'homme. « Là encore le pluralismes des Etats, des cultures et des religions, même si la souveraineté absolue a entièrement disparu, implique que les individus jouiront de droits et protection à divers degrés, selon leur contexte d'existence. Nous pouvons et devons prôner une adhésion minimale aux droits de l'homme, nous devons les valoriser de façon universelle, mais dans notre troisième degré de pluralisme, il faudrait alors solliciter de nombreux responsables, de nombreux débats et décisions, avec des résultats forcément inégaux »²⁶⁸.

L'objectif du pluralisme global consiste à étendre la sécurité et l'égalité, individuelles ou collectives partout au monde et, cela, au nom des droits de l'homme et donc de la morale minimale. Tout ceci revient à multiplier les actants politiques, les centres et les zones des pouvoirs, d'activité et de décision ; en défendant les valeurs politiques minimales ici, là et ailleurs. Néanmoins, cet objectif, noble soit-il, ne se confond pas à l'universalisme absolu ou au globalisme impérialiste et tyrannique. Au sens où ce dernier cherche à confectionner une législation unique, imposée par un centre de pouvoir unique et faisant abstraction des différences de chaque culture. Le pluralisme global sauvegarde les différences culturelles et religieuses. Walzer est clair là-dessus, il souligne que : « La différence est une valeur cruciale, et mon troisième degré de pluralisme cultive le respect de la différence (le gouvernement, à tous les niveaux, concède de nouvelles voies d'expression et d'autonomie aux groupes minoritaires, jusqu'ici subordonnés à l'Etat-nation). Mais en tant que valeur, elle doit coexister avec la paix, l'égalité et l'autonomie, et non les supplanter »²⁶⁹.

Il faut dire que la seule guerre que doit mener une puissance supra-étatique, selon Walzer, est la guerre contre le terrorisme. Le philosophe américain plaide pour une réaction multilatérale qui ferait la "guerre" à la terreur sur plusieurs fronts. Pour lui, la guerre contre le terrorisme est un conflit qui, à lui seul, s'applique la doctrine de la

²⁶⁸ M. WALZER, *De la guerre et du terrorisme*, trad. Camille Fort, Paris, Bayard, 2004, p. 243.

²⁶⁹ *Ib*, p. 240.

"guerre juste." Etats-Unis, Nations unies, OTAN, Union européenne, Union africaine, etc. devraient former ce front commun et multilatéral afin de bannir le terrorisme et sa politique de l'excuse. Il adopte ainsi un principe radical : « Toute action terroriste est mauvaise en soi. Il reste toutefois à démontrer que les excuses qu'on lui trouve sont en soi mauvaise »²⁷⁰.

Toutefois, même si Walzer limite l'action des puissances supra-étatiques dans le seul cadre de la lutte contre le terrorisme, du moins son fil argumentatif a l'avantage de démontrer que l'existence de ces puissances ou structures supra-étatiques a « désabsolusé » la souveraineté étatique en matière de guerre. Mais une précision s'avère importante afin d'éviter toute ambiguïté quant à l'interprétation de ce que nous entendons par puissances supra-étatiques. Les puissances supra-étatiques dont il est question ici ne sauraient se confondre aux structures internationales spécialisées des Nations unies par exemple, (O.M.S., O.I.T., U.N.E.S.C.O., F.A.O., etc.), ni à toute autre organisation internationale de coopération (du genre G8, G20) dont les recommandations n'ont aucun caractère obligatoire vis-à-vis des États membres. Nous parlons de puissances supra-étatiques de subordination ayant un pouvoir de décision qui s'impose aux États membres et capables de faire la guerre. Nous évoquerons notamment l'exemple de l'Union européenne et de l'OTAN. Parce que, contrairement aux autres organisations du genre (l'Union africaine en l'occurrence), le pouvoir de l'Union européenne donne –parfois et dans certains domaines clé- une force exécutoire à des actes qui atteignent directement les citoyens des États membres et cela, sans que leurs autorités "nationales" n'interviennent. Le cas du plan d'austérité imposé à la Grèce, à Chypre, ... est très flagrant. L'intervention en Serbie, la guerre d'Afghanistan et celle de la Libye constituent un cas d'école dans notre analyse. Mais seule la guerre libyenne sera analysée ici, car nous estimons qu'elle répond mieux au problème que soulève cette partie. La guerre d'Afghanistan sera analysée au point suivant concernant les « ennemis idéologiques ». L'exemple de la guerre libyenne déborde le cadre restrictif de Walzer (lutte multilatérale contre le terrorisme) et construit un autre type d'arguments, mais toujours fondés sur le générique « droits-de-l'homme ».

L'exemple de l'Union européenne que nous avons choisi demande une petite mise au point sur cette organisation internationale qui cherche encore à s'affirmer comme une puissance (au sens plénier du concept). Sauf quelques exceptions, la philosophie

²⁷⁰ *Ib*, p. 82.

fondatrice de l'Union européenne repose plus ou moins sur l'idée rawlsienne de la constitution des institutions regroupant les peuples ordonnés entre eux. Lesquelles joueront le rôle d'un centre fédératif et d'un forum public leur permettant d'exprimer leur opinion et leur politique commune à l'égard des autres régimes²⁷¹ et des autres peuples. En revenant aux sources, l'intuition qui a présidé au projet européen est donc celle de la paix à l'intérieur de l'Europe. La guerre européo-européenne était vue comme un terrible mal dont l'Europe devait se dépendre si elle tenait à sa survie. Cette idée de paix intra-européenne n'avait nullement exclu la possibilité d'entraîner l'Europe à une éventuelle guerre en dehors de son territoire. Elle n'a plutôt répondu qu'à la seconde solution rawlsienne qui préconise que les peuples ordonnés ne se limitent pas seulement à former des institutions et des alliances, mais ils doivent arriver à faire pression sur les régimes hors-la-loi pour qu'ils changent leurs pratiques.²⁷² Disons, en passant, que cette résolution rawlsienne semble se situer aux antipodes de l'idée walzérienne de l'incompatibilité des valeurs. Walzer pense qu'il existe une pluralité des choix politiques possibles ; ainsi les valeurs sont également souvent incompatibles entre elles²⁷³. De ce point de vue, il est donc hasardeux de vouloir constituer une certaine hiérarchisation entre les peuples, les modes de vie, les régimes politiques, etc. d'autant plus que ces derniers sont des choix particuliers qui ne sauraient avoir une validité universelle. L'affirmation du pluralisme des biens sociaux et des identités culturelles, selon Walzer, permet de reconnaître l'existence de la différence partout²⁷⁴.

En effet, la prévention de risque de guerre reste parmi les points cruciaux du projet européen. Mais ce qui nous importe dans l'analyse du cas de l'Union européenne comme puissance supra-étatique (effective ou à venir), c'est le fait que ses décisions coercitives (sur le plan politique et économique) lors du commencement d'une guerre, ne relèvent pas

²⁷¹ J. RAWLS, *Le droit des gens*, Paris, Esprit, 1996. Le philosophe américain pense que l'ONU peut offrir un cadre au sein duquel les peuples ordonnés peuvent former une alliance afin de prendre position sur certaines questions. Et si cela n'est pas possible, ils peuvent le faire séparément. C'est ce que fait souvent l'Union européenne en cas de blocage de résolutions au Conseil de Sécurité. L'Union européenne procède par des sanctions et d'autres mesures coercitives qui restreignent le régime visé. Le cas actuellement de la Syrie. La théorie rawlsienne de la « non-obéissance » à l'égard des régimes hors la loi trouve un écho favorable auprès des dirigeants occidentaux, car ils se sentent comme responsables de la défense non seulement de leurs peuples « ordonnés », mais aussi celle des personnes innocentes assujetties aux régimes hors la loi.

²⁷² Cfr. J. RAWLS, *Le droit des gens*, *Op.cit.*, pp. 82-83. L'auteur va plus loin en envisageant des décisions plus efficaces, telles que le refus de l'aide militaire, économique, de coopération ou autre.

²⁷³ L'idée de l'incompatibilité des valeurs « politiques » que préconise Walzer veut juste montrer que l'incommensurabilité des valeurs fait qu'il est difficile de constituer une échelle qui déterminerait, dans un ordre comparatif, quelles sont les sociétés bonnes et les sociétés hors-la-loi (mauvaises) selon les critères de Rawls. Lire M. WALZER, *Pluralisme et démocratie*, *Op.Cit.*, pp. 134-138.

²⁷⁴ *Ib*, p. 214.

d'une volonté souveraine quelconque. Néanmoins, elles ont une influence considérable sur la scène mondiale, car elles sont les effets d'une puissance. Les sanctions imposées à Kadhafi et à son entourage (le gel des avoirs, le refus du visa européen, l'embargo commercial, l'expulsion des ambassadeurs et l'exclusion aérienne) ont véritablement constitué les premiers actes de guerre contre la Libye de Kadhafi, avant même les bombardements de l'OTAN. Ces sanctions ont eu des effets directs, non seulement sur le régime considéré hors-la-loi, mais surtout sur les civils. La destruction des infrastructures non militaires, les pertes humaines parmi la population civile, la famine et tant d'autres dommages collatéraux ont aggravé la souffrance de la population civile. D'où la cruciale question sur la portée morale de pareilles sanctions qui, à la limite, se détournent souvent de leurs visées premières : affaiblir le régime et le contraindre à se rendre.

D'autres préoccupations, liées à l'exigence « souverainiste » du modèle walzérien, sont celles de savoir quelle peut-être la pertinence de la guerre juste dans un contexte où la souveraineté étatique se trouve dépouillée de son pouvoir décisionnel absolu? Y'a-t-il véritablement un rapport entre la guerre juste et la volonté de puissance des puissances supra-étatiques? D'autant plus que ces dernières ne sont ni individuellement menacées dans leurs intégrités territoriales, ni confrontées aux problèmes de parcellarisation de leurs entités politiques respectives, ni encore agressées. Et pourtant, elles mènent des guerres en brandissant des raisons plutôt moralistes. Elles mettent en avant : la souffrance des populations, la violation des droits humains, l'exigence de démocratie,...; au fond, ces raisons sont-elles suffisantes afin de justifier fondamentalement la nécessité de faire la guerre contre les États supposés hors-la-loi? Ou il existe encore d'autres raisons plus fondamentales?

L'Union européenne et la machine de guerre l'OTAN, sous la bannière des États-Unis, ne sont pas des États souverains, mais elles font des guerres sur bases des facteurs de puissance qui les constituent. Ce qui démontre, contrairement au modèle walzérien, que la réalité de la guerre ne saura dépendre uniquement de l'existence de la volonté souveraine de l'État, ni de l'existence d'une agression ou d'une menace imminente. Même si la souveraineté reste un élément quasi-dominant des relations internationales, son lien avec la guerre juste demeure principalement une question de puissance. Même si l'Union européenne ne répond, encore jusque-là, que partiellement aux critères d'une puissance

selon la conception de Joseph Nye²⁷⁵, les actes qu'elle pose et sa participation active aux entreprises guerrières de l'OTAN méritent d'être pris en compte dans une analyse sur les paradoxes de la souveraineté face à la guerre juste. Car, tout en n'étant pas encore une puissance militaire au sens classique du terme (c'est-à-dire elle ne possède pas une armée commune, répondant au même commandement), cela n'empêche pas à l'Union européenne de répondre aux autres critères de la puissance (tel que nous allons analyser, voire les cinq composantes essentielles de la puissance) et de poser des actes constitutifs d'une guerre. En dépit de sa participation active dans le cadre des missions de l'OTAN, l'Union européenne fait usage des autres ressources de la puissance (*soft power*) qui précèdent l'option militaire ; celle-ci n'intervenant qu'en dernier recours. Ces ressources sont coercitives et jouent le rôle des véritables armes de guerre.

L'utilisation des différentes ressources de la puissance montre que l'industrie de la guerre se prépare et comprend plusieurs armes. Ces dernières peuvent devenir, selon les circonstances, toutes destructives. D'où le souci de justification morale qu'exige la tradition philosophique de la guerre juste avant toute décision d'entrer en guerre²⁷⁶. Cette exigence, de justifier moralement la nécessité de la violence légitime, oblige les acteurs (surtout supra-étatiques) de tout mettre en œuvre pour démontrer que la guerre effective s'avère l'ultime recours. Puisque chaque étape de l'évolution de l'entreprise guerrière a un

²⁷⁵ Nous faisons allusions ici à la distinction qu'établit Joseph Nye, entre le hard power et le soft power. Le hard power est souvent identifié à la puissance militaire, c'est-à-dire une puissance qui agit dans le monde indépendamment des considérations des autres. Pour reprendre les mots de Zaki Laïdi, le hard power est un "acteur qui potentiellement essaie de fabriquer une réalité mondiale à son image." Par contre, le soft power serait dans ces conditions une puissance civile qui, à des degrés divers, subit les effets de cette réalité mondiale et de surcroît, ne saurait assurer sa propre défense. L'Union européenne serait vraisemblablement dans la seconde catégorie de puissance; pour la simple raison qu'elle ne forme pas sa propre armée et que sa défense dépendrait des États-Unis. Cf. J. NYE, *Soft Power. The Means to Success in World Politics*, New-York (N.Y.), Public Affairs, 2004. ZAKI LAÏDI, *La Norme sans la force. L'énigme de la puissance européenne*, Paris, Presses de la fondation nationale des Sciences politiques, 2005, p. 20.

²⁷⁶ Pour justifier la nécessité des interventions militaires en Irak et en Afghanistan, G. Bush comme B. Obama ont tous deux placé leur lutte contre le « terrorisme » sous l'emblème de la guerre juste. Le changement des concepts entre la première campagne contre le régime des talibans « *infinite justice* » et la guerre d'Irak « *just cause* » témoigne de ce souci permanent de tout justifier en guerre. Ce souci est non seulement politique et militaire, mais également intellectuel. On se souvient ici du Manifeste « Pourquoi combattons-nous ? » de soixante intellectuels américains (publié le 01/10/2002, Institute for American Values, What we're fighting for.), parmi les signataires, on trouve des figures emblématiques telles que : M. Walzer, F. Fukuyama, S. Huntington, etc. Le but du manifeste était de proclamer le légitime droit des États-Unis de répondre aux attaques du 11 septembre 2001 et de justifier que la lutte contre le terrorisme s'inscrivait dans les paramètres traditionnels de la guerre juste. Ce qui donne à penser dans ce fameux manifeste, c'est le fait que les signataires ne se sont pas posés des questions impératives que requiert le droit de la guerre juste proclamée : qui était le vrai ennemi des États-Unis qu'il fallait attaquer ? Quelle était la limite permise des opérations guerrières qu'ils projetaient mener au-delà du territoire afghan (c'est-à-dire jusqu'en Irak) ? Quel équilibre fallait-il trouver entre les moyens militaires déployés à cette fin et les répressions militaires et policières de cette lutte (les prisons de Guantánamo et d'Abou Ghraïb) ? Le fait de ne pas définir les contours de l'ennemi et de ne pas délimiter son action remettait déjà en cause le caractère entièrement juste de cette lutte américaine contre le terrorisme international.

impact moral, politique et matériel sur le régime et gravement sur les acteurs sociaux, eux-mêmes déjà victimes du même régime.

L'exemple de la guerre libyenne a valeur de test dans la relativisation du modèle waltzérien de la guerre juste. Au fond, l'intervention militaire de l'OTAN en Libye, sous l'impulsion française, s'est jouée plus sur les éléments de la puissance que ceux de la souveraineté. Du blocus économique à la mort de Kadhafi, les discours officiels des dirigeants occidentaux ne faisaient nullement allusion au principe de souveraineté de l'État libyen. La raison en était simple : invoquer le principe de souveraineté consisterait à rappeler son corollaire, le principe de non-intervention (ce qui était l'argument des russes et des chinois avant la résolution 1973 portant sur le régime d'exclusion aérienne contre Kadhafi et sa mouvance). Ce qui, logiquement, devrait rendre toute action militaire politiquement et moralement injustifiée. Il fallait alors inventer un autre motif (assistance humanitaire à la population civile libyenne) afin de justifier l'intervention militaire en Libye, car aucun motif classique (que soutiendrait Walzer) ne pouvait s'y accorder. La Libye n'est pas agressée par un autre État pour lui venir au secours ; comme fut le cas du Koweït en 1990 contre l'invasion irakienne. On pouvait encore, dans ce cas et comme l'analyse Walzer, classiquement et formellement justifier l'intervention militaire de la coalition, d'autant plus que l'État agressé (le Koweït) criait au secours afin de restaurer son *statu quo ante* face à l'écrasante puissance militaire de son agresseur (l'Irak). Encore moins, la Libye ne constituait pas une menace imminente contre un membre de l'OTAN, ni contre un autre membre de la Communauté internationale; une menace qui justifierait des frappes préventives de la part de l'OTAN, de toute autre puissance ou Etat. Bref, la guerre menée contre la Libye ne saurait classiquement se placer sur la piste d'une guerre juste, pour la bonne raison qu'elle ne correspondait pas aux exigences ni de la souveraineté (avec ses implications), ni de la cause juste classique. La difficulté devient encore majeure quand il faut analyser cette guerre avec les matériaux conceptuels du modèle de la reconnaissance. Si bien que l'argument officiel faisait allusion à la volonté d'une grande partie des libyens à se débarrasser de leur dirigeant et de son régime, il aurait été moralement plus juste d'aider les libyens autrement (appui logistique par exemple) à mener leur lutte collective afin d'éviter l'éclatement du pays après la chute du régime combattu. Car il ne s'agissait pas d'une lutte pour l'indépendance ou pour l'autodétermination, mais bel et bien d'une rébellion. Surtout, quand on sait que Darna et

Benghazi (épicerie de l'insurrection)²⁷⁷ étaient, depuis longtemps, en conflit idéologique et tribal avec le pouvoir central du colonel Kadhafi.

Toutefois, à la lumière du modèle walzérien et même celui d'Honneth de la reconnaissance, il peut être postulé que la guerre contre la Libye pose un problème fondamental à la théorie de la guerre juste en général. Partons de son justificatif qui se basait sur la protection des droits de libyens. A en croire Walzer, le langage même des droits de l'homme « n'est rien d'autre que notre manière particulière de parler de certaines valeurs humaines qui sont centrales et généralement acceptées »²⁷⁸. Ainsi, accuser tel ou tel individu (Idi Amin Dada, Pol Pot, Saddam Hussein ou Kadhafi) d'avoir violé les droits de l'homme, une telle accusation ne serait valable que dans la mesure où elle peut être traduite dans d'autres langages tels que la brutalité, la barbarie, les actes inhumains, etc. C'est cette traduction multi-langagière qui permet que l'accusation du viol des droits de l'homme soit entendue et appliquée au-delà des frontières politiques et culturelles. Mais, d'après Walzer, nous aurions tort de penser que le langage des droits de l'homme doit servir à valider les caractères plus spécifiques de notre propre culture politique, « comme si tous les êtres humains étaient moralement destinés à vivre de la même manière que nous, à l'exclusion de toute autre »²⁷⁹. Cet argument de Walzer veut simplement montrer que les droits de l'homme et les institutions démocratiques sont des conquêtes essentiellement internes et ne peuvent pas être considérés comme allant de soi ni comme des valeurs exportables.

Trois aspects du problème peuvent être épinglés : le premier aspect concerne la nature de l'intervenant, l'OTAN. L'intervenant n'est pas un État souverain, mais une organisation internationale ; donc il ne jouit pas d'attributs de la souveraineté. Son seul attribut, c'est d'être une puissance militaire et sa seule source de légitimité ponctuelle fut la résolution 1973 du Conseil de sécurité des Nations unies (à remarquer que la résolution ne fut pas votée à l'unanimité, au moins cinq abstentions). Le second aspect vise la finalité de cette guerre. L'action militaire n'a pas consisté à restaurer le *statu quo ante*, parce que la Libye n'étant pas agressée. L'objectif ultime fut de changer le régime, c'est-à-

²⁷⁷ En soutenant les rebelles libyens avec empressement et enthousiasme, l'OTAN n'a pas bien semblé mesurer l'après-Kadhafi, car Benghazi (et les communautés environnantes) a toujours constitué un sanctuaire très important pour le militantisme islamiste. C'est la ville qui est très influencée par le salafisme djihadiste. L'assassinat de l'ambassadeur américain Christopher Stevens (et d'autres diplomates), le 11 septembre 2012 à Benghazi est un message qui augure la Libye de demain et la nature des rapports qu'elle entretiendra avec l'Occident.

²⁷⁸ M. WALZER, *Pluralisme et démocratie*, Op.Cit., p. 214.

²⁷⁹ *Ib*, p. 215.

dire transformer la politique intérieure. Ce qui présente un cas extrême et périlleux dans l'histoire des interventions militaires ; il n'y avait pas, comme dirait Walzer, une forte identification des citoyens avec la tradition démocratique qui pouvait fournir la meilleure garantie que celle-ci pourra survivre et s'approfondir. Conséquence, la résurgence des conflits tribaux et l'ingouvernabilité. Le troisième aspect concerne les moyens utilisés et les dégâts causés. Ces différents aspects seront analysés avec force détail dans les parties et chapitres qui suivent. Passons à un autre acteur qui, par sa nature et ses actions, pose encore autant de problèmes que les puissances supra-étatique.

C. Ennemis idéologiques : la lutte anti-impérialiste ou défiguration de la guerre juste ?

Les ennemis idéologiques, tel que nous les avons définis ci-dessus, rentrent dans cette catégorie générique des organisations ou partis que l'on appelle couramment : terroristes. Mais dans son ampleur sémantique, le mot terroriste peut désigner aussi bien une organisation/mouvement qu'un État. La caractéristique commune étant : la destruction du moral d'une nation ou d'une classe avec le meurtre spectaculaire et souvent arbitraire des victimes innocentes. En ce qui nous concerne ici, nous nous limitons aux organisations, pour la simple raison que les États sont toujours déjà et naturellement en droit de faire la guerre, même si certains actes qu'ils peuvent poser sont moralement répréhensibles. La première difficulté que l'on éprouve avec ce type d'acteurs est due au fait qu'ils sont diversifiés et leurs revendications aussi. Mais faisons remarquer que ces organisations « terroristes » ou traitées comme telles s'affrontent ou visent un État précis. Sauf évidemment les groupes tels qu'Al-Qaïda et AQMI qui se sont internationalisés. La seconde difficulté est liée à leur nature atypique et leurs stratégies asymétriques de faire la guerre. La nature atypique, parce que ces acteurs ne sont ni des États souverains, ni -pour certains- des communautés identificatoires, ni moins des puissances supra-étatiques. Ils ne sont pas, pour la plupart, territorialement localisables. Ils prennent souvent leurs bases à partir des États « parrains » ou faibles. Les stratégies asymétriques consistant à frapper partout et imprévisiblement. Ils recourent aux moyens indirects et subversifs afin d'atteindre leurs fins ; ils font difficilement la discrimination (civils innocents-combattants). La troisième difficulté est liée au caractère multidimensionnel des causes qu'ils défendent ; souvent c'est le mélange idéologique politico-religieux (Al-Qaïda, Shebab, Taliban, AQMI,...), la lutte autonomiste (PKK, ETEA, ...), la guerre

anticapitaliste et anti-impérialiste (FARC en Colombie, ...), la guerre économico-expansionniste et raciale (M23 en RD Congo), etc.

Toutes ces difficultés compliquent principalement l'analyse à partir de la théorie walzérienne de la guerre juste ; car cette dernière écarte, par principe, de son champ d'étude les guerres de religion ou à motivation religieuse et de guerre de conquête, d'une part et, d'autre part toute action violente non-discriminatoire (le terrorisme). Du moins, la présence de ces acteurs et leur force de frappe défient -dans certains cas- les États souverains qu'ils affrontent. Tout le problème se situe au niveau de la justification morale de la guerre menée entre ces acteurs atypiques et les autres acteurs « normaux » au sens walzérien, c'est-à-dire les États souverains. Nous tenterons de poser ce problème de justification morale à partir de la guerre d'Afghanistan contre les talibans. Pourquoi et en quel moment devient-on ennemi idéologique (terroriste) ? Est-ce que les revendications de ces acteurs atypiques peuvent-elles être considérées comme des causes justes ? Et la manière dont ils les expriment répond-elle à l'exigence de bonne conduite ? Il n'est pas inutile de le rappeler, pour Walzer, tout acte terroriste est irrévocablement immoral. Car, dans ses manifestations modernes, la terreur apparaît comme la forme totalitaire de la guerre et de la politique. Elle outrepassé ainsi « les limites morales au-delà desquelles aucune bonne borne ne semble possible... »²⁸⁰. Cette condamnation par principe ne nous empêche pas d'analyser un cas concret et de souligner l'impact des actes dits terroristes dans la reconfiguration des guerres contemporaines.

La guerre de l'OTAN contre les talibans, revendiquée juste de part en part, nous place devant deux acteurs atypiques difficiles à juger sur l'autel du modèle walzérien de la guerre juste. Cette guerre « presque sans règles » ne tient compte que de la force de frappe des acteurs en conflit, c'est pour cela que la justice et la morale y sont très relatives. Aussi, les critères traditionnels de la guerre juste deviennent insuffisants pour l'analyse, parce que ni l'OTAN, ni les talibans, aucun camp n'est un État souverain et aucun n'a, non plus, un territoire précis qui subirait une agression ; même si les talibans se considèrent chez eux et ainsi, s'affichent comme les victimes d'ingérence occidentale. Toutefois, pour cette partie consacrée aux ennemis idéologiques, nous mettons d'abord entre parenthèse le procès sur le terrorisme afin d'analyser d'abord les arguments « moraux » défendus par les deux camps. Cette parenthèse sera ré-ouverte dans la partie qui traite de la conduite juste de la guerre (*jus in bello*).

²⁸⁰ M. WALZER, *Guerres justes et injustes*, Op.Cit., p. 283.

Les discours officiels utilisent couramment une expression dont l'idée sous-jacente est « idéologisante ». Il s'agit de l'« urgence suprême ». L'usage de ce concept crée parfois un désaccord définitionnel irréductible, pour la simple raison que chacun se fait sa propre idée de l'urgence et de la nécessité d'y répondre. Ce qui rend le jugement moral difficile, surtout dans une guerre à caractère idéologique. Car l'idéologie politico-religieuse actionnée sous le prisme de la libération nationale contre l'impérialisme (talibans) étant différente de l'idéologie politico-stratégique déployée sous le parapluie démocratique contre le totalitarisme et l'extrémisme (OTAN). Toutefois, les deux critères de l'urgence suprême mettent en épreuve la moralité et la justice de la guerre idéologique. Pour que l'urgence suprême soit justement et moralement justifiée, elle doit répondre aux deux exigences : l'imminence du danger et la nature de ce danger. Ces deux exigences conjuguées ensemble, donnent lieu au concept de la « nécessité ». La guerre contre les talibans en Afghanistan a-t-elle répondu à cette double exigence ?

Il était clair que pour les dirigeants américains, l'Afghanistan des talibans (comme l'Irak de Saddam Hussein) était devenu, après le 11 septembre 2001, le sanctuaire du terrorisme international. Donc, le bon sens, selon eux, ne pouvait que les amener à mener la guerre contre les talibans. Lors de son intervention à Oslo, à la réception de son Prix Nobel, B. Obama a montré comment la guerre en Afghanistan était « nécessaire » ; car, selon le président américain, trois raisons justifiaient cette nécessité : la lutte contre le terrorisme international, la lutte contre les talibans « liberticides » et la lutte contre le narcotrafic (la culture de l'opium et ses dérivés). A y regarder de près, on découvre bien clairement que cet argument et les causes mises en relief s'écartent de l'évaluation classique de l'urgence suprême. Les talibans étaient-ils les ennemis exceptionnels et terrifiants des Américains ? Les USA avaient-ils le « dos-au-mur » ? Rien ne pouvait le justifier, sauf l'émotion du 11 septembre. Le concept de guerre juste se trouve ainsi déqualifié du côté américain.

Quant aux talibans, leur guerre n'a d'autre sens que celui de la survie chez soi et de la certitude que leurs valeurs civilisationnelles sont menacées par la domination meurtrière et dégradante de l'Occident. Pour ce faire, il faut restaurer l'islam rigoriste (le salafisme) et rejeter les valeurs occidentales (démocratie et laïcité). En se considérant comme les défenseurs légitimes d'un peuple opprimé, les talibans inscrivent leurs actions dans une lutte « juste » pour la défense des « valeurs décisives ». Comment y parvenir face à la puissante machine de guerre qu'est l'OTAN ? Ils y recourent aux attaques

imprévisibles comme seule stratégie de combat. D'emblée, tout a l'air d'être justifiable ; car l'acharnement des combattants talibans est à la mesure des valeurs ultimes qu'ils défendent. Or, la fin justifiant les moyens, les attaques imprévisibles restent donc les seuls moyens efficaces contre l'écrasante puissance militaire des « occupants ». Encore une fois, le jugement moral devient problématique et, à la limite, biaisé. D'autant plus que les talibans n'ont pas reçu le mandat unanime de tout le peuple afghan (un peuple qui n'est pas d'ailleurs 100/100 musulman) d'une part et, d'autre part la stratégie employée n'épargne pas leur propre population (ils tuent la même population qu'ils sont sensés protéger contre l'influence occidentale). Ce qui déqualifie encore totalement la théorie classique de la guerre juste du côté taliban. D'où une série des difficultés moralement éprouvantes.

La première difficulté qu'éprouve l'argument des dirigeants de l'OTAN c'est de démontrer que l'Afghanistan présentait une situation d'extrême urgence et que tous les moyens de coercition ont été mis en œuvre et n'ont pas produit d'effet, c'est-à-dire la stratégie de coercition n'a pas réussi à faire plier le régime taliban. Et de ce fait, la guerre restait l'ultime recours afin d'écraser l'ennemi. La deuxième difficulté est une erreur d'estimation. En sous-estimant l'ennemi, ils ont oublié d'évaluer les chances d'une victoire qu'ils pouvaient avoir sur le terrorisme en allant combattre un ennemi pas comme les autres, et dans le territoire pas facilement accessible. L'OTAN devrait ici appliquer la règle de prudence, en évaluant toutes les conséquences d'une guerre presque perdue à l'avance. S'il faut ajouter, à ces difficultés, les pertes, de deux cotés, en vies humaines, et tous les dégâts matériels et moraux²⁸¹, sans compter le coût financier. On se poserait bien la question de savoir si cette guerre valait la peine ? Le retrait progressif de troupes étrangères est annoncé, mais les talibans ne sont pas vaincus, ni le terrorisme dans son ensemble, encore moins le narcotrafic dans le Croissant d'or. Les Afghans sont appelés à prendre leur destin en main après plus de dix ans de guerre sans concession. Quelles seront les conséquences de cette défaite ? Par ailleurs, quelle que soit la pertinence des raisons de leur résistance, la stratégie employée par les talibans rend l'appréciation de leurs actions moralement ardue. Une guerre juste n'est pas seulement une affaire de la justice de la cause ; mais aussi celle de la conduite, la façon de faire usage de la violence. D'où la discrimination devient capitale, puisqu'elle interdit toute attaque contre des

²⁸¹ Nous faisons allusion ici au comportement des soldats américains qui ont profané les cadres des talibans, brûlé le coran et massacré les villageois (voire le massacre des 16 civils afghans du 11 mars 2012 perpétré par le Sergent Robert Bales dans le district de Panjwayi).

populations innocentes, les civils non-combattants. C'est ce manque de discrimination qui jette du discrédit sur tous les groupes de résistances appelés « terroristes ». Nous reviendrons plus loin sur la critique du terrorisme.

En dépit de cette critique, il reste vrai que l'Etat souverain n'a plus le monopole de la justification de la guerre, et que l'agression n'en constitue plus la seule cause juste. Cette réalité, démontrée à travers l'existence incontestée des acteurs paraétatiques et de la diversité de raisons de leurs entreprises guerrières, permet, non seulement de relativiser le paradigme de la souveraineté, mais aussi de suppléer un autre qui paraît assez objectif et opératoire. C'est la capacité réelle des acteurs à faire la guerre et à assumer la victoire sans courir de dangers plus importants. Avant de s'interroger sur la réalité morale de la guerre sur les champs de combats, essayons à présent de définir alors la grammaire de la puissance et de savoir en quoi serait dû le paradoxe de la souveraineté tout au long de notre analyse du *jus ad bellum* ?

DEUXIEME PARTIE : *JUS IN BELLO* **A L'AUNE DE L'IMPERATIF HUMANITAIRE**

L'essentiel de la discussion autour du *Jus ad bellum* a consisté à redéfinir, sur les critères « normatifs », ce qui peut être la justice et la moralité d'une cause de la guerre et la légitimité élargie des acteurs de la guerre. Les deux modèles conceptuels (la reconnaissance et la guerre juste), qui ont structuré cette discussion, ont eu –chacun à sa façon- à nous proposer mille et un justificatifs « philosophiques » de ces deux notions (cause juste et acteurs légitimes) corrélatives à la justice de la guerre. Il s'est agit de construire une sorte de passerelle sémantique, pour reprendre l'expression chère à Axel Honneth, entre le processus d'autoréalisation individuelle et celui d'une lutte collective pour l'autodétermination communautaire. Une fois réexaminées à l'aune des modèles de la reconnaissance et de la guerre juste, les notions interdépendantes de cause juste et d'acteur légitime ont trouvé de ramifications sémantiques qui ont permis de reconsidérer les critères normatifs (qui leurs sont relatifs) dans l'optique d'une éthique de la souffrance humaine en contexte. Par-delà les représentations « abstraites » liées au paradigme générique de la souveraineté étatique, la démarche philosophique entreprise dans la présente combinaison intellectuelle (associant la reconnaissance à la guerre juste) a l'avantage de signifier la réalité morale de la lutte pour la reconnaissance (pacifique et/ou violente) à partir des sentiments d'injustice collectivement éprouvés, partagés et exprimés.

Notre effort, tout au long de la partie précédente, a donc été d'essayer de rediscuter les notions courantes et les critères réguliers du *jus ad bellum* (la justice de la guerre) dans le but qu'ils rendent pertinemment compte des figures les plus caractéristiques des injustices sociales de notre temps. Si, au cours de la discussion, la question classique (de la tradition philosophique de la guerre juste) de savoir : « quel acteur est légitime de faire la guerre ? » est apparue de plus en plus complexe et la réponse à fournir moins évidente ; autant la problématique de la juste cause a fait aussi état d'un considérable relativisme éthique. La seule certitude, qui est restée tolérable, est que, d'une part, les acteurs de la guerre se sont multipliés et la légitimité de l'autorité est devenue multiforme, et d'autre part, les critères de la juste cause se sont diversifiés. Pour d'aucuns, une telle certitude donne l'impression que la guerre juste servirait à justifier tous les actes criminels commis par les Etats ou le recours sans limite à la violence. L'un des protagonistes de telles déductions, Carl Schmitt en l'occurrence, a non seulement

vigoureusement critiqué la Société de Nations, mais aussi et surtout l'ordre juridique international qu'elle a essayé de mettre en place. Un ordre qui, selon le philosophe et juriste allemand, est directement lié au modèle de la guerre juste, c'est-à-dire de la guerre discriminatoire. C. Schmitt condamne les guerres discriminatoires parce qu'elles ont remplacé la notion symétrique de « *justus hostis* » -qui accorde la possibilité de considérer l'ennemi comme un adversaire qui peut avoir ses raisons- par la notion unilatérale de « *justa causa* », une notion qui discrédite l'ennemi et le présente comme un criminel qui se bat contre l'«humanité». Le remplacement du *justus hostis* par la *justa causa* apparaît, aux yeux de C. Schmitt, comme une légitimation de la guerre qui, prétextée d'être juste, n'est que la plus totale de toutes²⁸².

Néanmoins, la spécificité de la théorie de la guerre juste, par rapport aux autres discours sur la guerre, ne réside pas uniquement dans la distinction qu'elle établit entre les deux belligérants dont l'un aurait totalement raison et l'autre totalement tort. Ce qui est une simplification assez rapide. L'effort de la guerre juste est plutôt de mettre en place deux types de distinctions objectifs qui classent, d'un côté, les principes normatifs qui définissent ce qui peut être une cause juste, et de l'autre côté, les moyens et les méthodes qui limitent le déroulement de la guerre. Si les principes permettent de définir la légitimité des acteurs de la guerre et la justice de leurs causes (*jus ad bellum*) ; les moyens et les méthodes permettent, quant à eux, de définir la conduite des hostilités, de préciser les bonnes cibles et de limiter l'usage de la force (*jus in bello*). Déjà, la première injonction du droit dans la guerre exige que l'on discrimine obligatoirement entre les combattants et les civils. Une telle injonction évite justement que la guerre se totalise, contrairement à ce que redoutait C. Schmitt. Ainsi, ce n'est pas par principe que l'ennemi est moralement discrédité, tel qu'on peut l'inférer à partir de la critique schmittéenne, mais c'est en se servant des critères rigoureusement objectifs que l'on peut, sur le plan de la cause ou du déroulement, qualifier certains actes de justes ou d'injustes. La question qui reste suspend, à notre avis, est celle de savoir si la justice pendant/dans la guerre (*jus in bello*) est logiquement indépendante de la justice de la guerre (*jus ad bellum*) tel que M. Walzer l'envisage ?²⁸³ Comment expliquer que les civils deviennent de plus en plus

²⁸² Cf. C. SCHMITT, *Guerre discriminatoire et Logique des grands espaces*, trad. François Poncet, Paris, Krisis, 2011. Et C. SCHMITT, *Le nomos de la terre* (1988), trad. Lilyane Deroche-Gurcel, Paris, PUF, 2001.

²⁸³ Pour Walzer, les deux types de jugements (avant et pendant les hostilités) de la guerre sont logiquement indépendants. C'est au nom de cette indépendance que la cause d'une guerre peut-être juste, mais sa

l'enjeu même des conflits contemporains (voire les cas bosniaque, congolais, ...) ? Et pourtant, les prescriptions relatives au droit dans la guerre, remarque-t-on avec M. Canto-Sperber, qui sont des contraintes éthiques qui limitent l'usage de la force, sont aujourd'hui autant de règles morales *consensuellement* reconnues et même imposées dans de nombreuses conventions internationales²⁸⁴.

Les règles relatives à la justice (au droit) dans la guerre (*jus in bello*) portent spécifiquement sur le respect ou la violation des règles de l'engagement sur le terrain (c'est-à-dire le déroulement des hostilités), selon le droit coutumier et positif. Elles constituent également des contraintes éthiques qui limitent non seulement l'usage de la force, mais imposent un choix raisonnable des moyens et des méthodes opératoires. Tout est y codifié afin d'éviter, de tous les côtés, des pertes humaines et des dégâts matériels inutiles. Bref, le but du *jus in bello* est de limiter le combat entre les combattants et d'éviter au maximum le risque d'infliger des dommages "intentionnels" ou "collatéraux" aux populations civiles. En se préoccupant de la légitimité des moyens et non de la cause, le *jus in bello* met en exergue la condition des acteurs sociaux lors de l'ouverture des hostilités. Mais, on ne peut s'en cacher, son abstraction du facteur causal pose un problème fondamental de l'égalité morale des combattants. Comment traiter l'acteur d'un fait illicite, l'agresseur ou le violeur des droits fondamentaux sur le même pied d'égalité que la victime du fait, l'agressé ou le méprisé ? Bien qu'étant un fait illicite, répond M. Walzer, l'agression requiert l'application de règles à laquelle l'agresseur et l'agressé ne peuvent se soustraire. L'application égale de règles, selon l'optique walzérienne, montre justement l'indépendance du *jus in bello* vis-à-vis du *jus ad bellum*. Ce qui fait que, même si la guerre est *causalement* juste, elle peut devenir injuste par sa mauvaise conduite et l'usage disproportionnel des moyens de répression. Cependant, est-ce que ce qui est mis en jeu ici, ce sont crucialement les intérêts des belligérants, comme le prétend Walzer, ou plutôt la protection des personnes innocentes ?

En réalité, il est pensable que c'est la protection des innocents qui traduit la véritable réalité morale de la guerre. C'est cette réalité morale de la guerre (la souffrance

conduite injuste, et ainsi vice versa. Cette dualité entre *jus ad bellum* et *jus in bello* traduit ce qu'il considère comme l'élément le plus problématique dans la réalité morale de la guerre. Lire M. Walzer, *Guerres justes et injustes*, trad. S. Chambon et A. Wicke, Paris, Belin, 1999, p. 57. Néanmoins, nous pensons que la réalité morale de la guerre ne réside pas dans cette dualité dépassable, mais plutôt dans l'enjeu existentiel même de la guerre. C'est la mise en danger de l'existence des acteurs sociaux et la remise en question de leurs valeurs décisives qui éprouvent nos attitudes morales.

²⁸⁴ M. CANTO-SPERBER, *L'idée de guerre de juste*, Paris, PUF, 2010, p. 96.

des civils innocents) qui est le trait d'union interdépendant entre la justice avant la guerre et la justice dans la guerre. Elle permet donc de surmonter la dualité de deux types de justice et de trouver le plus petit dénominateur commun qui les structure foncièrement : la misère humaine contextuelle. Si la cause est jugée juste, c'est parce que les personnes ont été victimes d'injustices (agression ou déni de reconnaissance) qu'il faut réparer ; et si l'on doit choisir les moyens et les méthodes de réparation, c'est parce qu'on ne doit pas commettre d'autres injustices en combattant les injustices ou causer d'autres victimes en sauvant les victimes. Ainsi, si dans l'ensemble, les prescriptions relatives aux acteurs et à la cause ne sont plus absolues, celles liées à la conduite des hostilités sont alors plus contraignantes.

Pour que la guerre soit juste dans sa conduite, elle doit répondre aux deux critères fondamentaux du *jus in bello*. Il s'agit de la discrimination et de la proportionnalité. Mais l'utilité théorique et pratique, de ces deux critères, ne saurait bénéficier d'une juste appréciation sans que l'on ne se fasse une idée de ce qui peut constituer la puissance de tout acteur susceptible d'entreprendre la guerre. Car, on ne peut envisager une opération militaire possible sans préalablement et « prudemment » s'interroger sur les aspects techniques qui permettent d'atteindre l'objectif, c'est-à-dire sans évaluer les chances du succès qui est, ce que Walzer appelle : la **nécessité militaire**. Cette interrogation se pose par-delà la justice de la cause et la légitimité des acteurs. On voit que c'est au sein du *jus in bello* que la question de la puissance, en tant règle prudentielle, se pose avec acuité. Disons que, tous les autres critères du *jus in bello* (double effet, utilité, nécessité militaire, droits de l'homme, guerre totale, etc.) seront analysés à la lumière de la discrimination et de la proportionnalité. Avant tout, il convient de se faire une idée de ce qui peut réellement constituer la puissance d'un acteur de guerre dans (et même avant et après) la guerre.

**Chapitre premier : La puissance par-delà la souveraineté.
L'évolution différenciée du paradigme souverainiste.**

L'analyse précédente portant sur le *jus ad bellum* laisse entrevoir que le critère traditionnel et décisif de souveraineté étatique, cher à M. Walzer, se trouve en quelque sorte ébranlé par celui de la reconnaissance (encore plus normatif), du fait que ce dernier traduit le sentiment d'injustice réellement vécue et exprimée dans un cadre d'interprétation collectif. Toutefois, les deux modèles conceptuels -mis en contribution dans cette discussion- ont le mérite de poser le problème de la justice sociale en termes d'une lutte pour la reconnaissance ; mais ils n'ont pas cependant pris toutes les précautions d'en explorer tous les contours possibles. Pour autant que nous ayons pu le remarquer, Walzer et Honneth n'ont eu qu'à effleurer incidemment l'aspect technique de la lutte, sans lequel la justice recherchée serait même moralement compromise. Qu'est-ce à dire ? Sans en être normativement dépendante, la justice de la guerre doit prendre en compte la règle prudentielle qui constitue l'aspect technique de la totalité de l'entreprise guerrière. En clair, la négligence de la règle prudentielle (qui se décline à travers les cinq créneaux de la puissance) peut entraîner des conséquences moralement désastreuses et entacher ainsi la justice elle-même de la guerre. C'est pour, en quelque sorte, tenter de combler cette « lacune », que nous avons tenu à développer la notion névralgique de puissance. Certes, Walzer y a fait allusion, mais en évoquant juste, d'une part, son principe ordonnateur qui est la prudence et, d'autre part, son principal créneau qui est le pouvoir politique. Et pourtant, même s'il ne pousse pas son argumentaire plus loin, le philosophe américain est persuadé que, quelle que soit la justice de la cause que l'on défend, il est toujours conseillé « de tirer un bien meilleur parti de la prudence »²⁸⁵. Ce propos peut beau être négligeable, il exprime cependant clairement la nécessité, pour toute option guerrière, d'une évaluation préalable de rapport des forces en présence. Mais Walzer ne s'est pas donné la peine de nous proposer les critères objectifs d'une telle évaluation. Egalement, en instituant la « sphère politique » en tant qu'une sphère coordonatrice de toutes les autres, l'auteur de *Sphères de justice* définissait déjà le premier créneau de la grammaire de la puissance. Là encore, la réflexion du philosophe échoit brusquement, sans le moindre souci d'explorer d'autres zones constitutives de la sphère politique au moment de prendre la décision d'entrer en guerre. On retrouve le même manque d'intérêt à cette notion de puissance chez A. Honneth. Le philosophe

²⁸⁵ M. WALZER, *Guerres justes et injustes*, trad. S. Chambon et A. Wicke, Paris, Belin, 1999, pp. 146-147.

allemand se contente de déclarer simplement que la lutte pour la reconnaissance devra se transformer à un engagement politique afin de permettre aux acteurs sociaux de retrouver pleinement toute la reconnaissance qui leur était refusée.²⁸⁶ Un peu comme Walzer, Honneth semble négliger cette foule d'acceptions que recouvre le concept d'« engagement politique ». D'autant plus que tout engagement politique mobilise toutes les énergies nécessaires afin d'atteindre son but.

C'est parce que nous nous rendons finalement compte que, la notion de puissance n'a pas particulièrement attiré l'attention de deux modèles conceptuels en usage ici, que nous tentons –à partir des pièces détachées- de reconstituer une sorte de grammaire susceptible d'en définir les principaux créneaux. Une façon de permettre que le dialecte de la puissance s'atteste de manière décisive dans les langages de la reconnaissance et de la guerre juste.

Il convient de le préciser dès le départ que, la conception de la puissance que nous postulons ici n'a pas pour objectif de s'opposer au paradigme de la souveraineté, ni de s'y proposer comme une alternative dans l'analyse de la guerre juste. Elle indique simplement que la puissance est une matrice sans laquelle toute entreprise guerrière serait pratiquement insignifiante et vaine. Tout acteur de la guerre qui tient à sa survie, à la victoire et à son indépendance doit mettre en place des dispositifs dynamiques et augmenter ses forces (militaire, économique, technologique, intellectuelle, diplomatique, etc.). Ce sont ces forces qui constituent réellement sa puissance. En d'autres termes, nous définissons la puissance comme l'ensemble de toutes les forces qui mesurent et limitent notre capacité d'agir. C'est en fonction de ces forces, et en se servant de la règle de prudence que conseille M. Walzer, que les acteurs jugent l'opportunité de s'engager dans une guerre ou de s'en abstenir. Le calcul utilitariste sur le coût et les bénéfices de la guerre ne vient qu'en second lieu. La question de la puissance devrait, en principe, suivre celles de la légitimité de l'acteur et de la justice de la cause. Car à côté du fait qu'on est en droit de se battre, il faut encore savoir si on est apte à se battre. L'incontournable question des rapports de forces entre les différents acteurs de la guerre. La guerre n'est plus donc simplement une question de droit et de morale, mais aussi une affaire hautement politique²⁸⁷. L'idée-clé que nous soutenons ici consiste à envisager la guerre juste, dans sa

²⁸⁶ Lire A. HONNETH, *La lutte pour la reconnaissance*, trad. P. Rusch, Paris, Cerf, 2002, pp. 193-195.

²⁸⁷ Ici le terme « politique » est compris dans sa dimension architectonique telle que l'a défini Aristote. C'est-à-dire la politique, comme science architectonique, englobe et décide sur tous les domaines de la vie dans la cité (économie, armée, médecine, éducation, ...).

catégorie normative, tout en y joignant l'aspect technique qui permet d'analyser la guerre comme une totalité. Mais envisager ainsi le droit et la force, c'est en quelque sorte prendre doublement distance par rapport à la conception classique du droit de faire la guerre et de l'exigence morale de la faire telle qu'on la trouve chez M. Walzer par exemple.²⁸⁸ La guerre, selon notre entendement, devient également une question de choix rationnel opéré sur la base du "ce-dont-on-est-capable", c'est-à-dire en fonction de son *conatus*²⁸⁹, pour reprendre le concept spinoziste. Mais comment s'articule la grammaire de la puissance et comment conditionne-t-elle le droit de la guerre ?

Considérée comme un tout, la puissance se déploie et se manifeste à travers ses principaux créneaux. La tendance générale (en Sciences politiques et en Géopolitique) consiste à accorder au concept de puissance un sens assez restreint. C'est-à-dire la puissance se fonde sur une combinatoire du politico-stratégique et de l'économique²⁹⁰. A savoir que le pôle politico-stratégique sous-entend à la fois la sphère diplomatique et la sphère militaire. Mais cette combinatoire ne suffit pas pour cerner l'ampleur sémantique que revêt la puissance aujourd'hui et la nouveauté qu'elle imprime à la guerre juste. Nous retenons, pour notre analyse, cinq facteurs essentiels qui permettent de définir pleinement la puissance, il s'agit de : la politique, la population, l'armée, l'économie et la matière grise. On peut ajouter à ces cinq composantes principales : le territoire et les ressources naturelles. Néanmoins, nous n'insisterons pas sur ces deux derniers éléments du fait que

²⁸⁸ Premièrement, à en croire Michael Walzer, le jugement le plus important que l'on porte sur la guerre se fonde sur les droits des individus (droit à la vie et à la liberté). Ces droits sont l'aspect tangible de notre univers moral. Ainsi, face une agression qui place les individus devant un choix moral pénible, la préférence morale qui s'impose est d'aller au combat. Deuxièmement, en interprétant la notion de l'intervention à la lumière du paradigme utilitariste de Mill, Walzer arrive à la conclusion que la justice et la prudence (principe ordonnateur de la puissance) sont placées en opposition l'une à l'autre. Cfr. M. WALZER, *Guerres justes et injustes*, trad. S. Chambon et A. Wicke, Paris, Belin, 1999, p.124 et pp. 146-147. L'auteur se préoccupe trop peu de la question de rapport de forces qui puisse se poser entre l'agresseur et l'agressé; et de là, la liberté que l'agressé a de choisir entre plusieurs genres de vie qui existent. L'agressé peut préférer la vie à la liberté et, accepter de vivre même en esclave au lieu de périr en combattant. Donc la préférence morale n'est pas que la liberté, elle peut aussi être la vie en tant que premier bien que nous avons. C'est cette liberté de choix dont parlait déjà Grotius. Le fait de choisir de préserver la vie n'est pas moralement synonyme de crainte ou de lâcheté. Cfr. GROTIUS, *Le droit de la guerre et de la paix*, trad. P. Pradier-Fodéré, Paris, PUF, 1999.

²⁸⁹ Chez Spinoza la notion du *conatus* montre comment le droit de faire la guerre est conditionné par la capacité qu'un État/Communauté doit avoir pour en faire usage. Donc, le droit de la guerre est lié à son degré de puissance. On peut moralement et juridiquement être en droit de faire la guerre, mais cela ne suffit pas pour commencer la guerre, il faut encore être suffisamment capable de la faire. Cf. SPINOZA, *Traité politique*, trad. Charles Appuhn, Paris, GF, 1966.

²⁹⁰ Cette conception de la puissance est courante chez les politologues. Cfr. ZAKI LAÏDI (dir.), *L'ordre mondial relâché. Sens et puissance après la guerre froide*, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences politiques & BERG, 1992. On retrouve aussi une autre définition restreinte de la puissance chez les géopolitologues. Pour ces derniers, la puissance se définit par les trois caractéristiques physiques du territoire, à savoir : la superficie, la configuration et la situation. Cfr. M. MERLE, *Sociologie des relations internationales*, Paris, Dalloz, 1982, p. 148.

leur importance dépend de la nature même de la puissance effective. Nous verrons, à travers quelques exemples, que le fait d'avoir un territoire et des ressources naturelles les plus convoitées du monde, le cas de la République Démocratique du Congo, n'est pas un signe de puissance. Les ressources naturelles ne sont que de l'ordre du potentiel. Il faut encore les valoriser et investir les revenus dans des domaines appropriés, telles que les recherches (militaire, scientifique, de technologies de pointe, ...). Si on peut ranger le territoire et les ressources naturelles/matières premières dans l'ordre des facteurs de puissance, alors ce ne sera, tautologiquement, que d'une puissance en puissance et non une puissance en acte.

II. 1.1. Sphère politique

Si la sphère politique reste en *pole position* dans l'analyse de la puissance, c'est parce ce que le rôle qu'elle joue se veut primordial dans toute constitution de puissance. C'est pour cette raison qu'aussi bien Walzer qu'Honneth y font allusion (même si c'est de façon presque accessoire), quand ils schématisent leurs processus du combat pour la liberté. Mais à partir d'un examen minutieux de l'évolution conceptuelle du modèle de la reconnaissance et celui de la guerre juste, on s'aperçoit clairement que le pole politique demeure, en dernière analyse, le *summum* d'une lutte libératrice. Si pour A. Honneth, la sous-sphère étatique de l'éthicité est la seule qui permet d'aboutir à une vie collectivement accomplie ; c'est parce que -en dépit des expériences de mépris individuelles (vécues dans la sphère de la morale et du droit)- seule la proto-sphère étatique permet aux sujets de former des mouvements collectifs de résistance politique, de sortir de la solitude et d'interagir efficacement afin de se libérer ensemble²⁹¹. Autant, M. Walzer est d'ailleurs convaincu que, pour lutter contre l'exclusion et l'injustice (surtout dans un Etat démocratique) tous, hommes et femmes, doivent participer à toutes les sphères de justice et au débat sur la signification des biens sociaux, de leur partage et de sa mise en œuvre. L'idée walzérienne de la participation au débat public de tous les membres de la communauté (une extension horizontale de la version aristotélicienne du « gouvernant et du gouverné à son tour ») voudrait que personne ne gouverne ou ne soit gouverné de façon permanente et en tout lieu. « Nul ne serait radicalement exclu. »²⁹² L'idée-force, qui loge dans ces deux points de vue, est que la participation ou l'engagement politique est une ultime option contre l'exclusion et le déni. Une telle

²⁹¹ A. HONNETH, *La lutte pour la reconnaissance*, Op.cit., p. 169

²⁹² M. WALZER, *Pluralisme et démocratie*, traduction collective, Paris, Esprit, 1997, p. 185.

déduction reste peu discutable lors que la lutte pour la reconnaissance se déroule au sein de la communauté. Mais quel rôle peut jouer la sphère politique sur le plan externe ?

L'une des manières « de juger des actions de l'Etat, d'après Walzer, est de se pencher sur sa capacité à assurer l'intégrité des différentes institutions sociales, y compris sa propre intégrité »²⁹³. La capacité (qui est un autre terme pour désigner la puissance), dont il est question chez Walzer, se réfère à la sphère politique qui, non seulement doit veiller sur la séparation des dispositifs sociaux (afin d'éviter la tyrannie et l'exclusion), mais aussi doit constamment imaginer et trouver des mécanismes qui garantissent la sécurité de tous. Toutefois, juger un Etat ne veut pas dire : juger indistinctement tous ses membres du fait qu'ils sont appelés à participer au débat public. Le jugement, dont il est question ici, porte sur la responsabilité politique des dirigeants. La responsabilité au sens radical tel que nous l'avons vu avec Hans Jonas. C'est-dire que : « ... l'homme d'État (qui peut aussi signifier : équipe gouvernementale) au sens plénier du terme porte pendant la durée de son mandat ou de son pouvoir la responsabilité pour la totalité de la vie de la collectivité, ce qu'on appelle le bien public »²⁹⁴. De façon extensive, la vision et le sens de l'opportunité politique des dirigeants, le prestige et le poids de l'histoire, la vitalité de la machine diplomatique sont autant d'éléments qui marquent des différentiels significatifs de la puissance d'un État ou d'une Communauté. La promptitude et la capacité des dirigeants politiques à dégager une "plus-value politique" dans la gestion des affaires du monde donnent la mesure et le degré d'influence d'une puissance donnée. Car, comme le concevait déjà Botero, la « nécessité de la question de la puissance provient d'une conscience aiguë du fait que le système politique international est de part en part régi par les rapports de force entre les États »²⁹⁵. C'est cette conscience politique (darwinienne) qui guide les décisions des tenants du pouvoir sur les grandes orientations concernant la vie et la survie d'un État ou d'une communauté : la formation de l'armée et la modernisation de son équipement; les politiques économiques à maintenir soit la compétitivité, la croissance, l'austérité, etc.; les axes fondamentaux de la recherche scientifique et le budget à y allouer, etc. Bref, la constitution d'une puissance et son ambition sont fonction du regard et de la vision politique du monde des femmes et des

²⁹³ *Ib*, p. 49.

²⁹⁴ H. JONAS, *Le principe responsabilité, une éthique pour la civilisation technologique*, trad. De Jean Greisch, Paris, Cerf, 1995, p.146.

²⁹⁵ R. DESCENDRE, *L'ETAT DU MONDE. Giovanni Botero entre raison d'État et géopolitique*, Genève, Librairie Droz S.A., 2009, p. 134.

hommes qui nous dirigent. Toutes les composantes de la puissance d'une organisation supra-étatique, d'un État ou d'une communauté identificatoire sont ainsi dépendantes de l'entendement politique du monde des leaders politiques.

D'où, la question de la formation et de l'éducation des responsables politiques demeure incontournable. Au lieu de surfer sur les émotions, les dirigeants politiques doivent avoir une formation suffisante et une grande lucidité qui leur permettent d'analyser et de comprendre les situations les plus complexes avant de décider de faire la guerre. Parce qu'ils agissent, comme dit Walzer, « au nom des autres personnes et leurs actions peuvent avoir des effets de grande portée »²⁹⁶. D'autant plus que, toute mauvaise décision peut être catastrophique, non seulement pour leurs propres peuples, mais pour l'humanité entière. Quelle leçon l'humanité n'a-t-elle pas tiré de l'affreuse passion de violence, d'orgueil et la convoitise de domination brutale dont le totalitarisme hitlérien a fait preuve ? Mais cette réalité ne devient-elle pas plus évidente, surtout pour notre époque où l'homme est parvenu à la troisième révolution industrielle ? Laquelle révolution a mis en place, selon les dires de Günther Anders, l'industrie mondiale de la mort²⁹⁷. Il faut, dans le contexte qui est le nôtre, que les dirigeants politiques soient suffisamment conscients de cette épée de Damoclès qui est suspendue sur l'avenir de l'humanité. Mais il sied de l'avouer, la chose devient plus compliquée du fait que le nombre de pays « proliférateurs » du nucléaire, par exemple, ne fait qu'augmenter. Et pourtant, les anciennes et les nouvelles puissances nucléaires ne partagent pas forcément la même vision dissuasive de ces armes apocalyptiques. Certaines puissances peuvent se détourner de l'objectif moral et dissuasif, de l'équilibre de terreur, pour les considérer simplement comme des armes d'emploi régulier. Un tel scénario peut être envisageable. Imaginons deux probabilités.

²⁹⁶ M. WALZER, *Guerres justes et injustes*, Op.Cit., p. 389.

²⁹⁷ Cf. G. ANDERS, *L'obsolescence de l'homme*. Tome II. Sur la destruction de la vie à l'époque de la troisième révolution industrielle, Paris, Fario, 2011. Selon le philosophe allemand, l'énergie nucléaire constitue le symbole de la troisième révolution industrielle, non seulement parce qu'elle est une découverte physique, mais aussi et surtout parce que son effet possible ou réel est de nature métaphysique. En d'autres termes, la fabrication de l'apocalypse nucléaire et la menace qu'elle brandit est une possibilité de notre destruction définitive. L'auteur a forgé même une catégorie de l'« être-juste-encore » pour exprimer le degré de menace qui pèse sur toute l'humanité. C'est une façon de s'opposer à l'idée trop utopique du "pas-encore" que sous-tend l'ontologie d'Ernst Bloch; un "pas-encore" qui situe la plénitude de l'être devant nous, cet être utopique non encore accompli. E. BLOCH, *Le Principe Espérance*, tome I, Paris, Gallimard, 1976 sq.

Supposons un instant que l'ex-guide libyen ait pu détenir une arme nucléaire, qu'est-ce qui se passerait alors lors des représailles de l'OTAN? Le colonel Kadhafi aurait-il pris une décision raisonnable de s'abstenir d'utiliser l'arme nucléaire comme sa dernière carte contre l'OTAN et les insurgés de Benghazi? Le même scénario est encore possible aujourd'hui entre Israël et Iran. Si Israël décide d'attaquer les installations iraniennes d'enrichissement d'uranium, une option à ne pas écarter jusque-là. Qu'est-ce qui pourra se passer au cas où la République islamique serait déjà en possession de missiles avec des têtes nucléaires? Les dirigeants iraniens pourront-ils éviter de répondre avec des armes de destruction massive aux éventuelles attaques israéliennes contre leurs sites? Surtout que la pratique de la dissimulation des sites les plus stratégiques complique de plus en plus le travail de reconnaissance. Et actuellement, on ne sait plus déterminer avec précision la capacité d'enrichissement de tous ces nouveaux États qui tiennent à la détention de l'apocalypse nucléaire. Les menaces actuelles de la Corée du Nord d'utiliser les frappes nucléaires, notamment contre sa sœur ennemie Corée du Sud, le Japon et les Etats-Unis, sortent du cadre de la pure rhétorique politico-militaire comme pensent certains et, sérieusement, posent un véritable problème de sécurité internationale. Tous ces éléments pris en compte, interpellent les décideurs politiques à réfléchir « prudemment » avant d'envisager une éventuelle guerre. Car, comme dirait M. Walzer, en raison des dangers plus dévastateurs qu'elle (la guerre) peut impliquer, il vaut mieux trouver une solution moins coûteuse que de courir un risque irresponsable.

A côté de l'instruction et du sens de responsabilité des femmes et des hommes politiques qui nous dirigent, il faut ajouter encore un certain degré de moralité très élevé quant à leur prise des décisions. L'avantage que donnerait la démocratie est que l'opinion publique participe en quelque sorte à de décisions « terribles » qui la concerneraient directement. Que la décision de faire la guerre ne soit plus l'apanage de seuls leaders politiques et militaires, mais également de tous les acteurs sociaux. C'est pour cette raison que M. Walzer exige que les hommes et les femmes « qui conduisent leur peuple à la guerre lui doivent et nous doivent des comptes. Car chaque personne qui meurt, chaque goutte de sang versée est "un grief amer contre quiconque affûte par ses torts les épées" »²⁹⁸. Mais de quelle manière les citoyens peuvent aussi concrètement partager la responsabilité de telles décisions? Comment la démocratie sociale peut devenir un

²⁹⁸ M. WALZER, *Guerres justes et injustes*, Op.Cit., p. 387.

coefficient politique indispensable à l'équilibre de graves décisions qui concernent l'existence et la survie de nos sociétés de plus en plus menacées et fragilisées ?

La théorie classique de la guerre juste reposait toute la responsabilité de la décision de faire la guerre sur l'autorité du prince (Saint Augustin, Thomas d'Aquin) ou des responsables politiques et militaires (Grotius, M. Walzer, ...). Car ce sont eux qui incarnaient le pouvoir absolu et qui prenaient souverainement la décision d'envoyer les troupes au combat. Cependant, cette conception classique fait abstraction d'un élément capital : l'adhésion des sujets, des acteurs sociaux à la décision d'entreprendre la guerre. Parce que, à un moment ou à un autre, les citoyens doivent assumer les effets d'une telle décision si grave et faire de cette guerre la leur. Ils ne doivent pas avoir le sentiment que la guerre leur est imposée par la volonté unilatérale du prince ou de la classe dirigeante. Pour surmonter, en quelque sorte, ce type d'exclusion des sujets sociaux de la discussion portant sur l'intérêt collectif, A. Honneth (en se référant bien sûr au modèle communicationnel de Habermas) n'a pas mieux fait que de proposer la formation d'un cadre d'interprétation collectif. Un tel cadre, de libre expression et d'action consciente, permet une intercompréhension de la situation d'injustice et de la nécessité d'un engagement collectif pour en sortir. De son côté, même s'il n'a pas institué la discussion en tant qu'une sphère parmi tant d'autres ou en tant qu'*ultima ratio* de l'espace démocratique²⁹⁹, M. Walzer la considère du moins comme un véritable canon de participation des citoyens à la vie communautaire.

Mais en principe, la démocratie devrait ainsi offrir aux acteurs sociaux deux possibilités de participation aux décisions qui portent sur leur quotidienneté et sur leur avenir. La première possibilité étant indirecte et moins engagée, à notre avis, et la seconde plus ou moins directe et plus ou moins engagée. Plus ou moins parce qu'elle est conditionnée par la qualité de l'information que les citoyens reçoivent sur les vraies raisons de la guerre et sur ses éventuelles conséquences. Par les élections, les citoyens participent indirectement à la vie politique de l'État, car ils choisissent eux-mêmes leurs représentants à qui ils délèguent le pouvoir de décision. Accepter que l'autre me représente, qu'il parle et décide à mon nom, c'est -par ricochet- assumer aussi, du moment qu'on lui fait encore confiance, une part de responsabilité des actes qu'il va poser en tant que mon représentant. Mais cette démocratie représentative ne devient-elle pas, par

²⁹⁹ Voir à ce propos la critique que lui adresse M. HUNYADI, *L'art de l'exclusion. Une critique de Michael Walzer*, Paris, Cerf, 2000.

moment, pathologique? Une pathologie qui serait due au fait que les citoyens n'arrivent plus à se reconnaître dans leurs élus, que de décisions importantes leur échappent et qu'ils ne commencent qu'à subir la dictature de la minorité dirigeante et de l'oligarchie financière. Une pathologie qui impose, comme s'inquiète Hervé Kempff, une nouvelle règle de la démocratie, surtout la démocratie occidentale où « le peuple est souverain, sauf dans le cas où la classe dirigeante en décide autrement »³⁰⁰. On trouve presque la même inquiétude chez M. Walzer quand il donne l'exemple de la guerre du Vietnam. Le philosophe américain établit la distinction entre une petite communauté dans laquelle tous les citoyens sont pleinement et précisément informés des affaires publiques ; « dans laquelle toute le monde participe, discute et vote sur les questions d'intérêt commun et dans laquelle chacun doit, à tour de rôle, occuper des postes publics »³⁰¹. Dans une telle communauté, démocratiquement parfaite, les responsabilités de la guerre (juste ou injuste) porte sur l'ensemble de citoyens qui ont voté pour la guerre et qui ont participé à l'élaboration de son déroulement. Mais la chose se complique si, d'après Walzer, on est dans un énorme Etat, comme les Etats-Unis d'Amérique, « gouverné, loin des citoyens ordinaires, par des hommes politiques puissants et souvent arrogants ». Les hommes politiques qui ne révèlent que trop peu leurs programmes et leurs engagements lors des élections démocratiques. Dans le contexte d'une telle démocratie imparfaite, M. Walzer trouve qu'il revient à l'élite intellectuelle mieux informée de constituer une contre-opinion et d'éclairer le reste des citoyens sur les véritables enjeux de la guerre que leur Etat veut mener. En ce qui nous concerne, toute la question est de savoir comment contourner cette nouvelle règle (de la démocratie dite représentative) qui minorise politiquement les acteurs sociaux?

La seconde possibilité intervient au moment de crise de participation des acteurs sociaux aux discussions sur les décisions qui les concernent vitalemment. Cette possibilité n'est rien d'autre que la démocratie (populaire). Cette dernière resurgit comme une stratégie qui consiste à diversifier le monde politique en multipliant les espaces relationnels et délibératifs. Lesquels espaces vont permettre aux milieux populaires de s'approprier de véritables savoirs et de se confronter avec leurs élites sous le mode

³⁰⁰H. KEMPF, *L'oligarchie ça suffit, vive la démocratie*, Paris, Seuil, 2011, p. 116. L'auteur évoque plusieurs exemples qui démontrent comment le peuple qui est considéré comme le "Souverain primaire" n'est plus pris en considération par ses propres représentants. Un cas très révélateur est l'histoire du Traité constitutionnel, rejeté par les Français et les Hollandais en 2005, mais imposé par la suite sous le nom du Traité de Lisbonne.

³⁰¹ M. WALZER, *Guerres justes et injustes*, Op.Cit., p. 400.

argumentatif. Sans cette institutionnalisation du débat politique qui, pour reprendre l'expression de Mark Hunyadi, « est toujours l'*ultima ratio* de la définition des significations sociales »³⁰² et qui permet une participation politique active des acteurs sociaux, la crise politique provoquée par la démocratie représentative continuera de mettre à mal la prise de conscience de la responsabilité de citoyens et à nourrir leur ignorance sur des questions vitales comme celle du nucléaire. Les acteurs sociaux continueront à vivre comme des moutons de Panurge de la démocratie représentative. Combien l'opinion publique américaine (et même mondiale) n'a-t-elle pas été stupéfaite quand elle a su que Saddam Hussein ne possédait pas d'armes de destruction massive, et que tous les comptes-rendus du gouvernement américain n'étaient que de vastes élucubrations, de piètres prétextes qui camouflaient des visées économiques et géostratégiques des dirigeants américains dans le Moyen-Orient. A défaut de rayer l'Irak sur la carte mondiale, on a préféré le ruiner et le détruire complètement. C'est le même sort que l'on a réservé à l'Afghanistan et à la Libye. Celui que les Syriens sont entrain de subir aujourd'hui. Pour qu'elle soit cohérente, la responsabilité politique de la guerre doit être assumée par les dirigeants politiques et soutenue par les acteurs sociaux. La raison pour laquelle, le débat public reste indispensable pour toute décision ayant trait à la guerre. Cela étant, comment le reste des composantes de la puissance se définissent à l'aune de la méta-sphère politique?

II.1.2. Population

Si la décision de faire la guerre provient, en dernière analyse, de la méta-sphère politique, son efficacité est liée à la fois : à l'adhésion de la population et à sa compréhension du bien-fondé d'une telle décision si grave ; à la force militaire qui doit en assumer les risques existentiels sur le terrain ; à la capacité financière et à la force d'imagination pour définir d'autres stratégies de victoire. Pourquoi la population? Au-delà de toutes les richesses, la population (par sa qualité et son nombre) demeure une composante absolument nécessaire dans toute industrie guerrière. C'est elle qui fournit les hommes et les femmes qui vont à la guerre, c'est elle le contribuable qui fournit l'effort de guerre. Parlant toujours des responsabilités politiques, M. Walzer souligne le fait que, les citoyens de deux camps en guerre peuvent être les cibles politiques et économiques ; c'est-à-dire victimes d'une occupation militaire, d'une reconstruction politique ou du coût de réparations. Le coût de réparation, selon Walzer, est l'exemple le plus simple et le plus

³⁰²M. HUNYADI, *L'art de l'exclusion. Une critique de Michael Walzer*, Op.Cit., pp. 99-114.

clair du châtement collectif que l'on peut infliger aux citoyens. C'est-à-dire, quand les coûts de la guerre « sont répartis dans un système fiscal, et dans un système économique au sens large, parmi tous les citoyens, souvent sur une période de temps touchant des générations qui n'avaient absolument rien à voir avec la guerre en question »³⁰³. C'est ici qu'il faut saisir la citoyenneté comme une destinée commune qui fait que la population reste, dans tous les sens, coresponsable de la guerre et, de ce fait, ne saurait échapper – même si l'on est opposant- aux effets d'une mauvaise décision ou même d'un mauvais régime et d'un dirigeant ambitieux, belliqueux ou fanatique. A côté des responsabilités « démocratiques » liées à la citoyenneté et sur lesquelles insiste le penseur américain ; il est tout à fait pragmatique que chaque État ou chaque communauté identificatoire doit mettre en place, comme l'envisageait déjà Nicolas Machiavel, de politiques qui favorisent l'augmentation de la population³⁰⁴.

La puissance en marche des États comme la Chine et l'Inde est due aujourd'hui, en partie non-négligeable, à leurs poussées démographiques. C'est non sans raison que Jean Bodin liait même la richesse et la force d'un État à l'augmentation de ses citoyens.³⁰⁵ Ici, l'allusion est faite aux retombées économique et militaire de la démographie. Le capital humain est une préoccupation permanente dans toutes les formes de guerres. Que ce soit le modèle guerrier de peuplement mené par les empires, comme l'empire romain, ou le modèle guerrier de résistance ou d'élargissement du cercle d'influence conduit sous la bannière constitutionnelle, tel que le montrent les Etats-Unis aujourd'hui, l'effectif des hommes -combattants ou occupants les territoires conquis ou libérés- était et est toujours au centre du débat avant, pendant et après la guerre.

Même si Platon et Aristote³⁰⁶ préconisaient la stricte limitation de citoyens afin de mieux organiser et gouverner la *polis*, on remarque que les vertus militaires et

³⁰³ M. WALZER, *Guerres justes et injustes*, Op.Cit., p. 397.

³⁰⁴ Nicolas Machiavel envisageait deux façons d'augmenter la population : l'octroi de la citoyenneté aux étrangers et l'apport des ennemis vaincus. Nous sommes ici sur la catégorie de guerres de conquête. Pour le florentin, l'intelligence des Romains consistait à laisser les portes de la ville ouvertes aux étrangers et de forcer les membres des cités conquises à venir y habiter. Du moins, on trouve que chaque époque et chaque État/Communauté ont défini des mesures différenciées qui ont constitué des réponses politiques aux besoins démographiques. Et cela de l'esclavage à l'immigration choisie -préconisée aujourd'hui par la France par exemple- en passant par la colonisation.

³⁰⁵ J. BODIN, *Les six livres de la République*, vol. 6, Paris, Fayard, 1986, p. 64.

³⁰⁶ Cf. PLATON, *Les Lois*, Paris, éd. E. des Places, 4 vol. Les Belles Lettres, 1992(V, 737e -738a); ARISTOTE, *Les Politiques*, Paris, GF-Flammarion, 1990 (VII, 16, 15, 1335b19-25). Les opinions de Platon et Aristote trouvaient leurs justifications dans un contexte où les moyens de communication et de contrôle de citoyens étaient encore très rudimentaires. On préférait alors de petites cités bien organisées avec de bonnes lois et une bonne armée, tel fut le cas d'Athènes et de Sparte. Mais malgré leur bonne organisation par rapport à Rome, cette dernière est devenue une puissance impériale suite à sa volonté de conquête. Dans

économiques de la croissance de la population sont indissolubles et nécessaires en temps de guerre. Premièrement, la population est utilisée dans les différents corps militaires qui constituent les forces armées. Une population nombreuse permet de remplir et rajeunir les rangs de toutes ces forces armées. Deuxièmement, la forte densité démographique peut constituer une main-d'œuvre importante dans la production des richesses dans tous les domaines : industriel, agricole, technoscientifique, ... C'est à ce niveau que se pose l'incontournable question de la qualité de la population. Le politique doit garantir maintenant l'éducation variée et accessible à tous les citoyens, un meilleur état sanitaire et la sécurité sociale. La victoire d'une guerre n'est pas uniquement liée à la détention des armes de destruction massive, mais aussi –et peut-être surtout- à la formation et à la discipline des forces combattantes. La population renferme, en elle seule, les trois composantes qui restent à analyser, à savoir : le militaire, l'économique et la matière grise. Qu'en est-il de l'armée dans ce complexe?

II.1.3. Armée

On ne saura pas se dire réellement puissant sans avoir la capacité d'assurer sa propre sécurité. Si l'on considère que la puissance est la manifestation extérieure de l'État ou de la communauté (supra-étatique ou identificatoire), son outil fondamental se veut donc la force militaire. Le fait d'avoir une puissance militaire dissuasive permet déjà de résister, quelque part, aux volontés hégémoniques des autres États. C'est la force militaire qui saisit mieux la réalité de la guerre. C'est elle qui sait distinguer la guerre sur papier de la vraie guerre sur les champs de bataille et ses contingences. Au fond, le créneau militaire comprend deux volets : d'abord l'organisation des forces armées et ensuite l'utilisation politique de ces forces. L'organisation des forces armées suppose deux niveaux, le niveau purement humain qui concerne la formation spécialisée des différents corps militaires, la discipline sur laquelle insistait Giovanni Botero (ordre à l'intérieur de l'armée)³⁰⁷, l'entretien, l'émulation, etc.; et le niveau matériel et scientifique qui concerne l'équipement militaire, l'armement et la recherche scientifique militaire. Les deux niveaux

le contexte contemporain, les arguments de Platon et d'Aristote ne semblent plus tenir la route, car avec l'ultra-sophistication des moyens de contrôle des populations et de communication, les grands États comme la Chine, la Russie, les États-Unis, l'Inde, etc. n'éprouvent pas autant de difficultés à faire appliquer et régner leurs lois. Ces grands États, ayant des démographies très denses, se constituent en de véritables puissances agissantes sur la scène mondiale, par rapport aux États européens, par exemple, qui sont pourtant bien organisés avec des législations démocratiquement respectables.

³⁰⁷ Giovanni Botero montre comment l'armée doit répondre à toute une série de critères administratifs, techniques, moraux, tactiques et disciplinaires afin de maintenir l'ordre en son sein. Ainsi, il faut instaurer un système équilibré de récompenses et de peines. Cf. R. DESCENDRE, *L'ÉTAT DU MONDE. Giovanni Botero entre raison d'État et géopolitique*, Op.cit., p. 137.

sont indissociables. En temps de guerre, la discipline (qui se recoupe avec l'exigence morale) est un élément capital qui peut infléchir la donne sur le champ de bataille. Le comportement immoral des unités combattantes peut ternir l'image de toute une armée et provoquer l'indignation même de la population civile pour « le bien de qui » on se bat. En considérant la guerre comme une totalité, nous voyons à la fois la cause juste pour laquelle elle a été déclenchée, la conduite qui doit rester discriminatoire et proportionnelle et le dénouement qui est la résultante évaluative de deux premières exigences. Donc, la méconduite des unités combattantes a forcément des incidences morales négatives sur la finalité de la guerre. On le rappellera toujours, l'exemple des soldats américains qui ont brûlé le coran, profané les cadavres des talibans et massacré les civiles en Afghanistan est illustratif. Ce comportement a aiguisé la haine contre toutes les troupes étrangères qui se trouvent sur le sol afghan. Un tel précédent peut contribuer à l'échec éthique d'une guerre, c'est l'impression que donne la guerre d'Afghanistan aujourd'hui.

Par ailleurs, la dimension scientifique de recherches militaires rentre dans les objectifs ultimes de toute politique de défense. On voit certains États -qui ambitionnent de devenir des puissances sur le plan international et avoir droit au chapitre- investir des sommes astronomiques pour les recherches militaires. C'est le cas de l'Iran avec son programme d'uranium enrichi et celui de la Corée du Nord qui comprend la quatrième armée du monde, malgré les difficultés que sa population éprouve dans bien des domaines de la vie sociale. La course à l'armement avant comme après la guerre froide montre que, la force militaire demeure une préoccupation stratégique de toute ambition et de toute volonté de puissance. Les avantages que procurent les révolutions technologiques militaires actuellement démontrent aussi à quel point la question de l'armée reste sensible pour tout État qui veut se faire respecter et se faire entendre. D'ailleurs, l'impression que nous avons tous aujourd'hui c'est celle d'un monde (bipolaire comme multipolaire) radicalement dominé par une véritable civilisation de l'objet militaire. On sait bien le constater avec A. Joxe, l'application dans le domaine de l'armement des découvertes de la recherche fondamentale, dans les sciences de la nature et les sciences appliquées³⁰⁸,

³⁰⁸ Depuis le 19^e siècle jusqu'à nos jours, les recherches militaires, en matière d'armement, connaît une évolution fulgurante. Elles sont parties de l'artillerie lourde et les cuirassés (de la sidérurgie de base qui est une application à l'industrie de la physique et de la chimie élémentaire) au radar et à l'atome (domaine des recherches fondamentales) en passant par le char, l'avion et le moteur à explosion (les sciences appliquées, les industries mécaniques). Toutes ces recherches et découvertes entraînent, tel le remarque aussi Alain Joxe, « un renouvellement constant des générations d'armes et des investissements considérables afin d'accéder le passage de l'objet de laboratoire à l'objet de grande série. » A. JOXE, *Voyage aux sources de la guerre*, Paris, PUF, 1991, pp. 17-18.

explique le progrès fulgurant de cette civilisation. Toutefois, il est difficile d'envisager une organisation de l'armée et une utilisation politique de la force militaire, c'est-à-dire l'envoi des messagers de la violence, sans la force économique correspondante. Comme dit Marisol Touraine : « il n'y a pas de puissance diplomatico-stratégique sans richesses »³⁰⁹. Ce qui nous ramène à définir la place de l'économie dans la construction de la puissance?

II. 1. 4. Economie

L'entreprise guerrière, conséquemment budgétivore, nécessite un investissement pharaonique que le trésor public doit assurer. L'adage : « l'argent est le nerf de la guerre » et les expressions : « l'économie de la guerre », « la guerre économique », etc. traduisent ce lien de nécessité entre la guerre et la richesse. Il exprime à la fois : la conscience des besoins économiques de l'entretien des forces armées, le coût de la guerre (de son déclenchement à l'impératif de la reconstruction en passant par l'arsenal militaire déployé sur les champs de batailles) et ses enjeux. Au-delà de la lecture purement politique que l'on a faite de la guerre du Golfe, c'est-à-dire l'établissement du "Nouvel Ordre Mondial" ; ce qui était plus en jeu lors de cette guerre, selon le point de vue majoritaire relayé par M. Walzer, ce sont les intérêts pétroliers et stratégiques du Moyen-Orient. L'argument du nouvel ordre mondial camouflait la volonté des États-Unis d'exercer leur influence dans le Golfe, de maintenir une présence stratégique afin d'avoir une mainmise sur la production pétrolière de la région³¹⁰. Ceci démontre qu'il peut exister un lien de causalité entre la guerre et l'économie. Certaines décisions de faire la guerre se prennent à l'aune de la rentabilité économique de ladite guerre. Donc, en aval comme en amont, la composante économique demeure déterminante dans le déclenchement de la guerre, son déroulement et sa fin. On ne peut envisager d'entrer en guerre, juste soit-elle, sans au préalable se poser la question de sa capacité financière, sans évaluer les dépenses à engager et les bénéfices à encaisser après-coup. Et la plupart de guerres qui se déchaînent actuellement ne se dérogent pas de cette logique "mercantilisante". Ce sont de guerres que l'on peut appeler : "des guerres business". En dépit de différends historiques qui ont refroidi les relations entre la Libye et l'Occident, les enjeux économiques ont souterrainement influencé la décision d'entrer en guerre contre le régime de Kadhafi. La langue de bois que l'on constate aujourd'hui envers la Syrie est très significative. Car, pour les mêmes raisons,

³⁰⁹ M. TOURAINE, *Le bouleversement du Monde. Géopolitique du XXIe Siècle*, Paris, Seuil, 1995, p. 323.

³¹⁰ M. WALZER, *Guerres justes et injustes*, *Op.cit.*, p. 15.

l'Occident peut intervenir auprès de la rébellion afin de mettre fin au régime de Bachar Al-Asad, comme il a fait en Libye. Il ne le fait pas parce que le poids des enjeux n'est pas le même et les puissants alliés du régime (Russie et Chine) retrouvent encore leur compte.

La pratique des impôts, qui s'est érigée en norme aujourd'hui, a un lien historique direct avec la guerre. Comme l'état d'urgence (la guerre) exige que l'argent soit disponible, le recours aux impôts trouvait sa justification dans les circonstances exceptionnelles créées par la guerre. Jean Bodin refusait même que l'imposition occupe une place centrale dans les finances publiques; elle doit devenir le dernier recours en cas d'absolue nécessité³¹¹; c'est-à-dire que les impôts ne pouvaient être justifiés que comme un effort de guerre et pas plus. L'idée bodinienne ne fait qu'écho de l'argument traditionnel, que soutenait aussi Giovanni Botero, selon lequel : l'impôt ne peut se justifier que dans le cas où il faut protéger la communauté contre un danger imminent³¹². Partant de ce raisonnement, on peut inférer deux arguments pertinents : le premier est que la réalité permanente de la guerre a poussé les États et les communautés à développer les politiques de fiscalités permanentes et à rationaliser les dépenses. Ça veut dire que les dépenses pertinentes sont celles allouées pour l'utilité et la sécurité de l'État. Le second argument est celui qui établit la relation entre la richesse publique et les richesses privées. C'est le jeu d'échange entre l'État et ses sujets qu'implique la pratique d'impôt. L'État doit favoriser l'investissement productif d'autant plus que la source de la richesse réside dans le travail des citoyens, et comme les citoyens participent à la création des richesses de l'État, ils doivent en retour bénéficier des services de l'État, notamment la protection, le bon emploi, la sécurité dans tout son sens, etc. Nous avons déjà souligné cette corrélation entre la qualité, le nombre de la population et la richesse d'un État. Aujourd'hui encore, la question économique devient plus pressante quand il faut reconstruire l'Etat après la guerre ou quand il faut payer la facture de la guerre ; c'est tout l'épineux problème qui se pose actuellement en Libye avec les nouveaux dirigeants. C'est ce que révèle à coup sûr les vraies intentions de cette guerre. Par ailleurs, nous avons dit que la démographie peut avoir une incidence économique considérable. C'est pour cette raison que chaque État ambitieux et désireux de puissance doit définir une politique des recherches diversifiées. Car, de plus en plus, les facteurs de la puissance sont liés actuellement à la « matière grise » et, à en croire M. Touraine, aux industries qui reposent sur elle : la technique, la

³¹¹ J. BODIN, *Les six livres de la République*, Op.Cit., p. 67.

³¹² R. DESCENDRE, *L'ETAT DU MONDE. Giovanni Botero entre raison d'État et géopolitique*, Op.cit., p. 149.

recherche et le développement³¹³. La raison pour laquelle il est aussi judicieux de penser la puissance à partir de la matière grise.

II.1.5. Matière grise

Le développement et le progrès, pris au sens plénier, deviennent à nos jours indissociablement liés à la qualité de la recherche scientifique, de la formation diversifiée et de l'éducation des citoyens. Et l'« **idée** », dirait-on, est la première richesse d'un peuple. Les ressources de l'intelligence constituent le facteur de la puissance, plus que les ressources naturelles brutes. On peut bien le remarquer avec beaucoup de pays d'Afrique et d'Asie ayant un potentiel géologique très riche (pétrole, or, diamant, coltan, cuivre, terre rare, etc.), mais ils n'ont toujours pas su transformer leurs ressources en puissance; et pourtant, le Japon par exemple, n'ayant pas de ressources naturelles notables, a su s'imposer –avec sa matière grise– comme l'une des grandes puissances internationales (bien sûr, plus sur le plan économique avec sa puissante industrie automobile). L'exemple nippon donne toute la mesure du rôle que joue la matière grise dans la construction d'une puissance. Et la conviction que l'on a, que la révolution technologique pourra considérablement modifier la nature de la guerre de demain, n'est pas en soi fausse. La fabrication des armes chimiques et biologiques et le progrès des biotechnologies et de l'informatique entraînent des révolutions d'un autre ordre chez les différents acteurs de la guerre.

La formation est, à ce prix, très capitale pour les États ou les Communautés faibles qui ne veulent pas se soumettre aux diktats des États puissants. Avec la formation de bons spécialistes aux systèmes informatiques, à la recherche biotechnologique et technoscientifique poussée, etc. un État/Communauté peut arriver à mener même une guerre informatique et biologique contre une puissance supérieure. Car, ceux qui vivent de l'informatique partout, peuvent aussi mourir de l'informatique. C'est ce que Thérèse Delpech redoute pour la guerre de demain. Puisque la « vulnérabilité, constate-t-elle, des systèmes de contrôle, de commande, de communication et renseignement est un des principaux problèmes de la guerre de demain. Les pays dont toutes les activités essentielles sont informatisées sont les plus concernés »³¹⁴. La guerre de demain qui, à mon avis a déjà commencé, sera plus subtile et plus destructrice. Parce qu'elle se fait ou se fera de plus en plus sur la base des attaques sans signature et sans nom, ce qui rendra la

³¹³ M. TOURAINE, *Le bouleversement du Monde. Géopolitique du XXI^e Siècle*, Op.cit., p. 322.

³¹⁴ T. DELPECH, *La guerre parfaite*, Paris, Flammarion, 1998, p. 45.

riposte plus compliquée. Un dysfonctionnement du système informatique ou une épidémie bactériologique étrange, qui ravage une bonne partie de la ville, peut-elle être considérée comme une guerre de l'information ou une guerre biologique? La difficulté pour la guerre de demain est qu'elle va plus utiliser le côté vulnérable des pays très développés. La technologie qui constituait une part importante de leur puissance peut devenir leur talon d'Achille. Mais pour y arriver, il faudra que les États faibles comprennent la nécessité d'investir dans les recherches diversifiées, la clé de la matière grise. Les matières premières, les ressources naturelles n'ont de sens que quand elles sont transformées en richesses utilisables d'abord localement. C'est quand elles sont transformées qu'elles peuvent maintenant constituer un facteur de puissance d'un État ou d'une Communauté. Un peuple qui ne privilégie pas la matière grise dans son projet de société est commodément voué à l'esclavage.

Toutefois, comme on vient de le voir à travers les cinq composantes, l'idée que nous avons de la puissance, dans le cadre de la guerre juste, est la capacité qu'a un État ou une communauté à se sécuriser, à se faire reconnaître et à tirer profit du système international caractérisé par la mondialisation des enjeux et donnant libre cours à l'entrecroisement des intérêts : économique, stratégique, diplomatique, intellectuel, culturel. La conjugaison de tous les créneaux que nous venons de définir (politique, population, armée, économie, matière grise, ...) permet à un État/communauté de maîtriser les interdépendances du monde contemporain et de s'intégrer, sans se désintégrer, dans cet environnement mondial fortement décentralisé et souvent indifférencié. Une politique visionnaire et audacieuse, une population dynamique et alphabétisée, une armée disciplinée et dissuasive, une économie compétitive et une matière grise toujours renouvelée et prospective, sont des conditions *sine qua non* pour construire aujourd'hui une puissance respectable. Une telle conception de la puissance ne fait aucune discrimination entre les acteurs de la guerre que nous avons précédemment décrits. Elle enrichit, tout en y prenant une certaine distance, la conception walzérienne de la guerre juste qui focalise son analyse sur la souveraineté étatique. Appréhendée à partir de ses cinq principaux créneaux, la puissance devient le seul baromètre de la grandeur des États. Car la grandeur d'un État ne se mesure plus au kilomètre carré, c'est-à-dire à sa superficie, mais plutôt à sa capacité d'infléchir la scène internationale. Malgré son immense territoire national de près de 2 344 885 km², la République Démocratique du Congo reste un petit État face à l'État d'Israël, par exemple, qui ne couvre officiellement

que 20 770 km² (sans compter ici les zones occupées de Cisjordanie, de Jérusalem-Est et du Plateau du Golan et sa continuelle politique de colonisation territoriale qui l'amèneraient à près de 27 799 km²).

La puissance, ainsi cernée dans la diversité de ses manifestations, fraie la voie à une analyse plus large de la guerre juste et permet ainsi de ressortir, en quelques mots, les limites actuelles de la souveraineté étatique et son évolution différenciée, selon les ères géographiques. D'abord l'existence des acteurs supra-étatiques, communautaires et idéologiques, et les raisons morales et politiques -des guerres qu'ils mènent- constituent le premier volet des limites de la souveraineté. S'agissait-il de trouver à travers la naissance des puissances supra-étatiques, telles que l'Union européenne, l'OTAN, ... non seulement la condition et la limite de l'exercice des souverainetés des États membres, mais aussi l'imposition des indications générales sur l'orientation des politiques à suivre dans les grands domaines autrefois régaliens. Les États sont donc obligés de restreindre leur « totale liberté » d'action et de décision. Un fait qui consacre donc l'éclipse progressive de la souveraineté. Ensuite, le second volet à souligner est, sans nul doute, le nombre croissant des Communautés identificatoires qui aspirent et qui deviennent des États souverains. Ces Communautés "indépendantistes", qui passent souvent par la lutte pour la reconnaissance, se basent sur un principe sacro-saint (autodétermination) pour justifier la légitimité de leurs guerres. Chaque peuple, ayant pris conscience de son unité et de l'injustice qu'il subit, a droit à une reconnaissance de la souveraineté populaire qui lui permet de s'organiser librement, de choisir son système politique, économique, social et culturel ; et cela, sans intervention extérieure ni ingérence étrangère intéressée. Une telle reconnaissance, à une sorte de libération nationale, a pour corollaire la reconnaissance de la légitimité des moyens susceptibles de permettre la réalisation effective de l'autodétermination et l'autoréalisation. Et pour s'autodéterminer et s'autoréaliser, chaque peuple est libre, dira Paul Isoart, de choisir ses méthodes de lutte³¹⁵. Ainsi, on constate un surcroît de vitalité du paradigme de la souveraineté (on a vu combien le nombre d'États souverains ne cesse d'augmenter). Mais cette fois-ci, une souveraineté assortie de la lutte. Enfin, les Ennemis idéologiques, tout en n'étant pas souverains eux-mêmes, n'ont cure du respect des attributs de la souveraineté. Ce qui importe pour eux, c'est la capacité, l'efficacité et l'impact à la fois matériel et psychologique de leurs frappes. En gros, la

³¹⁵ P. ISOART, "Souveraineté étatique et Relations internationales", in *La Souveraineté au XXe Siècle*, Paris, Armand Colin, 1971, pp. 13-45.

souveraineté devient sujette à discussion dans l'étude contemporaine de la guerre juste. En s'éclipsant ici, elle renaît ailleurs et devient même le motif de la guerre juste. Un phénomène qui, vraisemblablement, crédibilise la conception aristotélicienne et nietzschéenne de l'État comme fruit de la violence.

En fait, le point de mire de ce chapitre a consisté à analyser le statut technique du paradigme de la puissance et le rôle que jouent ses éléments constitutifs en temps de guerre. Et si nous savons maintenant pourquoi nous pouvons ou nous devons résister et, à l'extrême, faire la guerre ; c'est-à-dire si les bonnes raisons pour mener la guerre sont réunies ; et si nous évaluons nos forces et nous estimons que nous pouvons efficacement nous battre sans péril ; et si encore, nous nous rendons compte que la guerre a encore un bel avenir et que son histoire ne prendra fin que quand cessera toute forme de déni ; nous devons dès lors nous interroger sur la conduite qu'il faut adopter quand nous devons engager une guerre. En nous posant bien sûr la question de savoir si tous les citoyens sont susceptibles d'être tués dans la guerre et si tous les moyens sont moralement bons et recommandables pendant la guerre. Le chapitre qui suit nous aidera à répondre à ces préoccupations hautement morales et juridiques. Nous pouvons avoir toutes les bonnes raisons du monde pour faire un usage légitime de la violence, mais notre comportement et notre choix de moyens restent indéniablement susceptibles de réprobation morale et judiciaire.

Chapitre deuxième : La discrimination et les limites de la guerre juste

Avant d'aborder la discussion sur la discrimination en tant que la caractéristique principale de la guerre juste, il importe de faire une petite mise au point sur la critique que l'on adresse couramment à ce concept discriminatoire et à la relation souvent tendue entre le *jus ad bellum* et le *jus in bello*. L'une des critiques les plus farouches adressées à la tradition philosophique de la guerre juste est qu'elle sert à légitimer les politiques hégémoniques menées par les grandes puissances. La notion assez problématique de *justa causa* (la cause juste), à en croire les détracteurs de la guerre juste, est un véritable alibi qui autoriserait le recours illimité à la violence. Ce qui fait que, selon C. Schmitt, « la juste guerre de grand style est aujourd'hui, *ipso facto*, la guerre totale »³¹⁶. Pour le penseur allemand, il ne fait aucun doute que la guerre juste –qui a connu un tournant décisif depuis les déclarations de guerre du président Wilson contre l'Allemagne en 1917– a ouvert la boîte de pandore à une guerre au suprême degré « totale » et à tous les crimes ; c'est-à-dire à une guerre « juste » se fondant sur des prétentions supra-étatiques et internationales. Contrairement à ce que l'on verra, chez M. Walzer par exemple, sur l'absence de l'autorité supra-étatique qui serait chargée de dire qui a droit et qui n'en a pas, C. Schmitt pointe du doigt la Société des Nations de Genève qui, selon lui, a servi « à réserver le monopole du jugement sur la guerre juste à une instance précise et à remettre entre les mains de certaines puissances, grâce au tournant vers le concept discriminatoire, le pouvoir de trancher ainsi le droit ou non-droit d'une guerre, décision lourde de conséquences »³¹⁷. Quelle que soit sa généralité, cette critique souligne une évidence peu discutable. Le retour de la guerre juste aujourd'hui (et le discours politique qui s'en sert) montre toute l'actualité et toute la « complicité » du lien entre la guerre et la puissance. Mais ce lien très complice empêche-t-il la double limitation de la guerre pour laquelle plaide le modèle walzérien de la guerre juste ?

Dire que les guerres justes sont de guerres discriminatoires, c'est de toute évidence (et contrairement au point de vue schmittéen), éviter qu'elles soient totales ni par leur objectif légitime ni par les moyens et les méthodes qu'elles utilisent. Ainsi le vrai problème que poserait la guerre juste se trouve au niveau de l'articulation entre le *jus ad bellum* et le *jus in bello* tel que nous l'avons déjà souligné. Rappelons succinctement que,

³¹⁶ C. SCHMITT, *Guerre discriminatoire et Logique des grands espaces*, trad. François Poncet, Paris, Krisis, 2011, p. 42.

³¹⁷ *Idem*.

normativement, ce qui est visé par la distinction de deux logiques est la protection indistincte des civils et des combattants. L'épineuse question est de savoir si la logique du droit dans la guerre (*jus in bello*) doit être indépendante de celle du droit de la guerre (*jus ad bellum*). Les théoriciens contemporains de la guerre juste semblent se départager sur ce point. D'après M. Walzer, si les deux jugements (celui du *jus ad bellum* et celui *jus in bello*) sont logiquement indépendants, c'est parce qu'il est « tout à fait possible de mener de manière injuste une guerre juste ou au contraire de se lancer dans une guerre injuste tout en suivant strictement des règles »³¹⁸. L'idée qui sous-tend cette séparation est la défense de l'égalité morale des combattants dans le *jus in bello*. Mais Jeff McMahan pose le problème autrement. Il pense que l'agressé et l'agresseur se font la guerre sur la base d'une inégalité initiale. Car, en étant sur le champ de bataille, l'agressé ne perd nullement ses droits en tant que victime ; or son adversaire, lui, participe au crime d'agression³¹⁹. On remarque dès lors que la notion de l'inégalité initiale complique davantage le principe de l'égalité morale des combattants. Mais au regard des différentes considérations que nous avons faites sur le concept de **cause juste** et celui d'**agression** qui lui est inhérente, il peut s'avérer moralement difficile, si pas impossible, de départager l'agresseur de l'agressé ; d'autant plus que « le facteur causal du déclenchement des hostilités n'est pas toujours le meilleur indicateur des responsabilités »³²⁰. L'agresseur n'est pas forcément celui qui a tiré le premier ou qui a fait franchir à ses troupes la frontière d'un autre Etat. Pour cette raison et pour tant d'autres que nous examinerons ci-dessous, il est nécessaire de maintenir, ne serait-ce que provisoirement, la séparation et l'indépendance entre les deux logiques, car au-delà du rapport moralement horizontal entre les combattants, le *jus in bello* concerne (au plus haut degré éthique) les civils dont les droits, quelle que soit leur appartenance communautaire et politique, doivent être indistinctement respectés. Si nous soutenons ce point de vue normatif, c'est parce que l'obligation de discriminer ne pourra pleinement avoir un sens que dans la mesure où elle place d'un côté les civils et de l'autre les combattants ; et non parce qu'elle est envisagée au niveau simplement institutionnel (entre les Etats dont l'un serait agresseur et l'autre agressé) ni exclusivement entre leurs unités combattantes. Alors que même parmi les combattants, il y a toujours moyen de distinguer les soldats professionnels des autres citoyens parfois enrôlés et forcés de

³¹⁸ M. Walzer, *Guerres justes et injustes*, trad. S. Chambon et A. Wicke, Paris, Belin, 1999, p. 57.

³¹⁹ Cf. J. MCMAHAN, « *The ethics of killing in war* », in *Ethics*, vol.114 (juillet) 2004, pp. 693-733.

³²⁰ Lire le commentaire de C. NADEAU et J. SAADA, *Guerre juste, guerre injuste. Histoire, théories et critiques*, Paris, Puf, 2009, p. 86.

combattre sans consentement ni motivation. Le phénomène d'enfants-soldats en Afrique, notamment en République Démocratique du Congo, est illustratif sur point. Ou encore les soldats « désarmés » (blessés, malades, au repos, etc.) qui ne sont plus en position de combattre. Pour se rendre compte de cet argument, il faut d'abord savoir que le *jus in bello* est essentiellement un droit qui établit des responsabilités à la fois institutionnelles et surtout individuelles.

C'est ici, à notre avis, qu'il devient –ne fût-ce que partiellement- possible de retrouver la passerelle sémantique entre le droit dans la guerre et la reconnaissance. En s'assignant comme objectif d'établir les responsabilités pendant la guerre, les critères du *jus in bello* –plus contraignants que ceux du *jus ad bellum*- font appel à un degré moral individuellement très élevé. Car entre les pressions de la nécessité militaire (la victoire) et le traitement d'humanité, seuls les deux critères élémentaires de la reconnaissance (morale et droit) peuvent aider à surmonter le dilemme du double effet (que nous verrons) et à prendre une décision « humanisante ». Les critères de la reconnaissance, auxquels nous allons recourir, vont justement indiquer qu'il est des cas, pendant la guerre, dans lesquels il est moralement et même juridiquement arbitraire et illégitime de recourir à la violence sous prétexte qu'on est en face d'un ennemi. Ce sont des cas, comme nous les verrons, qui exigent que l'ennemi « désarmé » soit reconnu, pour reprendre le concept lévinasien, comme une « transcendance », c'est-à-dire « une extériorité extérieure au même »³²¹. En reconnaissant l'autre (ennemi soit-il) comme transcendance, on refuse ainsi toute détermination définitive et on le traite comme soi-même. Il est vrai que le recoupement entre les règles du *jus in bello* et les critères de la reconnaissance demande une gymnastique conceptuelle subtile. Toutefois, les cas concrets que nous allons analyser permettront d'en révéler toute la pertinence. Mais qu'est-ce qui fonde d'abord le droit dans la guerre ?

L'argumentaire classique, sur lequel s'appuient certains, est que : le *jus in bello* doit principalement articuler les intérêts des belligérants (c'est-à-dire les Etats) et la protection des personnes à l'intérieur des Etats ; peu importe le statut juridique ou moral de ces derniers tel que l'on peut le définir dans le *jus ad bellum* (Etat agresseur et Etat

³²¹ Cf. A. GOMEZ-MULLER (dir.), *La reconnaissance : Réponse à quels problèmes ?*, Paris, L'Harmattan, 2009, p. 9. Avant-propos de Judith Butler.

agressé)³²². Sans vouloir continuellement revenir sur la discussion autour de différents acteurs de la guerre qui ne sont pas tous forcément des Etats ; il importe de souligner que le droit dans la guerre n'impose pas uniquement des obligations aux Etats (qui seraient les seuls dépositaires de l'autorité et du pouvoir de commandement dans la guerre), mais il définit et établit les différents degrés de responsabilités (morales et juridiques) qui vont des acteurs institutionnels (tel que nous les avons définis dans la seconde partie : *jus ad bellum*) aux individus selon les différents rôles qu'ils jouent (décideurs politiques, commandants, simples soldats, civils-employés, etc.). De Nuremberg à la Cour Pénale Internationale de la Haye, on peut constater que l'imputabilité, en cas de crimes de guerre ou de crimes contre l'humanité, s'est sensiblement individualisée. Cette individualisation du blâme est un bon indice qui permet de catégoriser les véritables cibles susceptibles d'être attaquées pendant la guerre, sans qu'il ne se pose un problème de non-discrimination. La vraie question ici est que la moralité qui sous-tend la discrimination ne saurait pas se poser principalement en termes institutionnels, mais plutôt en termes individuels. Si la discrimination peut concerner les acteurs institutionnels, c'est simplement sur le volet juridique. Mais sur le plan moral, la discrimination vise directement les individus qui sont censés faire une évaluation morale dans des circonstances normales ou délicates. On comprendra pourquoi le concept discriminatoire joue un rôle de premier ordre parmi les critères du *jus in bello*.

En effet, la discrimination constitue la première règle contraignante du *jus in bello* qui protège les populations civiles contre les effets des combats et les comportements « déroutants » des combattants. M. Walzer soutient que, par-delà la cause, pour qu'une guerre soit appelée juste par sa conduite, elle doit absolument être limitée et menée conformément à un ensemble de règles strictes. Ces dernières consistent à éliminer – autant que faire se peut – l'usage de la violence et de la contrainte à l'égard des civils, des non-combattants³²³. C'est dans cet objectif que réside la discrimination. Donc, toute guerre doit savoir discriminer, c'est-à-dire s'interdire d'attaquer les populations innocentes qui ne sont pas impliquées ni directement ni indirectement dans le

³²² La plupart de théoriciens de la guerre juste soutiennent cet argument qui ne considère que l'Etat comme seul acteur légitime de la guerre et à qui revient l'obligation d'épargner les citoyens, de tous les côtés, de toute attaque ou de les protéger contre toute violence publique ou privée. Cf. M. WALZER, *Guerres justes et injustes*, Op.Cit., pp. 194-199; C. NADEAU et J. SAADA, *Guerre juste, guerre injuste. Histoire, théories et critiques*, Op.Cit., p.96-97 ; M. CANTO-SPERBER, *L'idée de guerre juste*, Paris, Puf, 2010, p. 96.

³²³ Cf. M. Walzer, *Guerres justes et injustes*, Op.Cit., p. 13.

déroulement des hostilités. Le fondement moral de la discrimination (lequel fondement nous remmène à la stratégie analogique : individu-Etat) consiste à obliger tous les acteurs de la guerre à respecter normativement les droits de tout individu à être protégé contre toute violence publique et privée. Cette protection s'étend aux biens des civils, à l'environnement et aux infrastructures censées servir la population. D'où, le fait de discriminer implique un choix rigoureusement sélectif des cibles. Le bombardement d'une usine d'armes ne provoque pas les mêmes conséquences que les effets directs de la destruction du réseau électrique et des stations de purification d'eau. Détruire une station de purification d'eau, par exemple, constitue vraisemblablement une attaque contre les civils. Car cette destruction pourrait dégénérer une épidémie³²⁴.

Il est perceptible que l'acception walzérienne de la discrimination constitue foncièrement un argument catégoriel de la reconnaissance. Même si Walzer lui-même n'emploie pas explicitement le concept de reconnaissance, mais toutes les distinctions qu'il établit entre les différentes catégories de civils et de combattants visent à reconnaître et à préserver les droits de chacune d'entre elles. On le verra, dans l'analyse des notions qui composent la discrimination, que discriminer, c'est à la fois : particulièrement reconnaître les droits et généralement reconnaître l'humanité. Autrement dit, le but de la discrimination consiste à reconnaître les droits selon le statut particulier de chaque

³²⁴ Walzer montre qu'il s'avère « assez facile de justifier le choix sélectif de cibles appartenant à l'infrastructure, un exemple évident étant les ponts, utilisés pour acheminer l'approvisionnement d'une armée en campagne. Mais l'eau et l'électricité, l'eau avant tout, sont l'équivalent de la nourriture : elles sont nécessaires à l'activité quotidienne des soldats, mais également à celle de tout le monde ». Voir M. Walzer, *Guerres justes et injustes*, *Op.Cit.*, p. 17. Mais Socrate parlait déjà de la guerre limitée et discriminatoire. Lors du dialogue avec Glaucon, Socrate parle d'une guerre limitée d'abord sur le plan interne, c'est-à-dire entre Grecs. Il dit : « ...s'il se produit où que ce soit quelque chose de ce genre et qu'une cité se divise, si les deux parties ravagent réciproquement leurs champs et incendient leurs maisons, on jugera que la dissension interne est chose abominable et qu'aucune d'entre elles n'aime la cité, car autrement, elles n'auraient jamais eu l'audace d'agresser leur nourrice et leur mère. Ce qui semble par ailleurs une action mesurée, c'est pour les vainqueurs de piller la récolte des vaincus et de réfléchir au fait qu'ils finiront par se réconcilier et qu'ils ne resteront pas toujours en guerre ». On voit bien que la notion de limite -que Socrate introduit dans la guerre- présuppose la possibilité d'une réconciliation future qui pourra se faire entre les parties ou Etats en guerre. C'est-à-dire qu'en limitant la violence et la destruction, on aménage un espace de négociation avec l'ennemi. En outre, Socrate préconisait la discrimination qu'il fallait faire lors d'une guerre (entre Grecs) : « Par conséquent, puisqu'ils sont Grecs, ils ne dévasteront pas la Grèce, ils n'incendieront pas leurs demeures; et ils ne s'entendront pas non plus pour voir, dans chaque cité, tous les citoyens comme leurs ennemis, qu'il s'agisse des hommes, des femmes et des enfants, mais seulement quelques-uns d'entre eux qui sont responsables du conflit. Et pour toutes ces raisons, ils ne consentiront pas à dévaster leur terre, en pensant que la plupart sont leurs amis, ni à détruire leurs maisons, et ils ne poursuivront le conflit que jusqu'à ce que les responsables soient contraints, par les innocents qui souffrent, à en rendre justice. » Cet extrait du dialogue circonscrit à la fois la notion de la discrimination et décrit en même temps les comportements que les gardiens (soldats) doivent adopter à l'égard de leurs adversaires et à l'égard des civils innocents. Lire PLATON, *La République*, livre V. 470d, trad. G. Leroux, Paris, Flammarion, 2002, pp. 296-297.

catégorie que nous allons définir, mais aussi reconnaître l'humanité indistincte qui revient à tout individu mis hors d'état de nuire. Nous y reviendrons. Néanmoins, la lecture de la discrimination à la lumière de la reconnaissance n'empêche pas que nous puissions réquisitionner le concept discriminatoire. En tant qu'un principe normatif de la justice dans la guerre, la discrimination ne serait-elle pas strictement qu'un vœu pieux face à la nécessité militaire (la victoire)? Comment expliquer l'augmentation croissante des victimes « civiles » dans les guerres d'aujourd'hui ? Tous les civils sont-ils innocents ? C'est peut-être là aussi la limite de la notion de guerre limitée, car en préconisant la limitation de la guerre entre les combattants, M. Walzer ne voit surtout que les affrontements au sol qui permettent les face à face entre les soldats de deux camps. Or, quand il s'agit des bombardements aériens (chirurgicaux soient-ils) ou des missiles lancés à distance, la discrimination ne devient-elle pas hasardeuse ? Faire une telle objection, c'est en quelque sorte soutenir l'idée selon laquelle : la guerre ne serait pas limitée par un souci moral, mais plutôt par la logique politique. En d'autres termes, la limitation n'aura de sens qu'en tant qu'un concept politique fondé sur l'idée d'équilibre. C'est-à-dire une limitation par rapport aux objectifs politiques et aux moyens et méthodes pour les atteindre.

Pour bien aborder la problématique de la discrimination, il convient d'analyser les trois notions importantes qui traduisent fondamentalement sa portée morale. Il s'agit de la nécessité, du double effet et de la proportionnalité. Ce sont ces trois notions qui rapprochent le *jus in bello* du droit international humanitaire, dans la mesure où, ce dernier constitue un ensemble de règles qui, pour des raisons humanitaires, s'assignent comme première visée : la protection des individus qui ne participent pas ou plus aux combats et la limitation des effets, des moyens et des méthodes des conflits armés aussi bien internationaux qu'internes³²⁵. Pour cela, il se fonde aussi sur un double principe : celui de la nécessité et celui d'humanité. Donc, le *jus in bello* et le droit international humanitaire se recoupent au regard de leurs critères et de leurs buts. Mais pourquoi la notion de nécessité est-elle si importante ?

III. 2. 1. La Nécessité

La nécessité se justifie sur la base d'un argument classique qui préconise que : n'importe quel moyen d'action « est nécessaire pour contraindre l'ennemi à se soumettre

³²⁵ C. NADEAU et J. SAADA, *Guerre juste, guerre injuste. Histoire, théories et critiques*, Op.Cit., p. 91.

au moindre coût en temps, en vies humaines et en argent »³²⁶. Cette justification résume la doctrine que les allemands nomment à leur tour : la **Raison de la guerre**. Cette doctrine ne justifie pas uniquement tout ce qui s'avère nécessaire pour remporter la guerre, mais surtout tout ce qui est nécessaire afin de réduire les risques de la perte de la guerre ou les risques des pertes réelles et probables pendant les hostilités. Ainsi, tel que le reprend Walzer : « La raison de la guerre se limite à justifier l'acte de tuer ceux dont on a déjà toute raison de penser qu'ils sont susceptibles de l'être »³²⁷. Il saute aux yeux qu'il s'agit ici, non pas nécessairement d'une réflexion sur le calcul de risques et de probabilités, mais plus d'une réflexion sur le statut ou les catégories des personnes dont la vie est mise en jeu. Donc, la théorie de la nécessité permet de distinguer non seulement les soldats combattants des civils non-combattants, mais également les civils entre eux et même les combattants entre eux. Cette distinction favorise la discrimination à faire lors des attaques dites « nécessaires ».

En élaborant la grammaire de la puissance, nous avons souligné que la guerre est une entreprise à la fois militaire et économique. Avant les opérations militaires proprement dites, il y a toujours une grande mobilisation des civils qui travaillent dans les usines de fabrication d'armes, pour l'approvisionnement permanent en munitions, en carburant, etc. autant de services coûteux dont dépendront les soldats engagés au combat. Mais l'implication des civils à un moment ou à un autre de la guerre entraîne-t-elle la perte de l'immunité qui les protège contre toute attaque ? Il y a toute une série des distinctions que l'on peut faire parmi les civils, car tous ne pourront avoir le même statut. Il en sera de même pour les combattants entre eux. Il faut dire que la thématization walzérienne sur le problème philosophique de l'identité des agents et de la valeur normative du statut de l'individu oblige de rediscuter, à trois niveaux distinctifs, les critères de la discrimination.

Le premier niveau de discrimination, le plus élémentaire, nous place devant les combattants et les non-combattants (les civils). La question que l'on peut spontanément se poser est celle de savoir qui sont les civils et qui sont les combattants. Le postulat de la guerre juste préconise que les « cibles légitimes de la guerre sont uniquement celles qui

³²⁶ M. GREENSPAN, *The modern Law of Land Warfare* (Berkeley, 1959), cité par M. WALZER, *Guerres justes et injustes*, Op.Cit. p. 208

³²⁷ *Ib.*, p. 209.

incarnent, par convention, la puissance combattante d'un Etat, à savoir l'armée et les gouvernants »³²⁸. Ainsi, la réponse la plus immédiate est que les civils constituent cette catégorie qui ne se bat pas. En se référant à la justification de Thomas Nagel, M. Canto-Sperber définit le civil comme « celui qui s'abstient de se servir de la violence dans le conflit en question »³²⁹. Selon l'explication de Thomas Nagel, l'abstention de la violence se rattache à la conception générale de la responsabilité volontaire. C'est-à-dire pendant le déroulement de la guerre, la violence ne peut être légitime contre un individu qu'en raison des actes et comportements de cet individu³³⁰. L'argument principal sur lequel s'appuient M. Canto-Sperber et T. Nagel est que, l'usage ou le non-usage de la violence à l'encontre des civils ne tient compte que d'un seul critère qui vaille d'un point de vue moral ; c'est-à-dire peu importe ce qu'ils ont fait ou pensé, on doit juste savoir si, au moment précis de les attaquer, ils constituaient une menace. Toute violence guerrière à l'encontre des civils doit se justifier sur la base du fait que ces civils-cibles se trouvent en position de se battre. Canto-Sperber récuse ainsi le terme d'« innocents » risque de brouiller, selon elle, la netteté de la distinction. Mais là encore, le critère que nous proposent les deux penseurs ne semble pas être moralement et philosophiquement décisif afin de souligner la responsabilité des civils qui perdraient leur immunité. La position « intentionnelle », déjà difficile à définir, ne peut pas, en elle seule, décider de la perte d'immunité de tous ceux qui rentrent dans cette catégorie. Il faut encore un autre terme, subtilement ingénieux tel que le considère M. Walzer, qui permet de bien distinguer les civils entre eux. Il s'agit du terme « *innocents*. » C'est ici qu'intervient le second niveau distinctif qui définit deux catégories des civils : les civils réellement innocents et les civils impliqués d'une manière ou d'une autre dans le déroulement de la guerre.

A partir du terme « innocents », on a d'un côté les civils qui travaillent pour l'effort de guerre, et de l'autre côté, ceux qui n'y travaillent pas. Ensuite, on a des civils qui fabriquent ce dont les soldats ont besoin pour se battre et d'autres qui produisent ce dont les soldats ont besoin pour vivre. De ces distinctions, Walzer dit que : « Lorsque c'est militairement nécessaire, on peut attaquer et tuer les ouvriers d'une usine de tanks, mais pas ceux qui travaillent dans une usine de produits alimentaires »³³¹. Mais il faut

³²⁸ M. CANTO-SPERBER, *L'idée de guerre juste*, Op.Cit., p. 96.

³²⁹ *Ib.*, p. 97.

³³⁰ Cf. T. NAGEL, « War and Massacre », in *Mortal Questions*, Cambridge et New York, Cambridge University Press, 1979, pp. 53-74. Cité par M. CANTO-SPERBER, *L'idée de guerre juste*, Op.Cit., p. 97.

³³¹ M. WALZER, *Guerres justes et injustes*, Op.Cit., pp. 210-211.

préciser que, parmi les ouvriers ceux qui sont susceptibles d'être attaqués et tués, ne peuvent l'être que quand ils sont à l'usine et non chez eux. Quand ils sont à l'usine, ils sont considérés comme partiellement engagés à la guerre. Par contre, « tous ceux, hommes et femmes, qui alimentent le ventre ne font rien de particulièrement belliqueux, d'où l'immunité qui les protège contre toute attaque : ils sont assimilés au reste de la population. Nous les qualifions d'innocents, terme ingénieux signifiant qu'ils n'ont fait et ne font rien qui implique la perte de leurs droits »³³². Le point crucial ici est que nous ne sommes plus au niveau de l'intention qu'auraient certains civils à se battre par le fait de leur position en un moment précis de la guerre, nous sommes plutôt face aux civils qui contribuent matériellement au déroulement des combats ; ceux dont le travail, pour reprendre l'expression de M. Walzer, contribue directement à l'industrie de guerre. Cette catégorie de civils est différente de celle des civils qui, selon G. E. M. Anscombe, « ne se battent pas et ne sont pas engagés dans la tâche de fournir aux combattants les moyens de se battre »³³³.

Néanmoins, il convient de faire deux considérations par rapport à l'argument de la menace suite à la position « intentionnelle » de certains civils et à l'argument walzérien portant sur l'innocence. Quand on doit se référer à des cas concrets et à des contextes complexes tels que le siège d'une ville, le blocus, etc., on trouve tout de suite que l'argument sur la menace et la possibilité de combattre devient moins efficace, car la situation de siège ou de blocus place tous les habitants de la ville concernée dans presque la même position que les soldats. Prenons l'exemple de la bande de Gaza, quelle marge de manœuvre les populations qui vivent dans de tels territoires condamnés régulièrement à des combats militaires peuvent avoir pour préserver leur statut de civils non-impliqués au conflit ? Une solution juridique assez « simpliste » consiste à créer un corridor dit « humanitaire » afin de permettre aux civils qui le « veulent » de quitter la ville, c'est-à-dire d'abandonner leur terre (et tous leurs biens). Et ceux d'entre les civils qui refuseraient de quitter leur ville, s'exposent-ils ipso facto au même sort que les combattants, c'est-à-dire, ils s'exposent aux raids aériens et à toute sorte d'assauts. Se pose là véritablement un autre problème philosophique, le fait de siéger une ville n'est-il

³³² *Idem*

³³³ G. E. M. ANSCOMBE, *Mr. Truman's Degree* (privately printed, 1958), cite par M. WALZER, *Guerres justes et injustes*, *Op.Cit.*, p. 210.

pas en soi criminel ? Le siège, comme le définit M. Walzer, est à tout le moins la forme la plus ancienne même de la guerre totale, la guerre sans limite. Siéger une ville, c'est attaquer à la fois les civils et les soldats³³⁴. Même si c'est fait dans le but d'atteindre les soldats ou de forcer la main aux dirigeants civils et militaires, la présence des civils immobilisés chez eux et non sur un champ de combat disqualifie, par principe, le siège. Parce qu'encercler une ville et la priver de tout approvisionnement vital est encore plus terrible que les bombardements des cibles militaires. Car, on ne vise plus la défaite de l'armée, mais on compte sur la mort des habitants pour que la reddition soit complète. Le récit du siège de Jérusalem par les Romains (72 ans avant Jésus Christ), que relate Flavius Josephus, traduit encore profondément la réalité humaine du siège qui pousse à sa réprobation morale :

« Pour les juifs, en même temps que la possibilité de fuir, tout espoir de salut était coupé. La famine, s'enfonçant plus profondément, dévorait la population par maisonnées et par familles. Les toits étaient pleins de femmes et de nourrissons épuisés, les ruelles de cadavres de vieillards. Les enfants et les jeunes gens, le corps ballonné, tournaient comme des fantômes sur les places et s'abattaient là où la mort les saisissait. Pour ce qui était d'enterrer les membres de leur famille, les malades n'en avaient pas la force, les gens encore bien portants remettaient sans cesse à cause de la multitude des morts et de l'incertitude de leur propre sort : car beaucoup tombaient morts sur ceux qu'ils étaient en train d'enterrer et beaucoup allaient à leur tombeau avant que la mort ne vînt les prendre. Au milieu de ces malheurs, pas un chant funèbre, pas une lamentation : la famine avait fait disparaître les émotions : ceux qui n'arrivaient pas à mourir regardaient, les yeux secs et la bouche contractée, ceux qui les avaient devancés dans le repos ; un profond silence et une nuit chargée de mort enveloppaient la ville. Et, pourtant, l'étreinte des brigands était encore plus atroce »³³⁵.

³³⁴ *Ib.*, p. 229.

³³⁵ F. JOSEPHUS, *La guerre des Juifs*, traduit du grec par Pierre Savinel, Paris, Minuit, 1977, p. 465.

En reproduisant ce récit suffisamment explicite de F. Josephus, le but est de montrer que, malgré l'absence de lois qui condamnent les sièges, ces derniers n'en constituent pas moins une guerre contre les civils et un radical déni de reconnaissance. Par un geste, le siège représente toutes les formes de déni. On trouve dans le récit de F. Josephus cette forme totalitaire du déni collectif. La souffrance physique réifiante, il écrit plus loin : « comme des chiens, ils déchiquetaient le peuple, même à l'état de cadavre, et remplissaient les prisons avec les faibles »³³⁶. Le déni du droit à la vie qui couvre, en lui seul, la négation de tous les droits d'un individu vivant. Et finalement, prendre possession de la ville avec ses habitants et les condamner à vivre en esclavage chez eux, c'est leur priver la totalité du droit d'appartenir à un Etat ou de former une communauté politique libre. Toutefois, que les civils refusent de désertir leur ville, pour des raisons politique, patriotique ou des sentiments de parenté et d'appartenance à un lieu : « dans le refus de quitter sa maison, de se séparer de la famille et des amis, de devenir réfugié »³³⁷, etc. leur position, c'est-à-dire leur présence « naturelle » chez eux ne peut pas être interprétée comme une menace et ainsi leur faire perdre le statut de civils. Evidemment, les civils peuvent être « utilisés » comme des boucliers humains par les soldats de la ville assiégée. C'est le cas de la bande de Gaza que nous avons déjà évoqué où le Hamas, lors des offensives militaires israéliennes de janvier et de février 2009, a criminellement exposé les civils au carrefour des cibles militaires³³⁸. Mais même dans ce cas, la responsabilité doit être partagée entre les deux camps. Qu'ils soient utilisés (ce qui est criminel) ou pas, les civils d'une ville assiégée n'ont rien perdu de leur innocence par rapport aux autres civils du même pays ou d'ailleurs.

Si l'argument de la position, supposée menaçante, ne s'avère pas suffisamment convainquant pour justifier la perte du statut de civils ; celui de l'innocence n'en est pas moins discutable. L'explication de M. Walzer du terme « innocents » semble se limiter à une description purement matérielle de l'implication des civils qu'il désigne globalement d'« ouvriers des usines d'armement », c'est-à-dire ceux qui contribuent directement à l'industrie de guerre. En nous référant toujours à la grammaire de la puissance, nous avons défini la matière grise comme l'un de cinq créneaux déterminants pour chaque entreprise guerrière. Cela revient à dire que, dans certains contextes, on peut trouver un

³³⁶ *Ib*, p. 466.

³³⁷ WALZER, *Guerres justes et injustes*, *Op.Cit.*, p. 236.

³³⁸ Lire le Rapport d'Amnesty International du 2 juillet 2009.

civil-intellectuel dont l'idéologie peut inspirer les dirigeants et ainsi entraîner une guerre meurtrière. Un tribunal de guerre, comme l'entrevoit aussi M. Canto-Sperber, pourra incriminer un tel civil en tant que l'imminence grise de la guerre. Dans ce contexte, le statut d'innocent perd sa validité. Et au niveau de responsabilité, l'inspirateur « idéologique » de la guerre est moralement plus coupable que les pauvres fabricants des matériels militaires ou les pauvres jeunes gens (paysans ou étudiants) recrutés de force pour le ravitaillement ; car sans son inspiration, peut-être que la guerre n'aurait pas eu lieu et que tous ces civils ne seraient pas mobilisés. Par ailleurs, M. Walzer considère que les civils qui participent à l'effort de guerre perdent leurs droits d'être protégés. Là encore, le philosophe américain semble ne pas prendre en compte un élément capital auquel nous venons de faire allusion. Il est des moments où les civils sont « forcés » de travailler, de cotiser de l'argent, de fournir le nécessaire pour l'armée, etc. et le concept même d'« effort de guerre » passe outre le consentement de la population non-combattante. C'est le cas de la plupart de guerres qui se déroulent dans des pays matériellement sous-équipés. Quel serait, dans ces conditions, le statut de ces civils qui n'ayant pas manifesté ni la volonté ni l'intention de contribuer à l'effort de guerre ? Nous sommes d'avis que, au nom de l'absence du consentement, ces civils ne pourraient pas perdre leur immunité. En plus, le droit de tuer étant réservé aux seuls combattants, les civils non-combattants de la catégorie décrite ci-dessus doivent être à l'abri de toute attaque les mettant en danger de mort. Puisque ne peut être tué que celui qui a le droit et le moyen de tuer. Mais en travaillant même dans une usine d'armement, le civil qui s'y trouve n'est pas armé et n'a pas le droit de tuer.

Ces quelques considérations nous conduisent au troisième niveau distinctif qui concerne les combattants entre eux. L'intérêt de toutes les distinctions, qu'établit la discrimination, est de faire en sorte que le nombre de victimes de guerres soit drastiquement limité. Car tout ce que la guerre sait faire, c'est tuer. Mais si les distinctions entre les civils apparaissent plus ou moins facilement justifiables, cela ne semble pas être le cas entre les combattants. Parce qu'ils sont déjà marqués de ce sceau d'ennemi. Toutefois, la question qu'il sied de se poser est celle de savoir si, tout combattant peut être attaqué personnellement et partout pour le simple fait qu'il est combattant. En partant du postulat catégoriel, M. Walzer note que « les soldats sont exclus du monde des activités pacifiques ; ils sont entraînés au combat, équipés d'armes

et requis de se battre au commandement »³³⁹. Et par leur fonction, les militaires ont comme rôle de faire la guerre. S'ils sont armés, c'est parce qu'ils ont le droit de se battre et de tuer ou d'être tués dans la guerre ; contrairement aux civils qui sont désarmés, et donc ils ne peuvent pas tuer et être tués. On retrouve aussi cette définition « négative » des personnes et de la population civile dans le Protocole de Genève³⁴⁰. A côté de l'élément fonctionnel, il faut encore ajouter l'élément structurel qui soumet le militaire, selon Caroline Allard, non seulement à la logique d'une chaîne de commandement, mais aussi aux règles morales et juridiques de la guerre³⁴¹. Ces règles l'obligent entre autre de porter des insignes distinctifs tel que l'uniforme qui l'identifie par rapport à son appartenance nationale ou politique, de porter visiblement leurs armes, etc. Mais nous ne sommes là qu'au niveau très général des soldats professionnels, ayant choisi l'armée comme métier. Et pourtant, dans la catégorie de combattants on peut encore en trouver qui n'ont nullement choisi de se battre, ni par patriotisme, ni par une quelconque idéologie politique. C'est ici que le problème philosophique, soulevé par M. Walzer, lié à l'identité des combattants devient aigu.

Comme dans le cas des civils forcés à contribuer à l'effort de guerre, il importe également d'imaginer un autre cas concernant une catégorie des combattants non-professionnels qui peuvent se retrouver, malgré eux, sur les champs de bataille. Pour bien des cas, les enrôlements dans l'armée se font souvent de façon précipitée et forcée. Et les enrôlés sont généralement des jeunes qui n'ont pas toujours la vraie mesure de la réalité de la guerre. Mais parce qu'ils sont recrutés, ils sont sous le drapeau, ils sont donc appelés combattants. Ils perdent ainsi, par principe, leur droit à l'immunité. Peu importe leur manque de préparation et d'expérience. Il peut même s'avérer juste que, comme le souligne M. Canto-Sperber, « certains d'entre eux ont pu s'opposer à la guerre, d'autres n'ont aucune opinion sur la légitimité du conflit »³⁴². Nous avons déjà évoqué le cas d'enfants-soldats en Afrique. Ces jeunes peuvent même être patriotes comme pendant les deux grandes guerres (1914 et 1940) ou simplement hostiles à une idéologie dominante comme fut le cas des jeunes vietnamiens contre le communisme; mais ces convictions, suppose toujours Canto-Sperber, ne les conduiraient pas à s'engager dans l'armée. C'est

³³⁹ M. WALZER, *Guerres justes et injustes*, Op.Cit., p. 209.

³⁴⁰ Protocole I aux Conventions de Genève de 1977, voir article 50.

³⁴¹ C. ALLARD, « Crimes de guerre et responsabilité : étude sur la chaîne de commandement », *Raisons politiques*, n° 19, 3, 2005, p. 143-159.

³⁴² M. CANTO-SPERBER, *L'idée de guerre juste*, Op.Cit., pp. 98-99.

plutôt l'impossibilité de la neutralité sur un territoire condamné à la guerre, l'impossibilité à laquelle ils seraient confrontés, qui justifie la nécessité de combattre, ne serait-ce que pour leur propre survie.

Ces exemples d'enrôlements forcés (sans consentement) et d'impossibilité de neutralité montrent justement la difficulté que l'on peut éprouver par moment à comprendre le statut du combattant en dehors de la catégorie des soldats. Et même dans cette catégorie des professionnels de la guerre, M. Walzer ne manque pas de soulever une objection morale à la décision de tuer un ennemi qui, pour des raisons purement contingentes, ne constitue plus aucun danger immédiat. C'est cette objection qui fera que nous puissions faire appel aux critères de la reconnaissance afin de tenter de surmonter, si pas contourner l'impasse morale qu'elle sous-entend. Le philosophe américain analyse cinq exemples qui relativisent la distinction radicale entre les combattants et les non-combattants. Les cas du « soldat nu » (entrain de prendre son bain), du soldat ayant l'air comique (tête baissée et bras levés), du soldat en pleine course (à moitié nu), du soldat errant comme un somnambule (ayant oublié qu'il était en guerre) et du soldat qui fumait sa cigarette (inconscient du danger qui le menaçait)³⁴³, en analysant ces cinq cas, M. Walzer veut montrer que, malgré les pressions dictées par la « nécessité militaire », il est des circonstances qui font que, même en pleine guerre, certains soldats perdent le statut des combattants pour redevenir simplement hommes, car ils ne représentent plus aucune menace sur le plan militaire. Ces exemples permettent de dire qu'on est véritablement combattant que quand un soldat est réellement en position de combattre, c'est-à-dire quand tous les éléments objectifs de combat sont activés : arme au point, positionnement intentionnel aux tirs, attention fixée sur la cible, etc.

Mais un homme nu ou comique n'est pas un soldat, il ne peut pas être tué compte tenu de sa position. A la limite du raisonnable, à notre avis, il peut être fait prisonnier de guerre. Il reste à savoir si toutes ces distinctions permettent de discriminer réellement les combattants et les non-combattants, surtout quand la nécessité militaire fait pression. La doctrine du double effet essaie de répondre à cette préoccupation. Mais avant d'aborder la discussion autour du double effet, ouvrons expressément une parenthèse sur ce qui peut être l'apport de la reconnaissance et sur la question, souvent problématique, des prisonniers de guerre.

³⁴³ Cf. M. WALZER, *Guerres justes et injustes*, Op.Cit., pp. 201-207.

Nous avons précédemment souligné la difficulté à laquelle on peut se heurter en recoupant le modèle de la reconnaissance et le droit dans la guerre. Mais en prenant une précaution de départ, cette difficulté devient minime. Nous ne resterons ici qu'aux deux premiers degrés de l'éthicité, telle que nous l'avions articulée avec A. Honneth. C'est-à-dire nous allons, de façon extensive, nous rapporter au niveau de la morale et du droit qui, dans les cas évoqués par M. Walzer, rendent compte de la pertinence des décisions que les soldats peuvent prendre, dans des situations complexes, sur la base de la reconnaissance de l'ennemi « désarmé » comme transcendance. De cinq cas illustratifs, nous en retenons un qui nous semble enrichissant. Il s'agit du soldat George Orwell pendant la guerre d'Espagne. Le soldat rapporte que : « A cet instant, un homme qui devait probablement porter un message à un officier jaillit de la tranchée et se mit à courir, complètement exposé, sur le sommet du parapet. Il était à moitié nu et, tout en courant, retenait son pantalon avec ses mains. Je m'abstins de tirer sur lui. Il faut dire que je suis un assez piètre tireur, guère capable de toucher un homme en pleine course à cent mètres de distance [...] Reste que si je n'ai pas tiré, c'est en partie à cause de ce petit détail de pantalon. J'étais venu ici pour tirer sur des "fascistes", mais un homme qui retient son pantalon n'est pas un "fasciste", c'est manifestement **quelqu'un de votre espèce, un semblable**, sur lequel vous n'avez pas envie de tirer »³⁴⁴.

En dépit de la première partie qui peut donner lieu à plusieurs interprétations et sous-entend que la décision qu'il a prise n'était que facultative ; le fond du récit reste fondamentalement interpellant. Le soldat s'abstient de tirer sur l'ennemi non dangereux en se reconnaissant en lui. L'emploi des mots : quelqu'un de votre espèce et semblable exprime ingénieusement l'acuité de la reconnaissance en terme de transcendance. Ici il n'est plus question de la réciprocité, ni de l'agir intersubjectif, ni moins des subjectivités incarnées, interdépendantes et porteuses d'un contenu objectif susceptible de les satisfaire en tant que membres de trois proto- ou mini-sphères qui composent l'éthicité : famille, société civile et Etat³⁴⁵. La transcendance a ceci de spécifique dans cet exemple, parce que la décision de ne pas tirer sur un soldat ennemi (parce qu'il redevient juste un homme) n'est pas motivée par l'idée de la reconnaissance réciproque pour l'autoréalisation individuelle ; d'autant plus les deux soldats ennemis ne se retrouvent pas sur les mêmes mini-sphères de l'éthicité (famille, société civile et Etat). C'est une

³⁴⁴ Texte reproduit par M. WALZER, *Guerres justes et injustes*, Op.Cit., pp. 203-204. Souligné par nous.

³⁴⁵ Cf. A. HONNETH, *Les pathologies de la liberté. Une réactualisation de la philosophie du droit de Hegel*, trad. Franck Fischbach, Paris, La Découverte, 2008, pp. 95-97.

reconnaissance transcendantale, car elle se situe au-dessus de l'interaction qui présuppose la satisfaction du besoin, de l'intérêt et de la reconnaissance mutuelle. Cette connaissance, jusque-là encore morale, peut entraîner des conséquences positives dans d'autres registres.

Le fait de constater que le soldat ennemi ne constitue plus une menace immédiate (et vu sa situation, on ne peut plus le tuer), ne veut pas dire qu'il faut simplement le laisser partir. Agir ainsi, c'est, à notre avis, une naïveté coupable. Car il peut ne pas être un danger dans l'immédiat, mais tant que la guerre dure, il reste toujours ennemi avec la possibilité de redevenir une menace active. L'attitude qui répondrait à la logique de la guerre est de le faire prisonnier. C'est ici qu'intervient le registre juridique. Puisqu'un soldat fait prisonnier, non seulement, il ne peut pas être exécuté, mais il bénéficie également de droits du respect, de protection, de soin et de traitement d'humanité tels qu'ils sont énoncés dans les Conventions de 1864 et 1929³⁴⁶. L'idée sous-jacente à ce droit à la protection réside dans le fait du désarmement. Etre fait prisonnier sous-entend l'obligation de déposer l'arme, or en déposant son arme, le soldat redevient tout naturellement un humain ; peut être pas forcément au même titre qu'un civil qui n'ayant pas combattu, mais du moins dans le sens d'un individu qui n'a plus la capacité de nuire. Son incarcération ne vise qu'à l'empêcher de reprendre part aux hostilités. Il faut reconnaître que les droits des prisonniers de guerre sont parfois bafoués, surtout dans les guerres actuelles. Et M. Walzer soulève encore une difficulté de taille concernant l'application de ces droits dans les conflits nationaux.

Car on ne sait pas déterminer exactement qui est combattant légal et qui ne l'est pas³⁴⁷. Le refus des Etats-Unis à accorder aux talibans incarcérés à Guantanamo, le statut des prisonniers de guerre, en prétextant qu'ils sont surtout des combattants illégaux et non des soldats, est assez illustratif. Un tel prétexte met en mal l'application du droit à la protection des prisonniers de guerre. Car il autorise des traitements déshumanisants (torture, viol, noyade, ...), tel est le cas des prisons tristement célèbres de Guantanamo et d'Abu Ghraib. Cette parenthèse sur les prisonniers de guerre révèle l'un des aspects

³⁴⁶ L'obligation commune aux principes de discrimination et du respect des prisonniers de guerre, énoncée dans les Conventions de 1864 et de 1929, est de respecter, protéger, traiter avec humanité et soigner les personnes souffrantes, les combattants blessés ou malades, et cela, quelle que soit leur nation. Cf. WALZER, *Guerres justes et injustes*, Op.Cit., p. 289 ; C. NADEAU et J. SAADA, *Guerre juste, guerre injuste. Histoire, théories et critiques*, Op.Cit., p. 105.

³⁴⁷ Cf. WALZER, *Guerres justes et injustes*, Op.Cit., pp. 255-256.

complexes de la discrimination actuellement, tant dans des Etats dits démocratiques que totalitaires³⁴⁸. Disons simplement que les prisonniers de guerre, parce qu'ils sont mis hors d'état de nuire, doivent bénéficier d'une reconnaissance juridique, quelle que soit la communauté ou l'idéologie à laquelle ils appartiennent.

III. 2. 2. La théorie du double effet

La discrimination entre combattants et non-combattants, telle qu'elle est formulée par le modèle walzerien de la guerre juste, reste un principe fondamental, mais susceptible d'être mis entre parenthèse dans certaines circonstances. C'est peut-être là, toute l'ambiguïté morale quasi-irréductible que laisse subsister la discrimination. Mais il ne faudra pas simplement s'arrêter de constater l'ambiguïté, il faut véritablement examiner ces circonstances pour se rendre compte si elles peuvent objectivement justifier quelque exception. La théorie du double effet se réfère au second principe de la convention de la guerre qui interdit formellement d'attaquer les non-combattants n'importe quand. En dépit de ce principe, les non-combattants sont souvent en péril, non pas de façon délibérée, mais en raison de la proximité d'un champ de bataille qui vise un autre objectif. Qu'en est-il au juste ?

En élaborant la doctrine du double effet, les casuistiques catholiques du Moyen Âge tenaient à suggérer ce que l'on devait penser lorsqu'un « soldat tirant sur l'ennemi prévoit qu'il va tuer des civils qui se trouvent à proximité »³⁴⁹. Cette prévision ne peut nullement surprendre quand éclate la guerre, car il est quasiment impossible de combattre les civils qui sont tout autour. Et pourtant, comme le dit Walzer, « ce n'est pas la proximité, mais uniquement un certain degré de participation aux hostilités, qui expose le civil au risque d'être attaqué. Le double effet est un moyen de concilier l'interdiction absolue d'attaquer les non-combattants et la poursuite légitime de l'action militaire »³⁵⁰. L'idée sur laquelle s'appuie le double effet est qu'on ne peut pas blâmer ou, à la limite, on doit tolérer les dégâts collatéraux tels que : la mort des civils, la destruction d'une école, d'un monument historique, etc. lorsque ces dégâts n'étaient ni buts visés ni les moyens pour les atteindre. En fait, le double effet sous-entend l'intention qui vise

³⁴⁸ Pour plus de détails sur cette question, on peut lire D. REJALY, *Torture and Democracy*, Princeton, Princeton University Press, 2007 ; M. TERESTCHENKO, *Du bon usage de la torture. Ou comment les démocraties justifient l'injustifiable*, Paris, La Découverte, 2008.

³⁴⁹ K. DOUGHERTY, cité par WALZER, *Guerres justes et injustes*, Op.Cit., p. 220.

³⁵⁰ *Idem*.

uniquement à attaquer les soldats et non les civils. Cette intention doit s'accompagner du choix de bons objectifs en temps de guerre et de la nécessité de restreindre, à juste raison, la nature des cibles à viser. Les civils qui succombent dans les attaques, dirigées contre les combattants et les cibles militaires, ne peuvent pas être des victimes préméditées, mais uniquement potentiellement prévisibles. Concrètement, à supposer qu'une des parties en guerre décide de bombarder le complexe industriel militaire de l'autre camp, il peut arriver qu'une école soit à proximité du complexe visé, sans faire intentionnellement partie de l'objectif visé, cette école peut subir des graves déflagrations. Mais la lecture ne sera pas la même si, pour atteindre le complexe industriel, l'armée ennemie décide de détruire d'abord l'école. Il résulte de cet exemple que, dans le premier cas, la destruction de l'école est un effet indirect de l'action et donc « acceptable », mais dans le deuxième cas cette destruction devient un moyen en vue d'une fin, ce qui est alors condamnable. Car, pour les protagonistes du double effet, « une action est condamnable non pas en raison de ses conséquences en elles-mêmes, mais de l'intention qui y préside »³⁵¹.

Partisan du double effet, M. Walzer pense que cette doctrine ne peut être défendable qu'à condition que les deux résultats qu'elle présuppose soient le produit d'une double intention : premièrement, il faut avoir l'intention d'agir bien et ; deuxièmement, il faut avoir l'intention de réduire, autant que possible, le mal prévisible. Il résume cette double condition dans une proposition contraignante : « l'intention de celui qui agit est bonne, c'est-à-dire qu'il vise au plus près l'effet acceptable ; l'effet mauvais n'est pas l'un des buts qu'il se propose, pas plus qu'il n'est un moyen de parvenir à ses fins ; et, conscient du mal qu'implique la situation, l'acteur cherche à le réduire au minimum tout en acceptant pour lui-même le prix à payer »³⁵². Cette proposition place les soldats devant deux types de responsabilités liées à leur statut de combattants. D'un côté, ils sont tenus à sauver les civils, même si eux (soldats) doivent courir le risque en les sauvant. De l'autre côté, ils ont l'obligation de faire un choix sélectif des cibles, des moyens et des méthodes pour les atteindre. Car les civils n'ont pas seulement le droit de ne pas être pris pour cibles d'attaque, mais également de ne pas être exposés à des risques variant selon les degrés. C'est en ceci que la marge de manœuvre revient à l'appréciation des stratèges qui doivent évaluer entre les objectifs poursuivis et la vie de leurs soldats. Il se pose ici visiblement une question de proportionnalité. Mais

³⁵¹ C. NADEAU et J. SAADA, *Guerre juste, guerre injuste. Histoire, théories et critiques*, Op.Cit., p.111.

³⁵² WALZER, *Guerres justes et injustes*, Op.Cit., p. 224.

avant d'aborder la règle de la proportionnalité et de montrer le rôle qu'elle joue au cœur du droit dans la guerre, il convient de faire une petite mise au point sur la doctrine du double effet.

Il appert que le poids de l'argumentation des tenants du double effet repose sur l'intention de l'agent et non sur les conséquences de son action. D'autant plus que, dans le contexte d'une guerre, les dommages collatéraux ne sont que des accidents. Et les considérer comme tels, il s'avère alors moralement difficile à les réprouver. En quelque sorte, les effets négatifs (même le mal prévisible) ne sauront pas être pris en compte dans l'évaluation globale de l'action. Et c'est peut-être là l'ambiguïté morale du double effet. Le point de vue conséquentialiste pourrait apparaître à ce niveau comme un contre-exemple productif. Car tout effet négatif dans la guerre, dès lors qu'il est déjà subsumé, pourra être marginalisé dans l'évaluation globale sous prétexte qu'il n'est pas intentionnel³⁵³. En plus, même si nous sommes d'avis qu'il peut exister une différence moralement pertinente entre une conséquence négative intentionnelle et une conséquence négative non intentionnelle, on ne saurait juger et évaluer une action et une fin sans absolument examiner leurs résultats. Et cela, quelle qu'en soit l'intention. Peu importe l'intention, la responsabilité en matière des conséquences incombe à ceux qui ont le droit de délibération, de choix des moyens et de décision d'attaquer. Ceux-là sont, en l'occurrence, les stratèges, les techniciens et leurs soldats. C'est à eux qu'il revient la juste raison de fixer, ne serait-ce qu'approximativement, les limites du risque qu'il faut prendre ou pas. D'où l'importance de la règle de la proportionnalité.

III. 2. 3. Proportionnalité et utilité.

La priorité de la justice/droit de la guerre (jus ad bellum), tel que nous l'avons vu, est de justifier la justice de la cause guerre et la légitimité des acteurs/belligérants. Mais le double critère, l'utilité et la proportionnalité, se penche plutôt sur une autre priorité qui n'a rien à voir avec la justice de la cause. Seuls les combattants sont concernés ici, pas à cause de leur légitimité, mais à cause de leur conduite réelle sur les champs de combat. L'utilité et la proportionnalité consistent à apprécier moralement l'usage de la force qui doit strictement resté proportionnel au résultat escompté. C'est pour faire respecter ce double critère que la convention de la guerre s'assigne comme but d'« établir les devoirs

³⁵³ Cf. Le point de vue d'Alison McIntyre relayé par C. NADEAU et J. SAADA, *Guerre juste, guerre injuste. Histoire, théories et critiques*, Op.Cit., p. 112.

des Etats belligérants, des commandements militaires et des soldats, en ce qui concerne la conduite des hostilités »³⁵⁴. Si l'utilité et la proportionnalité font abstraction de la justice de la cause, c'est parce qu'on considère qu'il existe une égalité morale entre les soldats de deux côtés. C'est cette égalité morale du champ de bataille, comme le note Walzer, qui distingue le combat du crime civil. Et si nous devons juger ce qui se passe au cours d'une bataille, comme le dira Henry Sidgwick, « nous devons traiter les combattants de deux camps en présumant que chacun se croit dans son droit ... »³⁵⁵. Le but ici est de savoir comment les soldats peuvent se battre de manière juste, sans toutefois faire allusion à la justice de leur cause ? Car les soldats, de tous les côtés, ont le même statut moral. C'est la loyauté pour leur Etat et l'obéissance à la loi qui les amènent aux champs de bataille. Mais pourquoi doit-on absolument faire abstraction de la justice de la cause, parce qu'il y a déjà un problème de l'inégalité initiale qui distingue les combattants « agresseurs » et les combattants « agressés » ?

L'argument utilitariste de Henry Sidgwick, repris par Walzer, propose une explication assez pertinente en matière de convention de la guerre. Pour le penseur utilitariste préconise que, dans la conduite de la guerre, on ne peut perpétrer « aucune mauvaise action qui ne contribue pas matériellement à la fin de la guerre (à la victoire), ou dont l'utilité en vue de cette fin est faible en comparaison de l'importance du dommage »³⁵⁶. La prohibition dont il est question ici concerne tout dommage excessif. L'auteur propose ainsi deux critères qui permettent d'évaluer cet excès. Le premier porte sur la victoire appelée "**nécessité militaire**". Le second critère se rapporte sur l'évaluation du « dommage infligé », c'est-à-dire sur une notion de **proportionnalité**. Rappelons que la proportionnalité est un des principes classiques de la guerre juste. Elle stipule que le recours aux armes n'est légitime que si ses conséquences négatives sont raisonnablement évaluées et qu'elles ne vont pas causer plus de tort que de mal à combattre. C'est-à-dire, avant d'opter pour la guerre, il faut établir le rapport entre la victoire et le dommage infligé. Clairement, la proportionnalité exige l'évaluation préalable entre les objectifs à atteindre et les dégâts matériels à occasionner, c'est-à-dire le prix à payer afin d'aboutir à la victoire. Pour revenir aux critères de Sidgwick, on peut présumer avec M. Walzer que le tort ou le dommage dont il est question ici ne concerne pas seulement la souffrance

³⁵⁴ M. WALZER, *Guerres justes et injustes*, Op.Cit., p. 187.

³⁵⁵ *Idem*.

³⁵⁶ H. SIDGWICK, *The Elements of Politics*, London, 1891, pp. 253-254. Cité par M. WALZER, *Guerres justes et injustes*, Op.Cit. 189.

immédiate que subissent les individus présents, mais il concerne également tout ce qui puisse porter atteinte aux intérêts de l'humanité, au regard de la contribution de ce dommage à la victoire. Mais ce n'est là qu'une présomption.

En fait, à y regarder minutieusement de près, la conception utilitariste de proportionnalité, tel qu'on vient de la cerner, donne l'impression de ne pas accorder assez d'importance ni de valeur aux intérêts des individus et de l'humanité. Car, pour l'utilitarisme ce qui compte, comme l'indique Walzer, c'est la victoire recherchée. « Tout acte de force qui contribuera de manière significative à cette victoire sera donc probablement considéré comme licite ; et tout officier qui pourra affirmer l'efficacité de l'assaut qu'il projette sera probablement autorisé à attaquer »³⁵⁷. Est-ce que ce n'est pas là toute la difficulté d'appliquer le critère de proportionnalité ? Parce qu'on n'a aucune méthode, moralement disponible, qui permette de construire un point de vue complètement indépendant des valeurs, à l'aune desquelles, on peut mesurer le dommage causé par la guerre. Comment peut-on condamner un militaire pour un tort qu'il aurait commis lors de la bataille, car il ne va que prétexter que son action était nécessaire et utile, en ce moment là, pour l'issue du conflit. Ce qui, logiquement, accorderait une grande latitude aux soldats de faire tout ce qu'ils peuvent faire, même le maximum, afin de parvenir à la victoire. Entendu que les règles de la guerre ne proscrivent que la violence gratuite et hasardeuse, c'est-à-dire de « maux superflus » qui excèdent la violence nécessaire.

Il s'avère insuffisant, aux yeux Walzer, de s'arrêter à cette considération utilitariste afin de comprendre la conduite pendant la guerre. Il est encore d'autres aspects dont il faut tenir compte. Même si les armées en guerre tentent toujours de gagner, ce qui est légitime, mais ne doivent pas cependant faire tout ce qu'elles peuvent penser être utile ou nécessaire. Car les restrictions auxquelles elles sont soumises ne sont pas toutes de l'ordre de l'utilité ni de la nécessité. Il est reconnaissable que l'utilitarisme peut, dans certaines circonstances, contribuer à la convention de la guerre en proposant l'efficacité et la proportionnalité des actes. Mais par-delà les limites « minimales » d'efficacité et de proportionnalité, le modèle utilitariste ne propose ni tradition ni convention particulière. D'où l'intérêt à la fois théorique et pratique de recouper le critère de proportionnalité avec la notion de souffrance humaine. On ne le dira jamais assez, infliger à l'adversaire des

³⁵⁷ *Idem.*

souffrances inutiles, qui vont au-delà de la violence nécessaire, c'est vraisemblablement violer le principe d'humanité. C'est ici qu'il faut faire intervenir des restrictions supplémentaires afin de rendre l'enfer de la guerre moins horrible.

III. 2. 4. Droits de l'homme

Si les limites de l'utilité et de la proportionnalité n'épuisent pas toute la question de la convention de la guerre, c'est en imposant un usage économique de la force et en exigeant de la discipline et du calcul, le double critère (utilité et proportionnalité) de Sidgwick n'avance pas une explication claire des jugements les plus critiques que l'on porte sur les soldats et leurs généraux. D'autant plus que « la convention de la guerre n'invite les soldats à calculer les pertes et profits que jusqu'à un certain point, et c'est à ce point qu'elle fixe une série de règles claires, des fortifications morales, pour ainsi dire, qu'on ne peut attaquer sans payer moralement le prix fort »³⁵⁸. Autrement dit, les nécessités du combat et la contribution significative à la victoire ne peuvent nullement justifier la violation des règles tel que veut le défendre Sidgwick. Essayer de gagner est l'idéal de toute armée en guerre, mais faire tout ce qui est nécessaire, employer tous les moyens pour atteindre cette victoire n'est pas toujours moralement et légalement autorisé. Que faut-il alors pour mener des guerres limitées ?

Deux raisons paraissent judicieuses afin de mener des guerres limitées. D'une part, on réduit l'ensemble de souffrances endurées (en évitant les dégâts collatéraux et les pertes excessives des civils par exemple), et d'autre part, on maintient des possibilités de paix. Tel que le dira M. Walzer : « la victoire est aussi, dans un certain sens et pour un certain temps, un accord entre les belligérants »³⁵⁹. D'où la nécessité, pour donner raison à Sidgwick, de mener la guerre de façon à éviter « le danger de provoquer des représailles et d'engendrer une amertume qui dure » après la fin des combats³⁶⁰. L'amertume peut être due à la fin de la guerre estimée injuste (annexion par exemple) ou résultée d'un comportement militaire jugé inutile, brutal, déloyal, bref moralement peu recommandable. Kant revient sur cet argument et trouve des mots justes en disant : « Aucun Etat en guerre ne doit se permettre des hostilités telles qu'elles rendraient impossible la confiance réciproque dans la paix future, comme le sont le recrutement d'assassins (*percussores*), d'empoisonneurs (*venefici*), la violation de la

³⁵⁸ *Ib*, p. 191.

³⁵⁹ *Ib*, p. 193.

³⁶⁰ SIDGWICK, cité par M. WALZER, *Guerres justes et injustes*, p. 193.

capitulation, l'instigation à la trahison (*perduellio*) dans l'Etat avec lequel on est en guerre »³⁶¹. Comme Socrate, Kant envisage cette paix future qui peut être établie entre belligérants au terme de la guerre. Il trouve donc tous ces stratagèmes malhonnêtes. La paix après la guerre n'est possible qu'en fonction d'un peu de confiance que l'on a en l'ennemi même. Sans cette confiance, la guerre tourne à une extermination et l'espoir de la paix s'effrite.

Mais il faut souligner que, quand Kant parle de la confiance en l'ennemi, il n'a pas en tête la notion d'ennemi injuste (c'est-à-dire qui mène une guerre injuste) tel qu'on peut le retrouver chez M. Walzer. Pour Kant, « la guerre n'est que le triste expédient pour le droit à l'état de nature (où aucun tribunal n'est présent qui jugerait avec la force du droit) de s'affirmer par la violence, comme aucune de deux parties ne peut être déclarée ennemi injuste (puisque cela suppose déjà une sentence juridique), mais que seule la tournure des événements (tout comme dans un jugement dit de Dieu) décide de quel côté est le droit, comme une guerre punitive entre les Etats (...) est impensable (parce qu'il n'y a pas entre eux de rapport entre supérieur et subordonné) »³⁶². Ce point de vue kantien relativise toute la discussion autour de la cause juste. Cette dernière se veut une notion dualiste qui met d'un côté une partie qui mène une guerre juste (contre l'agression, l'injustice, l'exclusion, etc.) et de l'autre une partie injuste (auteur de l'injustice ou agresseur). Cet argument se rapproche également de celui de Schmitt sur le *jus hostis* que nous avons déjà mentionné.

Toutefois, Walzer estime que la convention de la guerre est affaire d'une masse d'hommes et de femmes, elle doit être moralement acceptable pour cette masse et correspondre au sens de ce que nous savons de ce qui est juste³⁶³. Et c'est là l'importance de se tourner encore vers une théorie de droits qui peut véritablement rendre compte de la place que doit occuper l'être humain dans toute convention de la guerre. Il est important de souligner la différence entre les droits de l'homme et le droit international humanitaire. Si l'on mentionne les droits de l'homme ici, c'est parce qu'ils visent à protéger et promouvoir la liberté de l'individu vis-à-vis du pouvoir politique. De l'avis de certains théoriciens, les droits de l'homme sont essentiels plus en temps de paix. Tandis que le

³⁶¹ E. KANT, *Vers la paix perpétuelle*, article préliminaire 6, trad. J.-F. Poirier et F. Proust, Paris, Flammarion, 2006, p. 80.

³⁶² *Idem*.

³⁶³ M. WALZER, *Guerres justes et injustes*, *Op.Cit.*, p. 194.

droit humanitaire « concerne la conduite des belligérants en temps de guerre »³⁶⁴. Même si on peut, bien sûr, constater une nuance importante par rapport à leurs sources juridiques, leur application temporelle et leur nature, la frontière entre les deux types de droits est souvent difficilement tranchée dans la guerre. Car tous les deux ne cherchent qu'à protéger l'individu de toute sorte de violation de ses droits. Nous y reviendrons avec force détail au chapitre suivant.

En effet, la légitimité de la guerre interdit le viol des droits des gens contre lesquels elle (guerre) est dirigée. Ainsi, les Etats sont là pour défendre les droits de leurs membres. C'est-à-dire que « tous ceux qui ne sont pas soldats conservent leurs droits, et les Etats restent engagés et autorisés à défendre ces droits, que leurs guerres soient ou non des guerres d'agression »³⁶⁵. Notre auteur revient à l'idée primitive du *jus in bello* qui fait abstraction de la cause de la guerre. Ici, les règles de la guerre restent les mêmes à l'agresseur comme à l'agressé. La mutualité de cette soumission relève à la fois de l'égalité morale des soldats et des droits civils mis en cause. « Une armée, renchérit Walzer, répliquant à une agression peut violer l'intégrité territoriale et la souveraineté politique de l'Etat agresseur, mais ses soldats ne peuvent violer le droit à la vie et à la liberté des civils ennemis »³⁶⁶.

Les interdictions supplémentaires de la convention de la guerre sont conceptualisées en termes des droits. C'est-à-dire la doctrine des droits de l'homme vient compléter la convention de la guerre dans la mesure où elle permet de distinguer les combattants, des non-combattants, afin d'établir clairement leurs droits respectifs. C'est ainsi que la légitimité d'un acte de guerre est liée à toute interdiction de violer les droits des individus contre lesquels cet acte est dirigé. Nous avons déjà dit que les règles s'appliquent horizontalement aux agresseurs et agressés, mais elles concernent encore au plus haut point les civils qui doivent être protégés par leurs Etats. La convention de la guerre interdit que les civils soient utilisés pour des visées militaires, quelle que soit la légitimité de celles-ci³⁶⁷. L'argument doctrinal des droits de l'homme, avec la chaîne de distinctions qu'elle établit, débouche sur la notion du **double effet** que nous avons déjà abordée. Celle-ci se veut "un moyen de concilier l'interdiction absolue d'attaquer les non-

³⁶⁴ Cf. C. NADEAU et J. SAADA, *Guerre juste, guerre injuste. Histoire, théories et critiques*, Op.Cit., p. 92 ; M. BETTATI, *Droit humanitaire*, Paris, Seuil, 2000.

³⁶⁵ *Ib.*, p. 197.

³⁶⁶ *Ib.*, p. 198.

³⁶⁷ *Idem*

combattants et la poursuite légitime de l'action militaire»³⁶⁸. Ceci nous conduit à l'analyse de la guerre totale qui illustre mieux la théorie du double effet.

III. 2. 5. Guerre totale

Le *jus in bello* définit la légitimité de la guerre à partir des critères de limitation : sur la sélection des cibles, sur les contraintes, sur les moyens à utilisés, sur le respect des procédures dans la manière de traiter les ennemis et les civils, etc. Mais la guerre est dite totale ignore complètement toutes ces règles contraignantes. Elle ne fait aucune discrimination entre les civils (innocents et impliqués) et les soldats (en action et au repos) ou entre les combattants et les non-combattants. La guerre totale revêt plusieurs : le blocus, la guerre de guérilla, le siège, le terrorisme, etc. Mais les deux derniers types (siège et terrorisme) peuvent encore, dans l'entendement walzérien, mieux signifier l'idée de guerre totale.

a) Le siège

Nous venons de donner ci-dessus l'exemple du siège et nous entendons y revenir abondamment. Le récit de Flavius Josephus, que nous avons reproduit pour étayer notre analyse, a justement démontré, comment la violence que provoque le siège est moralement inacceptable. Inacceptable parce que les civils sont intentionnellement enfermés dans le piège mortel d'une ville encerclée avec comme but la reddition. Le siège ne cherche pas a priori la défaite de l'armée ennemie, il vise plutôt le terrible spectacle des morts civiles. C'est en cela qu'il se veut donc une des formes de la guerre totale. Le siège reste un crime de guerre, car il implique étroitement les populations civiles. Les habitants, qui se trouvent dans leur milieu de résidence naturelle, n'ont pas choisis, comme dit M. Walzer, d'être assiégés. En qu'en tant qu'un acte de coercition, le siège implique directement la responsabilité de l'armée assiégeante. Intéressons-nous maintenant à la question qui ne cesse de diviser les théoriciens de la guerre et qui rend encore âpre la discussion sur la discrimination. Il s'agit bien sûr du terrorisme et de sa lutte.

b) Le terrorisme

³⁶⁸ *Ib*, p. 220.

En parlant des ennemis idéologiques dans la seconde partie concernant les acteurs paraétatiques, nous avons fait allusion à la difficulté qui consiste à définir le terrorisme. Il n'est pas inutile de souligner que le terrorisme est un concept polysémique, une notion générique qui génère un désaccord définitionnel irréductible. Ainsi, comme le remarque aussi Maurice Weyembergh, « la plupart des études consacrées au terrorisme partent de la constatation qu'il est très difficile, voire impossible, d'en donner une définition précise qui ferait l'unanimité »³⁶⁹. Mais dans le cadre de cette étude, nous allons prendre le point de départ à partir de l'approche walzérienne. Même si elle aussi reste, à notre avis, assez partielle et idéologisante.

Selon le constat de M. Walzer, le concept du "terrorisme" est souvent utilisé pour décrire la violence révolutionnaire. Dans sa version moderne, le terrorisme est apparu lors de la deuxième guerre mondiale, précisément avec les raids britanniques sur les villes allemandes. Terrorisme, comme stratégie, a pour objectif la destruction du moral d'une nation ou d'une classe. Il a pour méthode le meurtre arbitraire de victimes innocentes. Sa caractéristique est la frappe aveugle qui constitue, en temps de guerre, une forme extrême de la stratégie de l'approche indirecte³⁷⁰.

Walzer ne tergiverse pas quand il condamne le terrorisme. Pour lui, tout acte terroriste est immoral. « Dans ses manifestations modernes, la terreur est la forme totalitaire de la guerre et de la politique. (...) Elle outrepassé les limites morales au-delà desquelles aucune borne ne semble possible ... »³⁷¹. Il est clair que le philosophe américain ne condamne pas seulement le terrorisme, mais également toute tentative de justification des actes terroristes. C'est l'exemple de la justification de J.-P. Sartre de la guerre algérienne qui en fait la victoire idéologique, sans le moindre souci de l'identité des victimes³⁷². M. Walzer ne conteste pas le fait qu'il est des moments historiques où la lutte armée est indéniablement nécessaire au nom de la liberté des hommes ; mais il ne trouve pas que le meurtre, même d'un maître oppresseur (tel que le philosophe français en

³⁶⁹ M. WEYEMBERGH, « Le terrorisme et droits fondamentaux de la personne. Le problème », in *Lutte contre le terrorisme et droits fondamentaux*, Bruxelles, Bruylant, Collection Droit et Justice 34, 2002, p. 11-35.

³⁷⁰ M. WALZER, *Guerres justes et injustes*, Op.Cit., p. 275.

³⁷¹ *Ib*, p. 283.

³⁷² Walzer trouve que les propos de Sartre sont la forme la plus extrême des arguments qui défendent le terrorisme. Dans sa préface à l'ouvrage de Franz Fanon, *Les Damnés de la terre*, Sartre écrit : « Tuer un Européen, c'est faire d'une pierre deux coups : c'est détruire un oppresseur et l'homme qu'il oppresse en même temps : il reste, en effet, un homme mort et homme libre ». Cf. voir la critique de M. WALZER, *Guerres justes et injustes*, Op.Cit., pp. 284-285.

a fait l'éloge) soit le meilleur moyen de se libérer. La question de l'immunité des innocents emmène le philosophe à faire le procès du terrorisme. Ce dernier, plus que le meurtre et le viol, reste à tout le moins une pratique indéfendable et un crime inexcusable. Car, « non seulement il massacre des innocents, mais il laisse la terreur s'insinuer dans la vie quotidienne, fait violence aux projets individuels, propage l'insécurité dans les espaces publics, oblige à prendre des précautions sans fin »³⁷³. Parce que moralement injustifiable, le terrorisme se prête aux excuses que Walzer qualifie d'alibis idéologiques. Son principe est radical : « Toute action terroriste est mauvaise en soi. Il reste toutefois à démontrer que les excuses qu'on lui trouve sont en soi mauvaise »³⁷⁴.

Pour organiser son argumentaire, Walzer répertorie quatre excuses les plus courantes qui défendent, respectivement, le terrorisme. **a)** Le terrorisme est l'ultime recours quand toutes les tentatives ont échoué ; **b)** le terrorisme est la lutte des mouvements de libération nationale contre les Etats établis et puissants. Ces mouvements trouvent après évaluation qu'il n'y a aucune autre solution possible, ni stratégie possible hormis le terrorisme; **c)** le terrorisme réalise les objectifs des opprimés sans même réclamer leur participation. C'est la mise en exergue du principe machiavélien : « lorsque l'acte accuse, le résultat excuse »³⁷⁵. **d)** Le terrorisme est un recours universel, dans le fond, toute politique se veut un terrorisme.

Le philosophe américain défait ces quatre excuses et les réfute complètement. Il remarque que la première pêche par l'inexactitude, il n'est pas si facile de parvenir au dernier recours, il faut d'abord tenter toutes les possibilités et pas une seule fois. « La politique est un art de la répétition. Activistes et citoyens apprennent par expérience, en réitérant encore et toujours la même tentative »³⁷⁶. Rappelons que M. Walzer lui-même considère la guerre juste comme le dernier recours. Contre la seconde excuse, Walzer objecte que la faiblesse ne saurait être un motif suffisant du terrorisme. Il existe bien d'autres moyens contre l'oppression : la résistance non-violente, les grèves, les manifestations de masse, la guérilla, etc. Mais là encore, il n'envisage le terrorisme dans un cadre national, il laisse de côté le terrorisme dit international (11 Septembre lui-même). Quant à la troisième excuse -qui se base sur "la fin justifie les moyens"- est loin

³⁷³ La stratégie de l'«approche indirecte» consiste à éviter de s'engager directement avec l'armée ennemie. Cf. M. WALZER, *De la guerre et du terrorisme*, Paris, Bayard, 2004, p. 81.

³⁷⁴ *Ib.*, p. 82.

³⁷⁵ *Ib.*, p. 85.

³⁷⁶ *Ib.*, p. 83.

d'être plausible. « Il faut pouvoir dire que la fin recherchée n'aurait être atteinte par d'autres moyens moins nocifs »³⁷⁷. Cette excuse reste dépendante de deux premières. La quatrième excuse, selon le penseur, met en relief le cynisme politique. « Vivre dans la terreur ne constitue pas une expérience universelle. Le monde créé par les terroristes a ses entrées et ses sorties »³⁷⁸.

Au regard de la poussée terroriste aujourd'hui, notre auteur se pose cinq questions inspirées du 11 septembre 2002. Qu'est-ce que le terrorisme ? Comment faire pour l'expliquer ? Que dit-on quand on veut le défendre ou le justifier ? A quelle forme de riposte appelle-t-il ? A quels signes verra-t-on que cette riposte était la bonne ? Nous l'avons déjà dit ailleurs, accusant directement le monde islamique, Walzer plaide pour une réaction multilatérale qui ferait la "guerre" à la terreur sur plusieurs fronts. Pour lui, la guerre contre le terrorisme est un conflit qui, à lui seul, s'applique la doctrine de la "guerre juste." Etats-Unis, Nations Unies, OTAN, Union Africaine, etc. devraient former ce front commun et multilatéral afin de bannir le terrorisme et sa politique de l'excuse.

La position de Walzer contre le terrorisme est radicale, si pas excessive, et mérite d'être contrebalancée. Il accuse ouvertement le monde arabe, plutôt islamique. C'est son point de vue. Mais la défense que prennent la plupart de « terroristes » (les ennemis idéologiques pour reprendre notre terme) aujourd'hui garde un certain sens « politique » qu'on ne saura balayer d'un revers de la main. D'aucuns pensent qu'ils luttent au nom des droits de l'homme, car la démocratie ne fait que semblant de les défendre et les servir. Pour cette raison, Weyembergh écrit : « la critique terroriste des Etats qu'ils combattent consiste pour l'essentiel à dire que ceux-ci reposent sur la violence et que cette violence est structurelle, produite donc par l'organisation étatique et par l'économie de marché, celle-là n'étant au demeurant qu'un reflet de celle-ci »³⁷⁹. Selon l'idée des ces « terroristes », ce sont plutôt les responsables politiques et économiques qui sont des véritables terroristes, parce qu'ils se servent de l'appareil policier et militaire pour exploiter les classes ouvrières et le tiers-monde. Donc, ce qui est qualifié de terrorisme n'est que le dernier recours qu'utilisent les pauvres (ou les appauvris), les exploités et les « mis-à-l'écart » contre les empires ou les impérialistes.

³⁷⁷ *Ib*, p. 86.

³⁷⁸ *Ib*, p. 87.

³⁷⁹ WEYEMBERGH, « *Le terrorisme et droits fondamentaux de la personne. Le problème* », in *Lutte contre le terrorisme et droits fondamentaux*, *Op.Cit.*, p. 25.

Reposer le problème du terrorisme en ces termes consiste à dire que, Walzer ne semble pas en explorer toutes ses dimensions. En plus, il ne voit que les Etats-Unis (modèle de civilisation et de démocratie) comme la seule puissance capable de convoyer une lutte mondiale contre les terroristes qui sont, selon lui, ennemis de la démocratie et des droits fondamentaux de l'homme.

C'est sur ce dualisme (civilisés/non-civilisés, démocrates/antidémocrates, riches/pauvres) que repose l'argument walzérien. Par contre, le philosophe américain ne semble prendre en considération le point de vue des autres penseurs qui considèrent les Etats-Unis comme un empire. Il faut saisir le concept d'empire ici au sens qu'en donne Georges Bataille : « L'empire se soumet dès l'abord au primat de l'ordre réel. Il se pose lui-même essentiellement comme une chose. Il se subordonne à des fins qu'il affirme : il est l'administration de la raison. Mais il ne pourrait admettre un autre empire à sa frontière comme égal. Toute présence autour de lui s'ordonne par rapport à lui dans un sujet de conquête. Il perd ainsi le simple caractère individualisé de l'étroite communauté. Ce n'est plus une chose au sens où les choses s'insèrent dans l'ordre qui leur appartient, c'est l'ordre des choses lui-même, et c'est une chose universelle »³⁸⁰.

La définition de l'empire, telle que la donne Bataille, correspond bien à sa notion de la société militaire qui est l'équivalent de la guerre totale de Clausewitz. Et la société militaire s'adapte encore bien au second sens de l'empire que l'on retrouve chez C. Schmitt, c'est-à-dire une puissance dirigeante porteuse d'une politique rayonnant dans un grand espace déterminé³⁸¹. Et comme le fait remarquer Mondher Kilani, « la logique impériale reproduit la division ami/ennemi à l'intérieur du même ensemble politique, en la faisant passer entre la nation dominante ou conquérante et les peuples et groupes conquis. Ces derniers, même soumis, demeurent potentiellement des ennemis qu'il faut constamment contrôler et enrôler de gré ou de force dans ses visées. N'est-ce pas la conjonction qu'offre aujourd'hui la puissance américaine dont la politique principale est l'unilatéralisme et l'instrument préféré de l'intervention armée »³⁸² ? Aujourd'hui, tout porte à croire que l'empire américain, même si Walzer préfère l'expression « hégémonie américaine » au concept d'empire, n'est plus concerné par le contrôle des populations que

³⁸⁰ G. BATAILLE, *Œuvres complètes*, Vol. VII, Paris, Gallimard, 1976, p. 322.

³⁸¹ Cf. La corrélation entre l'empire, le grand espace et le principe de non-intervention C. SCHMITT, *Guerre discriminatoire et Logique des grands espaces*, *Op.Cit.*, pp. 175-177.

³⁸² M. KILANI, *Guerre et sacrifice. La violence extrême*, Paris, PUF, 2006, p. 74.

leur soumission dans un cadre politique unique. Mais pourquoi ne pas envisager la résistance contre la politique impériale américaine comme une expression du refus de la domination, de l'injustice plutôt qu'une simple manifestation de la jalousie et de la convoitise tel que le pense Walzer ? Par ailleurs, les « riches » de Walzer sont-ils à l'abri de ces sentiments purement humains que sont la jalousie et la convoitise ? Et qui convoite qui ? D'autant plus que les pays dits « pauvres » disent à leur tour que : se sont plutôt les pays matériellement plus développés qui convoitent nos richesses et qui cherchent toujours à nous déstabiliser pour mieux les piller.

On se rend compte que, par rapport à la question du terrorisme, Walzer se laisse en quelque sorte piéger par un certain complexe adamique, c'est-à-dire dans l'affaire, le tort c'est toujours l'autre et pas moi. Alors que, une autre façon de problématiser le terrorisme peut être aussi plausible. Dans la division walzérienne pauvre/riche, ne se pose-t-on pas la question de savoir si le comportement du riche n'est pas aussi à la base de certaines réactions du pauvre, en l'occurrence le « terrorisme » ? Est-ce que le vrai problème est que l'un soit riche et l'autre pauvre, ou bien, c'est quand le riche se sert de sa richesse pour écraser le pauvre, quand le plus puissant se sert de sa puissance pour contrôler, soumettre, dominer et exclure le plus faible que le problème se pose ? Ces questions révèlent la face cachée du terrorisme que Walzer ne prend pas du tout en compte, mais qui mérite une réflexion en profondeur. Le constat d'Arjun Appadurai peut être aussi vrai que Walzer n'ose pas l'imaginer. Appadurai considère qu'il s'est installé, aujourd'hui à travers le monde, une sorte de haine contre le gouvernement américain et des américains en tant que peuple. « Cette haine a besoin d'être comprise. Elle a des racines et des formes multiples, qui ne sont en aucun cas confinées au monde islamique »³⁸³. Au regard de la complicité du phénomène lui-même et de la diversité de points de vue qu'il suscite, il est assez rapide de tirer des conclusions philosophiques trop tranchantes. Certes, cela n'empêche pas que nous puissions juger et condamner certains actes de terreur qui n'ont aucune visée de liberté. L'explosion intentionnelle d'une bombe en plein marché à Kabul ou lors d'un marathon (en pleine ville) à Bastogne ne sera pas jugée de la même façon qu'une explosion de bombe dans une base militaire à Kidal (Mali) ou lors de convoi armé à Homs (Syrie). Toutefois, tous les terroristes n'emploient pas la terreur pour la terreur.

³⁸³ A. APPADURAI, *Géographie de la colère. La violence à l'âge de la globalisation*, trad. Françoise Bouillot, Paris, Payot, 2007, p. 168.

Evidemment, ce n'est pas l'identité des terroristes qui pose inépuisablement un problème moral de l'usage de la violence dans un conflit armé, mais plutôt l'obligation de discriminer les civils et les cibles combattantes qui alimentent tout le débat sur le terrorisme. S'ajoute à cette obligation, le traitement réservé aux « terroristes » faits prisonniers. La seule caution morale, dont bénéficierait la lutte contre le terrorisme, réside sur sa prétention à être une guerre juste. Mais la difficulté, que M. Walzer n'a pas cherché à épingle, est cette lutte (à la fois une guerre et une action de police) à faire du mal, selon M. Canto-Sperber, à se plier aux règles de limitations qui caractérisent tout combat légitime³⁸⁴. Des limitations aussi sur les moyens, les procédures que les méthodes de traitement des ennemis. Ici l'allusion est faite aux traitements souvent dégradants dont nous avons déjà parlés concernant les deux prisons tenues par les Américains. Arrêté et désarmé, le terroriste doit-il continuer à être considéré comme un ennemi permanent, en continuel état de guerre ? Nous reviendrons sur cette question dans la dernière partie de ce travail.

Parce que le droit dans la guerre cherche à établir des distinctions et des responsabilités au bénéfice à la fois des civils et des combattants, il reste à savoir, dans la dernière partie qui va suivre, comment les responsabilités peuvent-elles être assumées pour garantir la paix et la reconstruction de l'Etat vaincu. Le *jus post bellum* (le droit d'après guerre) pose ainsi un problème crucial qui se trouve à la jonction du droit de la guerre et du droit dans la guerre. La grande contribution de la théorie de la guerre juste réside dans la double démarche que comprend le *jus post bellum*. Il s'agit, d'une part, de la démarche rétroactive qui consiste à interroger le passé dans le but de savoir si l'Etat vaincu fut l'agresseur ou l'agressé (relation avec le *jus ad bellum*), et d'autre part, la démarche pacificatrice visant à la fois les responsabilités, les dégâts et les réparations possibles afin que la paix soit restaurée (relation avec *jus in bello* dans la détermination des différentes responsabilités). Les deux *jus* précédents ont ainsi une incidence sur le *jus post bellum*, car aussi bien les conditions d'entrer en guerre et la limite de son objectif (cause juste) que la limite des moyens et les méthodes déployées (proportionnalité) seront déterminantes afin d'évaluer l'issue. Mais comme le droit d'après guerre (*jus post bellum*) recentre la question humanitaire de l'entrée en guerre (pour arrêter le génocide par exemple) et de la fin de la guerre (pour réparer les torts causés), il ne saurait être abordé,

³⁸⁴ M. CANTO-SPERBER, *L'idée de guerre juste*, Op.Cit., p. 99.

sans reposer en profondeur la question de la reconnaissance. Reconnaissance tant des victimes de la guerre que des responsabilités inhérentes aux différents dommages occasionnés par la guerre. Serait-ce là, peut-être, l'importance toujours accrue que l'on reconnaît au *jus post bellum* ; c'est de se dire que : ni la paix ni la démocratie, projetées à l'horizon, ne sauront véritablement se construire avec la simple cessation des combats, sans établir d'abord un ensemble de conditions politiques, sociales, économiques et juridiques susceptibles de « re-sceller » le lien social et de promouvoir la justice sociale.

TROISIEME PARTIE :
***JUS POST BELLUM* : DE LA VIOLENCE A LA DEMOCRATIE**

L'essentiel des discussions menées autour des deux premières composantes de la guerre juste a consisté, d'une part, à définir les causes qui sont censées être justes et donc susceptibles de déclencher une lutte (pacifique ou violente) et les acteurs que l'on peut considérer comme légitimes de mener une telle lutte ; et d'autre part, à justifier la nécessité de limiter à la fois l'objectif, les moyens et les méthodes de la guerre. Mais en toute vraisemblance, il ne peut y avoir une justice de la guerre et une justice dans la guerre sans, finalement, une justice d'après-guerre. Il faut dire que, l'un des moments cruciaux de la doctrine de la guerre juste réside dans l'attribution des responsabilités. Car, quelles soient leurs mobiles, les hommes d'Etat et les militaires font toujours des choix qui sont souvent moraux. Et parmi ces choix, il y en a qui sont louables et d'autres blâmables. Autant dire, l'existence de l'agression sous-entend celle de l'agresseur ; ou l'existence des crimes présuppose celle des criminels. Le *Jus post bellum*, comme troisième composante de la guerre juste, comprend aussi bien un ensemble des critères moraux et juridiques qui visent à gérer la transition de l'Etat vaincu vers un nouveau régime, que les obligations morales à l'égard de tous les acteurs de la guerre. Selon la thèse la plus courante soutenue par M. Walzer, le *jus post bellum* envisage le passage du régime non-démocratique à un régime démocratique. Les questions que nous nous posons sont celles de savoir comment justifie-t-on ce passage de la violence à la démocratie ? La démocratie est-elle toujours déjà structurée par une certaine violence ? Existe-t-il une frontière entre le renversement d'un régime « totalitaire » et les profits économiques ?

Dire que les conséquences de la guerre doivent être prises en charge par la théorie de la guerre juste est l'une des grandes innovations contemporaines de cette tradition philosophique. Si bien qu'il est tout à fait remarquable qu'aujourd'hui, les guerres d'agression –qui furent autre fois la préoccupation cruciale de la guerre juste- sont devenues moins nombreuses (sauf quelques cas en Afrique, au Moyen- et Proche-Orient) ; ce sont plus les guerres d'intervention qui se sont multipliées, impliquant surtout les puissances occidentales. Ainsi, les problèmes posés au Kosovo en 1999 (la visibilité du nettoyage ethnique), dans le Timor Oriental (persécution des catholiques, etc.), en Irak, en Afghanistan et dernièrement au Mali (pour ne citer que ceux-là) exigent, comme le préconise Walzer, de « se remettre à la tâche, théorique et pratique, qui consiste à faire

la paix, gérer l'occupation militaire et prévoir la reconstruction politique »³⁸⁵. Le philosophe américain propose donc une théorie en matière de dénouement qui repose sur une expérience concrète de l'intervention humanitaire. Le but étant de placer les pays engagés dans des guerres de cette espèce (guerre d'intervention) devant leurs responsabilités en cas de victoire. D'après Walzer, le *jus post bellum* vient modifier ainsi l'opinion traditionnelle qui voudrait qu'une guerre juste prenne fin avec l'instauration d'un *statu quo ante*. Mais au regard de l'évolution de la scène politique internationale, au lendemain de la seconde guerre mondiale, il est devenu légitime que : « Si le gouvernement imposé est de nature démocratique, s'il évolue rapidement vers une ouverture de la scène politique et l'organisation d'élections, il peut effacer le souvenir de sa propre imposition (...). Quoi qu'il en soit, insiste Walzer, l'intervention humanitaire modifie le débat de fond en comble en matière de dénouement »³⁸⁶. A quoi consiste précisément cette modification ?

Actuellement, la tentative du changement de régime coupable d'inhumanité apparaît déjà au début de la guerre. Ce changement peut être la conséquence d'une sécession, d'une lutte contre une dictature ou d'une institutionnalisation d'un nouveau gouvernement considéré démocratique. Une intervention, à connotation humanitaire, ne peut plus donc se limiter à arrêter les massacres et renverser un régime dictatorial et meurtrier, car « le pays n'en resterait pas moins dévasté, l'économie en ruine, la population affamée et terrorisée ; il n'y régnerait ni loi ni ordre ni aucune autorité probante »³⁸⁷. L'intervenant doit répondre à de nouvelles responsabilités liées à la restauration de l'État victime.

Le *jus post bellum* doit clairement élucider ce qu'on appelle une occupation légitime, un changement de régime ou un protectorat ; aussi ce qui peut être traité d'activités immorales et illégitimes dans ces domaines. Pour Walzer, les occupations militaires à long terme, sous la forme de tutelles et de protectorats, et la reconstruction d'une nation ne constituent qu'une mesure nécessaire d'après guerre³⁸⁸. Reconstruire la nation vaincue, dans le cadre du *jus post bellum*, suppose deux moments importants : le premier consiste à pacifier d'abord le pays, ce moment regarde l'avenir de ce peuple à peine sortie de la guerre ; et le second moment concerne la lecture des événements.

³⁸⁵ M. WALZER, *De la guerre et du terrorisme*, Paris, Bayard, 2004, p. 40.

³⁸⁶ *Ib.*, p. 40.

³⁸⁷ *Ib.*, p. 42.

³⁸⁸ *Ib.*, p. 12.

Comment ils se sont déroulés, quelles sont les différentes entités impliquées? Ce moment concerne la rétroaction. La grande question qui va se poser ici est celle de savoir si, l'ennemi vaincu est l'agresseur ou l'agressé. Et si le victorieux est lui-même l'agresseur, ne va-t-il pas nous placer devant la justice des vainqueurs, laquelle justice laisse difficilement la place à l'autocritique? C'est là le vrai problème de l'objectivité du *jus post bellum* que Walzer n'a pas semblé approfondir, mais nous y reviendrons.

Un peu comme Walzer, Gary Bass se pose pertinemment trois questions que reprennent Nadeau et Saada. La première question pose le problème de la nature des obligations de pays vainqueurs à l'égard des pays vaincus et sur la durée du protectorat. On a vu sur ce point que Walzer ne se gêne pas de soutenir un long protectorat. Un point de vue quasi-inconséquent, car le risque de susciter, dans le chef des citoyens de l'Etat vaincu, l'impression et le sentiment d'être « colonisés » est très important. Surtout que, déjà toute situation de domination, comme l'indique M. Canto-Sperber, fût-elle temporaire et bien intentionnée, est moralement risquée³⁸⁹. Risque de l'emploi excessif des pouvoirs de la part de l'occupant et risque de résistance de la part de l'occupé. Et conjointement, un risque global de basculer dans le chaos. Telle est la situation en Irak. La seconde question soulève le problème de la délimitation des droits et des obligations qu'un pouvoir doit rétablir dans un pays vaincu. Ce programme restructeur concerne-t-il aussi les dictatures moins criminelles ou bien les pays génocidaires uniquement ? La dernière question aborde le problème des obligations des pays vainqueurs face au rétablissement des infrastructures économiques et sociales des pays vaincus³⁹⁰. Deux considérations méritent d'être faites à l'issue des arguments de Walzer et Bass.

En dépit de la problématique de la reconstruction matérielle (en termes d'infrastructures et de récompenses), pénale (différentes punitions à infliger aux responsables des exactions par exemple) et politique (installation des institutions démocratiques, d'un Etat de droit), sur laquelle s'attèlent Walzer et Bass ; il y a lieu d'entrevoir, dans le *jus post bellum*, un problème de reconstruction fondamentalement humaine. Notre première considération soutient un point de vue selon lequel : la reconstruction humaine précède la reconstruction matérielle, car elle permet aux victimes de trouver une réelle reconnaissance psycho-sociale au terme des séances de violences auxquelles elles ont assisté passivement ou activement. D'où, le lien inévitable entre le

³⁸⁹ Cf. M. CANTO-SPERBER, *L'idée de guerre juste*, Paris, Puf, 2010, p. 114.

³⁹⁰ Cf. C. NADEAU et J. SAADA, *Guerre juste, guerre injuste. Histoire, théories et critiques*, Paris, Puf, 2009 pp. 119-120.

jus post bellum et la reconnaissance. Reconnaissance en termes de droits décisifs (des sujets sociaux) qui seraient méprisés tant par l'Etat vaincu que par l'Etat vainqueur et occupant. Ainsi, reconstruire un Etat ou une communauté identificatoire, c'est en premier lieu réhabiliter ses membres dans leurs droits qui auraient été violés par les monstruosité de la guerre. Les viols, les sévices corporels et bien d'autres exactions liées à l'intégrité physique et morale des individus (par la trace psychique du drame qu'ils laissent) sont aussi destructeurs que les dégâts purement matériels provoqués par la guerre. La guerre traumatise. Et dire que la guerre produit les traumatismes, c'est tout objectivement souscrire à l'idée que : les traumatismes d'après guerre n'ouvrent pas seulement sur l'expérience de la souffrance humaine (laquelle souffrance appelle à la reconnaissance morale et sociale de ses victimes), mais ils constituent aussi, comme le diraient Didier Fassin et Richard Rechtman, un langage universel d'une nouvelle économie morale de l'intolérable³⁹¹. Récuser l'intolérable, c'est imaginer et créer les conditions sociales plus justes qui éviteraient toute mise en place de l'exclusion sous toutes ses formes. Mais est-ce que l'imposture démocratique³⁹² actuelle et ses errements peut-elle favoriser la création des pareilles conditions ?

Notre deuxième considération découle implicitement de la première. Il peut s'avérer théoriquement plausible que l'un des derniers progrès de la tradition philosophique de la guerre juste, surtout sous la plume walzérienne, consiste à montrer (peut-être trop facilement) qu'il est possible de passer d'une guerre juste à l'instauration de la démocratie³⁹³. Ceci suppose le changement de politique intérieure d'un État. Cependant, la bonne question demeure celle de savoir si ce changement est réellement du ressort des aspirations profondes des citoyens locaux, ou le fruit simplement de la volonté des puissances intervenantes qui dissimulent leurs visées autres que celles de la véritable

³⁹¹ Le traumatisme, tel que le définissent Didier Fassin et Richard Rechtman, est à la fois l'origine et l'expression de la souffrance. Les analyses de ces deux auteurs sur le rapport entre le traumatisme et l'après-guerre sont très édifiantes. Elles prennent en compte à la fois la souffrance des victimes de la guerre en général (sans distinction des camps de leurs appartenances), la nécessité de la reconnaissance de victimes et la stigmatisation de la guerre en tant qu'une entreprise intolérable par l'ampleur de l'horreur qu'elle provoque. Lire D. FASSIN et R. RECHTMAN, *L'empire du traumatisme. Enquête sur la condition de victime*, Paris, Flammarion, 2007, pp. 143-144 et pp. 264-267.

³⁹² Nous reprenons ici le titre de l'ouvrage assez critique de Luciano Canfora qui opère une espèce de diagnostic des démocraties occidentales. L. CANFORA, *L'imposture démocratique. Du procès de Socrate à l'élection de G. W. Bush*, trad. Agence Eulama, Paris, Flammarion, 2002.

³⁹³ Parmi les défenseurs de cette idée, on trouve en première ligne, M. Walzer qui ne se penche que sur l'ouverture du nouveau régime à la scène politique internationale et sur l'organisation des élections. Nous ne saurons nous souscrire à cette idée de la « démocratie de la guerre » imposée par les puissances étrangères, car elle est hantée par la dictature du « Nouvel Ordre Mondial » (avatar de la mondialisation) et de l'oligarchie financière (épouvantail du capitalisme).

démocratie. Les expériences contemporaines prouvent que la « démocratie de la guerre » (surtout les guerres d'intervention), imposée par les puissances étrangères, a trop peu de chance d'aboutir à une cohésion sociale et à la paix apparemment envisagées.

Elle ne génère, bien souvent, qu'instabilité et chaos et ravive les conflits sociaux autre fois gérés par le régime considéré comme « totalitaire ». Les cas de l'Irak, de l'Afghanistan et de la Libye (prochainement du Mali) attestent cette hypothèse. Ceci dit, la forme de démocratie qui correspondrait mieux avec la guerre juste est, à notre avis, la démocratie locale³⁹⁴ en tant qu'un nouvel espace mental et délibératif qui offre de nouvelles formes démocratiques basées sur des larges consultations, des délibérations majoritaires et des implications citoyennes dans la vie politique active de nos sociétés contemporaines. Si la démocratie est une valeur immanente et si la guerre juste peut avoir une finalité démocratique, tel que l'envisage le modèle walzérien précisément, il ne doit donc pas s'agir exclusivement de la démocratie imposée par la volonté des puissances étrangères (c'est-à-dire une démocratie importée, « prêt-à-porter»), ni moins d'une démocratie représentative, confisquée et limitée dans les perchoirs parlementaires ou négociée sur le marché politique tel que le décrit Luciano Canfora³⁹⁵; il doit s'agir plutôt de la « démocratie locale » comme une véritable source de légitimité. Légitimité des décisions politiques prises à l'issue de la confrontation d'un maximum de points de vue. Une source légitime qui garantit une bonne coexistence communautaire où chaque acteur social s'exprime librement, se sent responsable et assume consciencieusement les conséquences des décisions prises collectivement. Une source légitime qui contribue effectivement au remailage indispensable d'un tissu social délabré par la violence, le traumatisme, le désespoir, le manque de confiance et la non-reconnaissance des acteurs sociaux par un pouvoir « oppresseur » ou élitiste. Et si la démocratie locale doit être la résultante de la guerre juste ou de la lutte pour la reconnaissance, elle doit donc se

³⁹⁴ La démocratie locale veut les acteurs sociaux décident de leur propre sort. Quela décision de définir la politique d'austérité en Grèce ne soit pas exclusivement l'affaire de seuls dirigeants européens réunis à Bruxelles, mais qu'une telle décision, aux conséquences sociales difficiles, soit un compromis entre les aspirations des citoyens grecs qui crient au ras-le-bol et les propositions de l'Union européenne. Pour tout dire, la « contre-démocratie », au sens même de Rosanvallon, est une forme de démocratie qui contrarie la démocratie de la légitimité électorale, celle des pouvoirs indirects. Voir P. ROSANVALLON, *La contre-démocratie. La politique à l'âge de la défiance*, Paris, Seuil, 2006. C'est une démocratie des compris réconciliateurs et des solutions intégratives ; elle se situe aux antipodes de la démocratie des majorités mécaniques et arithmétiques.

³⁹⁵ En se servant de la figure de Socrate condamné à mort par une courte majorité et de celle de G. Bush élu douteusement président des Etats-Unis suite à l'arrêt du décompte des suffrages, Luciano Canfora analyse sans concession les errements des démocraties occidentales. Il stigmatise ainsi le triomphe absurde de la loi de la majorité dans un cas et sa négation dans l'autre. Cf. L. CANFORA, *L'imposture démocratique. Du procès de Socrate à l'élection de G. W. Bush*, Op.Cit.

confronter à la gestion des séquelles de la violence ou des tensions sociales qui l'ont précédé. C'est cette gestion des stigmates de la guerre, par le biais d'une justice pondératrice, qui est le point de jonction cohérente entre le *jus post bellum* et la démocratie locale.

En jetant notre dévolu sur la notion de la démocratie locale plutôt que celle de la démocratie libérale, notre but est de souscrire également au diagnostic le plus massivement attesté aujourd'hui : que les nombreux conflits de notre temps s'alimentent aux sources de la misère, du dénuement, de l'exclusion sociale tout autant qu'à celles de l'instabilité politique. Pour ce faire, la recherche de la sécurité à l'échelle mondiale, pour reprendre les mots de Véronique Zanetti, « ne peut se cantonner dans un rôle interventionniste »³⁹⁶. C'est-à-dire que l'intervention ne s'attarde que sur les conséquences sensationnelles et la matrice émotionnelle qu'elles provoquent : la compassion. L'intervention ne questionne que rarement les raisons profondes qui entretiennent le mépris et qui poussent les uns à banaliser le *Mal* et les autres à banaliser le *Bien*. Elle revient difficilement ou refuse de revenir au réel social afin de laisser la place à la lucidité et renoncer à l'emballage émotionnel. Pour se rendre compte de ce lien entre le droit d'après-guerre, la reconnaissance et la démocratie locale, il convient d'analyser les critères les plus courants du *jus post bellum*. Il faut dire que les critères qui seront discutés ici ne sont pas exhaustifs, parce que le *jus post bellum* peut s'étendre à toute une théorie de la démocratie, de la psychiatrie humanitaire et de la justice sociale dans le cadre d'une justice transitionnelle. En ce qui nous concerne, nous entendons discuter le droit d'après-guerre à partir de quatre critères objectifs : l'intervention humanitaire, le régime des crimes, le régime des responsabilités et les exigences de justice. Ces critères sont regroupés dans les deux chapitres qui composent cette partie.

³⁹⁶ V.ZANETTI, *L'intervention humanitaire. Droits des individus, devoirs des Etats*, Genève, Labor et Fides, 2008, p. 17.

Chapitre premier : *Jus post bellum* au miroir de l'impératif humanitaire : arguments moral et politique.

En analysant les critères du *jus ad bellum* (dans notre première partie), nous avons essayé de poser le problème de l'intervention humanitaire sous la forme d'un conflit des principes liés au paradigme de souveraineté étatique. En partant des premières intuitions de M. Walzer, nous avons montré que, le socle philosophique de la doctrine de la guerre juste était la souveraineté des Etats. C'est-à-dire que les Etats souverains sont les seuls acteurs légitimes à mener une guerre, si la cause est jugée juste. Or, le principe de souveraineté repose fondamentalement sur la doctrine de non-intervention. Et l'idée de la non-intervention « veut, comme le résume Walzer, que les changements de régime soient l'œuvre des individus qui vivent sous ses lois et qui sont également ceux qui supportent les coûts du changement et les risques d'échec »³⁹⁷. La question que nous nous sommes posés était celle de savoir : comment alors peut-on justifier pertinemment, dans ce contexte, la légitimité du principe d'intervention, car la souveraineté a comme corolaire la non-intervention ? A défaut de résoudre définitivement ce conflit, nous avons tenté de le contourner en évoquant, avec M. Canto-Sperber, le caractère normatif de la souveraineté. C'est-à-dire que : « le principe de souveraineté n'incarne pas seulement une réalité de pouvoir, il est aussi normatif. Lorsqu'un Etat massacre son peuple ou fait régner la terreur, il sape les fondements mêmes de la légitimité de sa souveraineté »³⁹⁸. Au fond, chaque Etat, en tant qu'un attelage social composite, selon la définition de Monique Chemillier-Gendreau³⁹⁹, doit être capable d'assurer la sécurité de ses citoyens, mais s'il ne remplit pas ou plus cette obligation. Il compromet *ipso facto* à la fois la légitimité attachée au principe de souveraineté et sa signification morale. Donc, toute intervention militaire visant à protéger la population d'un Etat incapable viole sûrement la souveraineté de ce dernier, mais respecte plutôt l'obligation de protéger le peuple que cet Etat n'est plus en mesure d'assurer. Ce n'est là qu'une façon de répondre partiellement à une question aussi complexe qu'est l'intervention humanitaire.

³⁹⁷ M. WALZER, *Guerres justes et injustes. Argumentation morale avec exemples historiques*, trad. Simone Chambon et Anne Wicke, Paris, Belin, 1999, p. 14.

³⁹⁸ M. CANTO-SPERBER, *L'idée de guerre juste*, *Op.Cit.*, p. 73.

³⁹⁹ M. CHEMILLIER-GENDREAU, *Humanité et souverainetés. Essai sur la fonction du droit international*, Paris, La Découverte, 1995. Pour l'auteur, le pouvoir et le service sont indémêlables dans l'Etat. En se soumettant aux « contraintes fixées par ceux qui sont titulaires du pouvoir, chaque membre du groupe en escompte une protection des garanties particulières à travers l'accomplissement de fonctions sociales », p. 307.

Toutefois, il découle de cet argument que, l'inviolabilité de la souveraineté d'un Etat n'est plus inconditionnelle. Elle ne peut se prévaloir que dans la mesure où l'Etat lui-même est capable de fournir une protection maximale à ses citoyens ; la protection de leurs droits fondamentaux, la sécurité de son territoire national, etc. C'est sur ces deux volets de sa souveraineté (l'exercice du pouvoir, mais aussi l'accomplissement des devoirs) que l'Etat peut brandir le principe de non-intervention. Si le droit de l'Etat souverain est violé, c'est parce que cet Etat a lui-même violé les droits, ceux des sujets sociaux qu'il est censé protéger. L'intervention militaire peut donc avoir lieu que, si toute la démarche graduelle conduisant à celle-ci a été observée (condamnation verbale, sanctions économiques, embargo, etc.), si la situation humanitaire urge et si l'intention de l'intervenant est droite. Mais jusque là, il faut encore définir précisément les causes justes et les circonstances jugées intolérables qui peuvent incontestablement légitimer une intervention militaire. Qui doit intervenir ? Pourquoi intervient-on ? En s'intéressant aux Etats souverains, la guerre juste ne fait nullement abstraction des conditions existentielles des citoyens qui vivent dans ces Etats. Et c'est justement dans cette possibilité d'envisager à la fois les deux registres de justice (celui des Etats et celui des individus) que le recoupement avec le modèle de la reconnaissance a été facilité. Il s'agit, d'une part, pour l'Etat, d'arriver aux conditions sociales des individus (le modèle de la guerre juste), et d'autre part, des expériences individuelles pour arriver à la responsabilité totale de l'Etat (le modèle de la reconnaissance). L'un et l'autre défissent donc des principes normatifs qui mettent au premier plan les droits fondamentaux des citoyens, mais dans un contexte moral et social objectif. Essayons de dépasser ce cadre conflictuel des principes de souveraineté, déjà abordé dans le *jus ad bellum*, pour discuter de la question d'intervention d'humanité à partir de ses fondements essentiellement éthiques, politiques et juridiques. Il s'agit justement de chercher à comprendre si la relation éthique, qui permet de reconnaître l'autre (l'autre en détresse) comme soi, peut fournir une explication solide à l'intervention militaire. L'honneur de la souffrance humaine qui heurte la conscience morale suffit-elle pour justifier la légalité de l'intervention ? Quelle est la part du politique ? S'agit-il d'une intervention militaire subordonnée à la décision politique ?

III .1.1. Le fondement moral de l'intervention humanitaire

Nous avons déjà succinctement fait le point (toujours dans la première partie, au premier chapitre) sur la notion walzérienne de l'« universalisme réitératif »⁴⁰⁰. L'un des objectifs que nous avons visé était de rapprocher cette notion d'universalisme de la réitération de la doctrine des droits fondamentaux de l'homme sur laquelle s'appuie l'intervention humanitaire. Walzer formule le postulat selon lequel : en dépit de nos différences (culturelles, communautaires, géographiques, historiques,...), il existe des valeurs universelles qui nous permettent de rejoindre les autres. Il résulte de ces valeurs, une série de critères qui sont, le plus souvent des injonctions négatives, par exemples : l'interdiction de meurtre, de tyrannie, de suppression gratuite des vies humaines innocentes, du nettoyage ethnique, etc. Ces interdictions signifient, au fond, que les êtres humains ont tous le droit à la vie, à la liberté, au respect, ... et que ces droits fondamentaux doivent être respectés par tous, mais aussi, c'est nous qui nuancions, selon les circonstances. Nous nuancions, parce que le respect qu'exigent ces droits et même le respect pour soi ne peut exister que quand il y a au départ une reconnaissance sociale. Or, la reconnaissance sociale est toujours déjà tributaire du contexte politique et juridique.

Par l'universalisme réitératif, Walzer entend étendre la sécurité et l'égalité, individuelles ou collectives partout au monde et, cela, au nom des droits fondamentaux de l'homme et donc de la morale minimale. Il précise : « Là encore le pluralisme des Etats, des cultures et des religions, même si la souveraineté a entièrement disparu, implique que les individus jouiront de droits et protection à divers degrés, selon leur contexte d'existence. Nous pouvons et devons prôner une adhésion minimale aux droits de l'homme, nous devons les valoriser de façon universelle, mais dans notre troisième degré de pluralisme, il faudrait alors solliciter de nombreux responsables, de nombreux débats et décisions, avec des résultats forcément inégaux »⁴⁰¹. L'appel à une solidarité internationale n'en est pas moins, un appel à une responsabilisation internationale. Et dans le cadre des droits fondamentaux de l'homme, pour reprendre le commentaire de Justine Lacroix, « cet universalisme de la réitération peut prendre une forme

⁴⁰⁰ Afin de trouver un terrain d'entente entre l'universalisme moral abstrait et la morale communautariste étroite, Walzer propose une conception intermédiaire. C'est l'universalisme réitératif qui mise sur les résultats communs, acquis par des processus culturels et historiques différents. Le mérite de l'universalisme réitératif est qu'il offre la possibilité d'entretenir une solidarité internationale. Cette dernière sollicite une adhésion minimale au respect des droits de l'homme.

⁴⁰¹ M. WALZER, *De la guerre et du terrorisme*, trad. Camille Fort, Paris, Bayard, 2004, p. 243. N.B. Le 3^{ème} degré du pluralisme dont parle Walzer est le « pluralisme global » qui doit succéder à l'anarchie internationale en prônant la solidarité internationale.

surplombante si nous déclarons, par exemple, que l'oppression a toujours tort »⁴⁰². Autrement dit, il n'existe pas un seul peuple qui puisse cautionner et tolérer l'oppression qui lui est faite ; et l'oppression doit être, en toute circonstance et partout, condamnée.

Ramené au cœur de la problématique de l'intervention humanitaire, l'argument de l'universalisme réitératif nous place devant deux niveaux de responsabilité. Le premier niveau est, le niveau politique qui est censé garantir et respecter les droits fondamentaux de citoyens ; et le deuxième niveau, est le niveau interhumain basé sur la solidarité, non seulement internationale, comme l'envisage M. Walzer entre les Etats, mais également interhumaine dans un cadre des relations plus restreint. Comment peut-on alors justifier moralement l'intervention à partir de ces deux niveaux de responsabilité ?

En analysant les conditions de l'autodétermination, parmi les causes de la guerre (dans la première partie), nous nous sommes suffisamment étendus sur la notion de la responsabilité de l'Etat. Avec Aristote, Hans Jonas et Walzer, nous avons souligné que la sphère politique incarne la responsabilité totale de l'Etat, que celui-ci (Etat) soit démocratique ou non. Et précisément, l' « homme d'Etat » doit porter la responsabilité pour la totalité de la vie de la collectivité, « ce qu'on appelle le bien public »⁴⁰³. De cette responsabilité totale d'un homme d'Etat découlent les priorités du pouvoir étatique : la protection de sa population et la sécurité de son territoire national. Et comme chaque pouvoir entraîne inévitablement la responsabilité quelconque ; par exemple des parents envers les enfants, des médecins envers les patients, etc. ; la responsabilité du pouvoir politique quant à elle joue un double rôle : D'une part, elle veille au bon fonctionnement des institutions en fixant les limites entre elles et, d'autre part, il fixe les règles de la vie citoyenne et de l'appartenance à la communauté politique⁴⁰⁴. Mais s'il en est ainsi, d'où proviendrait alors l'idée de l'intervention, car le pouvoir politique a l'entière responsabilité de la communauté politique et de ses citoyens ?

A en croire Walzer, l'idée d'une intervention d'humanité ne se justifie généralement que par l'irresponsabilité de l'Etat vis-à-vis de ses citoyens. Si l'Etat ne parvient plus à protéger ses citoyens (qui sont avant tout des êtres humains) et si le même Etat est l'auteur des traitements inhumains de sa propre population (s'il organise lui-

⁴⁰² J. LACROIX, M. Walzer. *Le pluralisme et l'universel*, Paris, Michalon, 2001, p. 47.

⁴⁰³ H. JONAS, *Le principe responsabilité, une éthique pour la civilisation technologique*, trad. De Jean Greisch, Paris, Cerf, 1995, p.145. Par « Homme d'Etat », Hans Jonas désigne à la fois le chef d'Etat ou l'équipe gouvernementale.

⁴⁰⁴ *Ib.*, p. 23.

même le massacre, le nettoyage ethnique, etc.). Un autre Etat ou groupe d'Etats peut intervenir, au nom de la solidarité internationale, pour arrêter la souffrance des victimes innocentes. Une telle intervention d'humanité repose, tel que le reformule Mbonda, sur une conviction morale selon laquelle : « la dignité de la personne doit être préservée du fait de sa qualité d'être humain et non pas parce que elle appartient à une ethnie, une religion ou un groupe politique et idéologique, et l'impartialité, c'est-à-dire, le secours, sans discrimination, en mesurant les priorités à l'aune de la souffrance humaine »⁴⁰⁵. C'est cette conviction morale de la préservation de la dignité humaine qui nous place devant le deuxième niveau de responsabilité, c'est-à-dire le niveau interhumain. Mais comment peut-on justifier la responsabilité morale d'un acte qu'on n'a pas commis ?

La quasi-totalité des arguments que l'on avance pour justifier une intervention humanitaire mettent, au premier plan, l'exigence morale face à la souffrance de l'autre. Cet « autre » est, pour la plupart des cas, la victime d'une mauvaise politique de ses dirigeants ; la victime de la violation de ses droits fondamentaux, bref victime du déni. Face à la monstruosité et l'horreur de la violence dont l'autre est victime, la morale veut que l'on adopte une attitude, celle de la compassion. Comme pouvait l'exprimer génialement Henry Durant : « la compassion pour l'homme nu, quelle que soit son origine, sa race »⁴⁰⁶ ; il ajouterait aussi quel que soit son statut ; juste pour nous référer aux exemples de M. Walzer du « soldat nu », ce soldat désarmé qui a perdu son statut de combattant et qui est redevenu simplement humain. Le registre moral nous place donc devant une responsabilité d'un acte que nous n'avons pas commis, mais que nous assumons pour la simple raison que nous appartenons tous à une seule race : la race humaine. Cette appartenance constitue un impératif d'action : venir tout court en aide en personne en détresse. Mais ce secours que l'on apporte provient-il de la compassion ou de la responsabilité réellement morale ?

Il est remarquable que, cette justification de l'action humanitaire, sur le socle d'une morale « universaliste », semble susciter une tension de taille entre deux conceptions morales mutuellement opposables. Il est convenable de rappeler ici les grandes lignes de ces conceptions afin de saisir leur influence intellectuelle et les controverses qu'elles suscitent quand il faut justifier des opérations humanitaires actuelles. Vue sous l'angle de l'universalisme moral abstrait, l'action humanitaire se

⁴⁰⁵ E-M. MBONDA, *L'Action humanitaire en Afrique. Lieux et enjeux*, Paris, Editions, des Archives contemporaines, 2008. P.14. Préface de Marion Harroff-Tavel.

⁴⁰⁶ G. D'ANDLAU, *L'action humanitaire*, Paris, PUF, 1998, p. 5.

réclame d'une solidarité humanitaire planétaire ; celle qui fait abstraction des frontières, des cultures, des religions, des causes de la souffrance, pour ne voir que la détresse et faire parler au cœur. Il ne s'agit là que de la compassion et non de la solidarité. C'est-à-dire une espèce d'indifférenciation des sentiments qui méconnaît l'existence des frontières entre l'intime et le public. Nous y reviendrons plus tard. Disons seulement que ce type de conception kantienne et rawlsienne contrarie étroitement la vision plus particulariste de la morale communautariste. Celle-ci se base plutôt sur les particularismes et les préférences nationales/communautaires et préconise la primauté des intérêts et des liens forgés par l'histoire. Au regard de ces deux points de vue, on se demande si toute action « humanitaire » au-delà des frontières étatiques ou des sphères de relation et de connaissance peut-être justifiable. Plus concrètement, est-ce nos actions morales quotidiennes sont-elles posées avec une impartialité de traitement ? Est-ce qu'elles ne tiennent pas compte de certaines priorités (liées à la parenté, appartenance communautaire, à la valeur sentimentale, etc.) ? C'est ici que réapparaît ce que Henry Sidgwick a appelé « le dualisme de la raison pratique », c'est-à-dire les oppositions entre l'éthique de l'engagement individuel et la morale essentiellement formelle du devoir dans lesquelles « l'obligation originaire dont procède l'action est pensée à chaque fois de façon profondément différente »⁴⁰⁷.

L'universalisme moral propose deux éléments de solution à ces préoccupations. Le premier veut que les principes soient universalisables pour qu'ils deviennent moraux. Concrètement, dans le cadre de l'intervention d'humanité, l'intervenant doit se baser sur des principes moraux impersonnels qui font abstraction d'intérêts particuliers et de ses relations personnelles avec la personne à qui il vient en aide. Le deuxième élément, qui découle du premier, insinue que : l'agent qui pose son action sur la base de la morale impersonnelle peut arriver à engager sa vie afin de sauver celle d'autrui, même si cet autrui inconnu court le même danger de mort que la personne que l'agent intervenant connaît. En clair, la morale impersonnelle interdit d'opérer des choix intéressés, d'avoir de préférences dans son agir moral. Mais cet universalisme moral résiste-t-il à la contestation quand il faut traiter des cas pratiques de l'intervention ?

⁴⁰⁷ Cf. H. SIDGWICK, *The Methods of Ethics*, Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1981. Lire aussi le commentaire de M. TERESTCHENKO, *Un si fragile vernis d'humanité. Banalité du mal, banalité du bien*, Paris, La Découverte, 2005, p. 267.

Même si l'impératif de l'action, comme le réaffirme Boltanski, est celui vers lequel convergent les exigences morales face à la souffrance⁴⁰⁸, cette action est-elle complètement désintéressée ? Est-il possible d'accorder à tous les êtres humains la même valeur sentimentale, les mêmes égards ou, ajoute Zanetti, la même importance dans le rang des priorités qui motivent nos actions au quotidien ?⁴⁰⁹ Chaque devoir implique moralement une action et pourtant chaque action implique irrévocablement une responsabilité. C'est évidemment sur cette responsabilité que l'on peut fonder l'obligation morale de venir en aide à une personne en détresse. La responsabilité morale dont il est question ici découle à la fois de la responsabilité causale active ou passive⁴¹⁰. Ce qui veut dire que la responsabilité morale revient, au premier chef, à celui qui a causé la souffrance. Ce n'est qu'en deuxième lieu qu'elle peut être imputée à celui qui, bien qu'en en ayant connaissance, n'a rien fait pour l'empêcher⁴¹¹.

La notion de la responsabilité causale passive, parce qu'il s'agit d'elle dans la problématique de l'intervention, pose quelques problèmes pratiques par rapport à la capacité de l'intervenant et la légitimité de son intervention. Reprenons les trois cas de figure que traite Honoré⁴¹². Pour lui, et comme pour Jonas, la responsabilité peut être liée à une série d'engagements qui existent déjà, ceux-ci peuvent être contractuels ou naturels⁴¹³. Un engagement contractuel est celui d'un médecin, par exemple, qui n'arrive pas à porter assistance à un blessé. Dans ce cas, le médecin, de par sa profession qui lui accorde le pouvoir et la compétence de soigner les autres, est tenu à venir au secours de cette personne qui saigne à ses côtés. Quant à l'engagement naturel, l'exemple le plus familier est celui des parents envers leurs enfants, les frères entre eux. Les parents sont, par nature, directement responsables de leurs enfants aussi longtemps que ces derniers vivent encore sous le toit parental. Honoré énumère un troisième cas de figure qui concerne les cas divers. Ce sont des cas qui sont les plus moralement problématiques.

⁴⁰⁸ L. BOLTANSKI, *La souffrance à distance. Morale, humaine, médias et politique*, Paris, Métailié, 1993 ; p. 9.

⁴⁰⁹ V. ZANETTI, *L'intervention humanitaire. Droits des individus, devoirs des Etats*, Op.Cit., p. 299.

⁴¹⁰ Dans son principe responsabilité, Hans Jonas définit la responsabilité causale active comme celle qui établit un lien étroit, direct avec l'acte. Et la responsabilité causale passive est celle que l'on impute par omission c'est-à-dire qui n'établit pas un lien causal direct avec l'acte.

⁴¹¹ L. BOLTANSKI, *La souffrance à distance. Morale humaine, médias et politique*, Op.Cit., p. 30.

⁴¹² A. HONORE, « how, morals and rescue » in *The Good Samaritan and the how*, Anchor Book, New York, Doubleday and company Inc., 1996. pp. 225-242.

⁴¹³ H. JONAS donne une définition plus large de la responsabilité naturelle et de la responsabilité contractuelle. La première est liée à une relation parentale (parents-enfants, frères), la deuxième est instituée « artificiellement », « par l'attribution et l'acceptation d'une charge. » L'acceptation présuppose un choix qui offre la possibilité de se rétracter. H. JONAS, *Le principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, pp. 135-136.

C'est le cas d'un papa qui assiste à la noyade des enfants dans une piscine publique, parmi lesquels se trouve le sien. Ce papa doit-il se conformer au formalisme moral kantien⁴¹⁴ qui lui demande, dans ce cas, de mettre entre parenthèse l'affection parentale et de sauver d'abord d'autres enfants en laissant son fils se noyer ?

L'exemple ci-dessus démontre les limites de l'universalisme moral abstrait. Quelle que soit l'autonomie de la raison morale que défend le formalisme kantien, il reste évident que les objets nous affectent par leur valeur d'abord. Et pour cela, l'agir moral n'est plus seulement le fruit d'une pure autonomie inconditionnelle de la raison morale, mais aussi la motivation d'un sentiment qui n'est pas incompatible avec la loi morale. L'affection d'un papa envers son enfant (responsabilité naturelle) est un sentiment que seule l'alliance parentale est capable de susciter et non l'idée d'une certaine universalité morale. Ce qui revient à remarquer que l'impératif catégorique kantien, dans sa détermination d'universaliser la loi du « vouloir », nous place immédiatement devant un vide moral quant au choix qu'il faut faire entre sauver son fils et laisser noyer les autres enfants ou vice versa. Un tel formalisme moral n'a de cohérence que dans un contexte où l'agent intervenant n'a pas un choix particulier à opérer. C'est-à-dire un choix qui serait lié à une relation particulière avec la personne en détresse (cette personne n'est ni parent, ni ami, ni connaissance) et à un intérêt direct ou indirect.

Par ailleurs, l'obligation qui porte l'être au secours de l'affligé confié à sa sauvegarde ne procède, selon Michel Terestchenko, que d'un sens de la responsabilité ; « de la responsabilité envers autrui, qui est d'une tout autre nature que le devoir d'obéir à l'impérativité de la loi connue comme un « fait de la raison », réclamant que soit humilié l'être sensible que nous sommes »⁴¹⁵. Le philosophe critique ici l'absence de la notion de responsabilité dans l'éthique kantienne et précise que, même l'action altruiste s'oppose d'une obligation qui engage l'être tout entier ; elle ne s'oppose pas d'une certaine résolution rigoriste de suivre coûte que coûte un impératif anonyme, impersonnel et universel. Donc, ce qui est stigmatisé ici, c'est l'idée de Kant qui considère l'action altruiste comme une contrainte douloureuse causée par l'assujettissement de la sensibilité à la raison pratique,

⁴¹⁴ Le formalisme moral kantien exige « que l'on fasse abstraction des motivations empiriques à l'origine d'une action morale, elle requiert que l'on mette entre parenthèses tout le domaine des attirances, des sympathies, des affections ou des tendresses qui enrichit et tisse la relation entre parents et enfants, entre amants et entre amis. » V.ZENATTI, *L'intervention humanitaire. Droits des individus, devoirs des Etats*, Op.Cit, p. 300.

⁴¹⁵ M. TERESTCHENKO, *Un si fragile vernis d'humanité. Banalité du mal, banalité du bien*, Paris, La Découverte, 2005, p. 269.

ce qui serait le fait d'un individu scindé, repoussant tout ce qui viendrait de sa sensibilité ; ou encore, le fait d'un individu qui se sacrifie dans une véritable décharge, déprise ou désappropriation de soi en faveur d'autrui.

La critique de Bernard Williams⁴¹⁶ est plus sévère encore à l'encontre du formalisme moral kantien. A la question de savoir s'il faut sauver sa femme de la noyade ou un quidam (une personne inconnue), Williams écrit : « Ce raisonnement fait naître chez l'agent une pensée de trop : certaines personnes (comme sa femme en l'occurrence) sont susceptibles d'espérer que la pensée qui le motive, et qu'il exprime clairement, soit qu'il s'agit ici de sa femme, et non qu'il s'agit de sa femme et d'une autre personne que dans une telle situation on a l'autorisation de sauver sa femme »⁴¹⁷. L'auteur s'insurge ici contre l'idée de l'impartialité morale qui consiste à faire abstraction des sentiments que l'agent peut éprouver envers une personne à laquelle il est lié, lesquels sentiments sont constitutifs de son identité. La position de Williams se rapproche de la notion du respect et du sentiment de responsabilité que développe Jonas. Les états de la volonté importent moins que les choses. Jonas estime que : « La loi en tant que telle ne peut être ni la cause ni l'objet du respect ; mais l'être, reconnu dans sa plénitude ou dans une de ses manifestations individuelles, dès lors qu'il rencontre une capacité de perception qui n'est pas rétrécie par l'égoïsme, ni brouillée par l'abrutissement, peut bien susciter du respect - et il peut par l'affection de notre sentiment secourir la loi morale qui sinon serait sans force, cette loi qui commande que notre propre être satisfasse la revendication imminente de l'étant »⁴¹⁸. En d'autres termes, ce qui fait agir un papa face à son fils ou un mari face à sa femme qui se noie est le sentiment de responsabilité (naturelle) qui s'ajoute au respect de la dignité et à la valeur de l'objet ; le sentiment qui lie le sujet à l'objet est le mobil perçu qui fait agir le sujet (intervenant) en faveur de l'objet (sujet en détresse). La description que font Didier Fassin et Richard Rechtman de la guerre du Kosovo de 1999 démontre toute la difficulté d'observer la neutralité, même pour les acteurs humanitaires qui affirment faire fi de la politique et n'agir que sur le principe éthique.

Le cas de la guerre du Kosovo, et surtout l'attitude des acteurs humanitaires vis-à-vis des victimes de deux côtés (serbe et kosovar), est assez révélateur. Il faut dire que ce

⁴¹⁶ B. WILLIAMS, *Moral Luck*, Cambridge University Press, 1981. William juge scandaleux le fait de se poser la question de savoir s'il faut sauver sa femme ou une autre personne, un inconnu.

⁴¹⁷ *Ib*, p. 18.

⁴¹⁸ H. JONAS, *Le principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, Op.Cit., p. 130.

sont les violences exercées successivement sur les peuples croate, bosniaque et kosovar qui ont poussé les puissances occidentales (précisément l'OTAN) à intervenir en Serbie. Cette intervention a occasionné des victimes dans les deux camps. Sous la pluie des bombardements, les Médecins sans frontières et les Médecins du monde, y compris d'autres acteurs, ont installé des structures d'accueil et de soins pour les kosovars qui étaient en fuite. Au même moment, la section grecque des Médecins sans frontière décida d'organiser une mission exploratoire à Belgrade, car elle a estimé que les civiles serbes étaient aussi victimes de la violence. Une décision qui répondait logiquement aux valeurs morales par leur organisation, tel que l'a si bien résumé Rony Brauman : « Les victimes, toutes les victimes, sont justifiables d'une main fraternelle, tendue par-dessus les clivages idéologiques »⁴¹⁹. En dépit de ce principe, la section grecque des Médecins sans frontière fut décriée et exclue du mouvement international. Car, selon les autres nations, les grecs devraient prioritairement s'occuper des kosovars au lieu de se mettre à soigner les victimes serbes des bombardements de l'OTAN. L'exclusion des grecs n'en est pas restée moins une sanction inédite qui, de toute évidence, a révélé que la neutralité « éthique » absolue n'est pas toujours de mise dans les actions humanitaires. Plus encore, comme le décrivent les deux auteurs, cette exclusion a fait apparaître que les acteurs humanitaires choisissent toujours implicitement un camp⁴²⁰. Une telle expérience de souffrance, sur une même scène de guerre, ne pouvait objectivement provoquer une scission si fracassante d'une organisation prétendument impartiale. Bien d'autres exemples encore, le conflit israélo-palestinien par exemple, portent cette aporie à son comble. On se rend bien compte que l'action humanitaire n'est pas exempte des préjugés politiques. Et c'est là où le bas blesse quand il faut la juger au miroir de la légitimité des requêtes des civils et de la discrimination. Nous y reviendrons au chapitre suivant.

Si déjà au niveau des relations interindividuelles, le problème de l'intervention suscite autant de tensions, comment peut-il se résoudre au niveau des Etats ou des communautés politiques? La question qui reste en suspend est celle de savoir si l'intervention humanitaire militaire est du ressort de la compassion et de la pitié ou du ressort de la solidarité et de la responsabilité morale ? Est-ce que l'obligation de secourir des citoyens affligés procède d'un sens de responsabilité envers autrui ou d'un quelconque devoir d'obéissance à l'impérativité de la loi qui serait un fait de la raison

⁴¹⁹ R. BRAUMAN, *L'action humanitaire*, édition revue et augmentée, Paris, Flammarion, 2000, p. 65.

⁴²⁰ Cf. D. FASSIN et R. RECHTMAN, *L'empire du traumatisme. Enquête sur la condition de victime*, Paris, Flammarion, 2007, pp. 264-266.

comme on le trouve dans l'éthique kantienne ? Ces questions démasquent les dilemmes de l'humanitaire contemporain qui s'inscrivent, comme le dénonce Christiane Vollaire à partir de son étude sur Hannah Arendt, dans deux directions antagonistes : -« L'une, majoritaire, qui utilise les motifs compassionnels pour naturaliser les représentations de la misère dans une imagerie intemporelle et convoquer une émotion immédiate en vue de ses appels de fonds, - L'autre, minoritaire, qui tente de mettre en place les moyens d'une reconnaissance du droit, en admettant l'isonomie comme un fait de culture et de langage »⁴²¹. Cette conclusion de Vollaire est plus qu'un appel à repenser et remodeler l'action humanitaire au-delà de la publicité de l'émotionnel qui trahit et suspecte même l'intention des compatissants. Et si le fondement moral de l'humanitaire est aussi ambiguë, tel que nous venons de le voir, qu'en est-il de ses bases politiques ?

III. 1.2. Politique d'intervention dite humanitaire.

L'argument moral, dans ses ambiguïtés parfois irréductibles, ne s'avère pas assez suffisant pour justifier la nécessité d'une intervention humanitaire. Faut-il alors aller chercher l'explication du côté politique ? Là encore, tout part de la solidarité entre les humains. Car c'est l'ampleur de certains épisodes dramatiques ayant affecté l'humanité qui a suscité la réflexion et appelé au changement de paradigme de la non-intervention lié à la souveraineté. Politiquement appréhendée, l'intervention d'humanité pose essentiellement le problème de la responsabilité de l'intervenant, car elle menace immédiatement l'intégrité territoriale et l'indépendance politique des Etats envahis, c'est-à-dire qu'elle remet en question leurs souverainetés. Comme on l'a vu, toute intervention crée la tension entre le respect de la souveraineté étatique, reconnue dans la Charte des Nations unie⁴²², et les droits des personnes que l'on veut protéger. Au-delà de cette tension, la préoccupation majeure est de savoir si, sur le plan politique, l'intervention humanitaire est juste. Pour répondre à cette préoccupation, M. Walzer pense que « la non-intervention ne constitue pas en soi une règle morale absolue ; parfois, les événements que nous observons nous semblent intolérables. D'où la pratique de "l'intervention humanitaire", dont on a certes abusé, mais qui s'avère moralement nécessaire chaque fois que la cruauté et les souffrances endurées sont extrêmes sans qu'aucune puissance locale

⁴²¹ C. VOLLAIRE, « *Penser l'action humanitaire* », in *Lire Hannah Arendt aujourd'hui. Pouvoir, guerre, pensée, jugement politique*, Paris, L'Harmattan, 2008, pp. 399-405.

⁴²² Cfr. Charte des Nations unies, art. 2, §7 : « Aucune disposition de la présente Charte n'autorise les Nations Unies à intervenir dans les affaires qui relèvent essentiellement de la compétence nationale d'Etat. »

ne soit capable d'y mettre un terme. (...) Ces interventions répondent à un objectif qui demeure en soit profondément négatif : mettre fin à des actions qui (...) « frappent la conscience" de l'humanité »⁴²³. L'auteur donne l'exemple du Rwanda, du Kosovo, du Timor Orient, etc. Il pense qu'on aurait pu éviter les génocides et les nettoyages ethniques qui se sont perpétrés dans ces différents endroits s'il y avait une intervention militaire efficace de la part de la Communauté internationale.s

Il faut dire que dans la pensée du philosophe américain, si jadis c'est l'idéologie de la guerre froide qui fournissait un critérium autorisant d'outrepasser ou non les simples enjeux nationaux, aujourd'hui, les massacres, les viols, les nettoyages ethniques, le terrorisme (d'État ou des groupes de pression) ou le "féodalisme bâtard"(la confiscation du pouvoir politique par l'argent) appellent sans retenue à une intervention urgente. Il faudra alors savoir en quel moment du conflit l'urgence devient suprême et appelle à une intervention. Et là, M. Walzer se pose une double question : « Pourquoi les organismes et puissances mondiales (les Nations Unies, la Communauté européenne (Union Européenne), le Pan American Alliance, l'Organisation de l'unité africaine (Union Africaine), les Etats-Unis devraient-ils se contenter d'observer en protestant ? A quel moment leur faudrait-il protester, puis intervenir »⁴²⁴ ? Ce qu'on pouvait bien lui demander, c'est de définir objectivement les différentes circonstances (et le seuil à ne pas dépasser) qui demanderaient qu'un État ou un groupe d'États interviennent. L'intervention doit avoir lieu dès le début de la violence ou après une tentative de négociations entre les puissances directement ou indirectement concernées ? Y'a-t-il un modèle d'intervention à suivre ? D'autant plus chaque intervention n'est décidée que selon les enjeux et les calendriers des puissances intervenantes. Le cas de la Syrie d'aujourd'hui en est illustratif et rappelle même le climat de la fameuse guerre que l'on croyait jetée aux oubliettes.

Toutefois, dans le cadre du *jus post bellum*, M. Walzer plaide pour la reconsidération de deux formes d'intervention à long terme. Il s'agit de la tutelle et du protectorat. La première forme autorise la force d'intervention à gouverner par procuration le pays qu'elle vient de sauver en vue d'installer une politique stable et plus ou moins consensuelle. La seconde forme permet l'accession au pouvoir d'un groupe avec comme but : la garantie du non-retour à l'ancien régime ou à l'ancienne anarchie et du

⁴²³ *Ib.*, p. 102.

⁴²⁴ M. WALZER, *De la guerre et du terrorisme*, *Op.Cit.*, p. 100.

respect des droits des minorités. Ces deux dispositifs, difficilement défendables, restent pourtant nécessaires en cas des désastres humains. Le cas de la coalition en Irak est illustratif pour appréhender ces deux formes d'intervention. Mais la tutelle et le protectorat ne concernent que de circonstances où l'État lui-même est à la base de la violation des droits de ses sujets, donc à l'origine de leur misère. Ici l'intervention humanitaire obéit à la logique coercitive immanente aux droits fondamentaux. Et bien des théoriciens s'accordent sur cette logique. Olivier Corten, comme Véronique Zanetti définissent l'intervention humanitaire comme un processus qui remplit les critères suivants : « il s'agit d'une ingérence dans les affaires intérieures d'un État; effectuées par un État, un groupe d'États ou une organisation internationale; au moyen d'instruments de contrainte; sans le consentement du gouvernement visé; lors de violation massive de droits des personnes »⁴²⁵. Cette définition exprime la vision coercitive de l'intervention. C'est justement une intervention orchestrée dans des circonstances telles que : une menace de massacre, de nettoyage ethnique, d'épuration, de génocide, ... où les États arrêtent des mesures agressives à l'égard d'un autre État dont le comportement, à l'égard des droits des personnes, est visiblement répréhensible. Une telle conception de l'intervention humanitaire ne prend pas en compte les interventions qui sont faites sur la base de catastrophes naturelles par exemple. Ce type d'interventions ignorent la coercition et les mesures agressives et se réalisent sur un fond du consentement des deux parties (partie intervenante et partie pour qui on intervient). Elles revêtent plutôt l'aspect d'une assistance à un État incapable de protéger ses citoyens. On peut penser au tsunami de 2004 à Jakarta et Bangkok, Malaisie et Sri Lanka ou récemment, le déluge haïtien de janvier 2010.

La nuance entre assistance humanitaire et l'intervention humanitaire est toujours indispensable, même si elle ne traduit pas toute la réalité sur le terrain en cas de menace aux frontières internationales. L'assistance humanitaire se réduit au droit d'acheminer, auprès des victimes, le personnel et le matériel nécessaire d'entraide, c'est ce qu'on appelle la création des corridors humanitaires. Comme l'étudie M. Bettati, ces derniers obtinrent une valeur légale en 1990 par la résolution 45/100 que la France fit adopter par

⁴²⁵ V. ZANETTI, *L'intervention humanitaire. Droits des individus, devoirs des États*, Op.Cit., p. 89.

l'Assemblée générale⁴²⁶. Mais cette nuance ne s'avère pas trop tranchée, car les interventions liées aux catastrophes naturelles ne restent pas non plus problématiques. L'empressement et la prise de contrôle de l'aéroport international du Port-au-Prince (Haïti) par l'armée américaine, lors du séisme du 12 janvier 2010, ont montré que même en des circonstances naturellement calamiteuses, les interventions dissimulent souvent des visées para-humanitaires. A travers leur aide aux victimes, les Etats-Unis avaient également intérêt à contrôler tous les mouvements transfrontaliers afin de sécuriser leur frontière avec Haïti. Tous les vols qui transporter le personnel et les matériels étaient soigneusement fouillés par l'armée américaine. Ce qui a fait réagir les secouristes européens, notamment français.

Mais il faut dire que la théorie de la guerre juste a significativement contribué à la mise en place de l'intervention humanitaire. A partir des présuppositions du *jus post bellum*, le gouvernement canadien décida de mener une étude très approfondie au sujet de l'intervention. L'étude fut intitulée : Le rapport de la Commission internationale de l'intervention et de la souveraineté des Etats. L'événement catalyseur de la mobilisation de cette Commission d'initiative canadienne fut bien sûr la guerre du Kosovo de 1999. Le thème central de ce rapport est : « **La responsabilité de protéger** ». La préoccupation majeure de la Commission rejoignait déjà l'interrogation walzérienne sur le moment de l'intervention. La Commission posait aussi : « la question de savoir à quel moment, le cas échéant, il est opportun que des Etats prennent des mesures coercitives, en particulier militaires, contre un autre pour y protéger des populations en danger »⁴²⁷. Le concept de responsabilité de protéger précise que « les Etats souverains ont l'obligation de protéger leurs propres citoyens contre des catastrophes évitables, mais en vertu duquel aussi, s'ils refusent ou ne sont pas en mesure de la faire, cette responsabilité incombe à la communauté internationale »⁴²⁸. Pour être plus ou moins précise, la Commission a défini six critères que doit remplir toute intervention militaire:

a) La cause doit être juste. Elle l'est dans deux cas: 1) lorsqu'il y a des morts sur une grande échelle, dus à un génocide « international ou non », résultant d'une action

⁴²⁶ M. BETTATI, *LE DROIT D'INGERENCE. Mutation de l'ordre international*, Paris, Odile Jacob, 1996. Voir le même texte dans son article « Les Etats et l'ingérence humanitaire », in *Les Temps Modernes*, n° 610, Paris, 2000, p. 253.

⁴²⁷ Cfr. Rapport de la Commission internationale de l'intervention et de la souveraineté des Etats, in www.iciss.ca

⁴²⁸ *Idem*.

délibérée ou non de l'État, de sa négligence, de son incapacité d'agir ou d'une situation issue de l'inexistence de l'État (« *failed state* »). 2) Lors d'un « nettoyage ethnique » actuel ou pressenti, qu'il résulte de meurtres sur une grande échelle, d'expulsions forcées, d'actes de terreur ou de viols (ICISS, p.32).

b) L'intention doit être pure: l'intervention doit avoir pour but premier d'interrompre ou d'empêcher des souffrances humaines (ICISS, p.31). Pour éviter qu'elle traduise des intérêts particuliers, elle devrait être décidée de manière multilatérale et poursuivie par une coalition de plusieurs pays.

c) L'intervention doit être l'issue ultime, après l'échec de toutes les autres démarches.

d) Elle doit être proportionnelle.

e) Elle doit avoir des chances raisonnables de succès.

f) Elle doit être accompagnée d'une part de responsabilité quant à la reconstruction.

On voit très bien que la Commission a transversalement exploité la tradition philosophique de la guerre juste pour définir les six critères. Car on décèle les critères essentiels du *jus ad bellum* (cause juste, derniers recours, la légitimité des intervenants et l'irresponsabilité de l'Etat), du *jus in bello* (la proportionnalité et la limite) et du *jus post bellum* (l'urgence suprême, la proportionnalité et la responsabilité vis-à-vis de la reconstruction). Et plus saisissant encore, on trouve déjà chez les théoriciens classiques comme Vitoria, Grotius et autres, l'idée de la non-incompatibilité entre l'action militaire engagée pour sauver des vies humaines et les principes du droit international. Même si certaines thématiques comme la discrimination raciale, la répression systématique de l'opposition politique, etc. n'entrent pas capitalement en ligne de compte dans les travaux de la Commission; mais ce Rapport contribue de façon significative tant aux discussions portant sur le *jus post bellum* (dans le cadre de la guerre juste) qu'à celles portant sur le droit international humanitaire dans son ensemble. Mario Bettati rappelle bien le but des discussions qui ont porté sur le droit humanitaire : « Il s'agissait d'aménager un nouvel espace juridique où se trouveraient indissolublement liés la légitimation de l'intervention humanitaire et le principe fondamental de l'indépendance et de la non-soumission de

l'État à l'égard de l'extérieur »⁴²⁹. Ici encore, les préoccupations sont à la fois éthiques et juridiques. L'éthique va consister à se situer du côté des victimes qui endurent des souffrances tant morales que physiques et, le juridique enchaîne avec l'obligation d'assister les victimes de guerre ou les personnes en danger (menace de nettoyage ethnique, génocide, ...). La conjugaison de ces deux préoccupations tend souterrainement à la désouverainisation même de l'État, à l'effondrement mythique de la souveraineté, c'est-à-dire l'État se trouve politiquement et juridiquement anesthésié jusqu'au terme de la mission d'intervention.

Dans son rapport et en des termes à peine voilés, la Commission démystifie la souveraineté étatique en mentionnant que : « (l)a Commission a constaté au cours de ses consultations que, même dans les Etats où l'on rencontre la plus forte opposition à tout empiètement sur la souveraineté nationale, il est généralement admis que la règle de la non-intervention souffre des exceptions limitées, pour certains types de situation d'urgence. Le point de vue général était que ces circonstances exceptionnelles devaient être des cas où la violence est si manifestement attentatoire à la conscience de l'humanité ou bien qui représentent un danger si évident et immédiat pour la sécurité internationale qu'ils exigent une intervention coercitive d'ordre militaire »⁴³⁰.

Somme toute, disons que l'intervention véritablement humanitaire n'a pas des visées d'expansion économique ni politique. Elle ne peut viser qu'à soustraire les populations en péril à leurs oppresseurs ou les secourir et les aider avant de les laisser tout seuls à vivre à leur gré. Ceci pose visiblement la délicate question de la durée de l'intervention et de la responsabilité de l'intervenant dans la reconstruction du pays. Il est des circonstances où les politiques, les régimes ou les pratiques auxquelles il faut mettre fin bénéficient d'un soutien élargi des structures et des cultures locales ; tel fut le cas de la Libye de Kadhafi et même celui de l'Irak de Saddam Hussein. Dans des pareils circonstances, toute intervention capable de réussir ne pourra nullement se contenter d'"entrer et ressortir", c'est-à-dire d'une solution "express". Elle doit exiger « une présence militaire à long terme, une reconstruction sociale, (...) une "tutelle" politique (...) et -en parallèle, puisque c'est lui qui autorise tout cela- l'usage réitéré et étendu de la force

⁴²⁹ M. BETTATI, *LE DROIT D'INGERENCE. Mutation de l'ordre international*, Paris, Odile Jacob, 1996, p. 9.

⁴³⁰ La Commission internationale de l'intervention et de la souveraineté des Etats, par. 4.13.

armée »⁴³¹.

Au regard de la ligne de défense du point de vue politique, il y a de quoi se dire que le principe ordonnateur d'intervention humanitaire s'avère une théorie pleine de bonnes intentions et, par là, reste très séduisante, surtout quand on évoque des cas concrets tels que : le génocide inter-rwandais en 1994, les carnages de Makobola et de Tingitingi en 1997 et 1998 en République Démocratique du Congo ou le nettoyage ethnique kosovar en 1999, pour ne citer que ces quelques exemples là. Ce sont en fait des cas qui auraient pu être évités en engageant une intervention militaire efficace. Mais il faut dire que la politique de l'intervention n'est pas non plus à l'abri d'un questionnement plus profond. D'autant plus que des visées politiques, économique-financières, géopolitiques ou géostratégiques peuvent se dissimuler derrière le paravent humanitaire. Cela étant, la question qui reste suspendue, est celle de savoir, qu'est-ce qui est au service de quoi ? Est-ce que, c'est le politique, le militaire ou le financier qui est au service de l'humanitaire ou bien est-ce l'humanitaire qui est au service de tout le reste. Dans le cadre du *jus post bellum*, on peut s'accorder avec Andréani, qu'à la problématique du droit, ou plutôt du devoir d'intervention face au génocide, au massacre ou toute autre catastrophe, « s'ajoute la responsabilité des intervenants dans l'après-conflit. L'intervention tend à chercher sa justification non seulement dans le rapport entre le coût humain et les souffrances auxquelles elle met fin sur le moment, mais aussi dans son bilan final en termes de réhabilitation économique et institutionnelle, de capacité des communautés qui se sont opposées à (ré)inventer une vie commune »⁴³².

De façon plus globale, il n'en reste pas moins que les arguments (moral et politique) du *jus post bellum* expriment, du moins théoriquement, le souci de reconnaissance des droits fondamentaux de civils en période de conflit armé. C'est cette reconnaissance qui justifie mieux le rapport que le droit d'après-guerre (*jus post bellum*) entretient avec la justice (dans ses multiples dimensions : pénale, distributive, transitionnelle, réparatrice, ...). Parce que la reconstruction dont il est question après la guerre ne concerne pas seulement les infrastructures économiques et institutionnelles, comme certains semblent la limiter ; elle vise également à surmonter les défis moraux qui conditionnent, au plus haut point, la paix. Les liens entre les membres de la communauté

⁴³¹ M. BETTATI, *LE DROIT D'INGERENCE. Mutation de l'ordre international*, Op.Cit., p., 106.

⁴³² G. ANDREANI et P. HASSNER, *Justifier la guerre? De l'humanitaire au contre-terrorisme*, Paris, Sciences Po, 2005, p. 17.

ne sauront se rétablir sur la base de nouveaux bâtiments, des nouvelles routes, des élections expéditives, de l'afflux des investissements étrangers et des condamnations punitives des supposés criminels (le cas de la Côte d'Ivoire aujourd'hui); mais ils vont se rétablir en tenant compte d'un ensemble plus vaste des conditions visant à rassembler, en favorisant le dialogue et la reconnaissance consciente de toutes les parties impliquées dans les crimes commis. C'est là, à notre avis, la condition sine qua non à même de tenter de « réparer l'irréparable»⁴³³ dont parle Jean-Baptiste Jeangène Vilmer. Mais parce que le *jus post bellum* pose essentiellement le problème de la reconnaissance des victimes de crimes de la guerre. Cela suppose qu'il y a d'abord des criminels sur qui reposerait la première responsabilité. Analysons à présent, quelle situation peut être qualifiée réellement d'urgence suprême ; quels crimes sont liés au *jus post bellum*, comment se partagent les responsabilités et quelle est la place de la justice dans la reconstruction à la fois de l'humain et des institutions ?

⁴³³ Nous faisons ici allusion à l'ouvrage de Jean-Baptiste Jeangène Vilmer consacré à la question de savoir comment « réparer les violations massives des droits de l'homme ». Il montre à la fois le progrès, mais aussi les limites de la justice pénale internationale ; lesquelles limites appelleraient à la complémentarité des autres formes de réparation. Cf. J.-B. JEANGERE VILMER, *Réparer l'irréparable. Les réparations aux victimes devant la Cour Pénale Internationale*, Paris, PUF, 2009.

Chapitre deuxième : *Jus post bellum*, la reconstruction par la reconnaissance et le pan-démocratie

Au regard du double argument moral et politique que nous venons d'analyser, il y a lieu de se dire que, l'une des ambiguïtés les plus manifestes des guerres d'intervention - menées sur la base des considérations humanitaires - c'est la difficulté morale de justifier les pertes civiles qu'elles occasionnent pour sauver d'autres civiles. Si la difficulté morale est d'autant plus troublante, comme s'en inquiète M. Canto-Sperber, c'est parce qu'il ne s'agit plus seulement d'accepter la fatalité des morts civiles, chose inévitable dans tout conflit armé et dans tout usage de la force, « mais l'accepter alors même que l'intervention avait pour but de protéger des civils »⁴³⁴. L'absurdité est telle que, d'une part, il est blâmable de poursuivre une fin moralement bonne alors qu'il existe un risque réel d'un effet mauvais et, d'autre part, on trouve que la qualité morale de la fin est toujours entachée de l'existence d'effet mauvais. Que l'intervention empêche la mort à grande échelle des civils, il n'en reste pas moins qu'elle-même aussi a entraîné la mort des autres civils. N'est-ce pas là, l'ambivalence irréductible de l'intervention d'humanité que remarquerait M. Canto-Sperber. Mais comme le moule réflexif du *jus post bellum* ne se mure pas simplement dans le seul geste d'intervenir, ni dans les seuls aspects institutionnels de la reconstruction, il sied alors de décrypter les véritables enjeux de la reconnaissance qu'il subsume.

Toute bonne critique des usages, politiquement pernicieux, des critères du *jus post bellum* exige que l'on en maîtrise d'abord le sens. Les notions d'urgence suprême, des crimes, des responsabilités et de justice, etc., analysées à l'aune de la proportionnalité et de la discrimination, permettent d'établir un lien efficace entre le *jus post bellum* et la reconnaissance des victimes, sans toutefois arrimer l'évaluation normative sur l'aspect utilitariste. Car le *jus post bellum* tire substantiellement son autorité morale de l'existence et de la reconnaissance des civils dans le relief de la guerre. Ne restera-t-il qu'à oser braver un certain conformisme intellectuel de la guerre juste qui voudrait que, le *jus post bellum* rime au final avec la démocratie. Quelle démocratie ?

III. 2. 1. Urgence suprême

De sa considération générale, la guerre reste un moment critique qui définit une situation d'urgence. Mais la crainte de M. Walzer n'est-elle pas parfois légitime quant à

⁴³⁴ M. CANTO-SPERBER, *L'idée de guerre juste*, Paris, Puf, 2010, pp. 108-109.

l'utilisation des mots « urgence » et « crise » ? Parce que ce sont souvent des clichés qu'on utilise pour préparer les esprits à des actes de violence. Cela rappelle par exemple la dramatisation qui a précédé la guerre d'Irak ou encore l'hyperbole rhétorique du gouvernement français sur « la situation extrêmement critique » à laquelle était exposé le peuple libyen. Toutefois, au-delà des hyperboles, la notion d'urgence suprême sous-entend des situations exceptionnelles qu'il convient d'examiner. Deux critères permettent ainsi de définir plus ou moins clairement l'urgence suprême : il s'agit de l'**imminence** du danger et de la **nature** de ce danger. Les deux critères doivent être simultanément appliqués pour l'urgence suprême soit réellement attestée ; car un seul d'entre eux ne peut suffisamment rendre compte du caractère extrême de la situation et en défendre les décisions extraordinaires. Pour M. Walzer le danger, quant à lui seul, ne justifie que la moitié de l'argument ; l'imminence, l'autre moitié. « Un danger proche, mais peu sérieux, ou un danger sérieux, mais encore lointain, ne constituent ni l'un ni l'autre un cas d'urgence suprême »⁴³⁵. C'est la conjonction de deux qui constitue ainsi l'urgence suprême, la situation extrême. Walzer entend soutenir ici la thèse de limites quant au déploiement de la force, au nom de la convention de la guerre et de la visée morale de la paix. Même s'il est des situations d'extrême urgence, susceptibles de justifier le recours à une violence qui outrepassse les principes de la convention de la guerre.

Il faut dire que la définition situationnelle d'urgence suprême peut engendrer un désaccord entre ceux qui sont directement impliqués dans la guerre et les observateurs extérieurs. D'autant plus que pour les uns, ce sont soit des valeurs décisives qui sont mises en jeu (la liberté, la justice, la civilisation ou la survie du pays même), soit les visées purement politiques et économiques, et pour les autres c'est juste le souci de préserver l'équilibre et la paix sur le plan international. Toutefois, il ne reste pas moins vrai que la situation d'extrême urgence est « cet instant crucial où il importe de prendre des décisions héroïques, où les nations et les dirigeants sont jugés selon les mesures adoptées ... »⁴³⁶. Au fond, la doctrine de l'urgence suprême se veut une marge de manœuvre assez délicate entre deux conceptions de la moralité naturellement opposées. D'une part, la théorie absolutiste du droit qui interdit toute attaque délibérée des innocents et, d'autre part, la théorie utilitariste qui préconise la défense du grand intérêt pour le plus

⁴³⁵ M. WALZER, *Guerres justes et injustes, Argumentation morale avec exemples historiques*, trad. Simone Chambon et Anne Wicke, Paris, Belin, 1999, pp. 345-346.

⁴³⁶ M. WALZER, *De la guerre et du terrorisme*, Paris, Bayard, 2004, p. 57.

grand nombre en considérant l'innocence comme une valeur parmi tant d'autres.

Pour l'absolutisme juridique, l'innocence demeure inviolable et la moralité ignore le moyen terme, parce qu'elle ne se prête nullement aux compromis. « Protéger l'innocent ou du moins le soustraire à une attaque délibérée, c'est agir en toute justice. Et c'est là un impératif, quelles qu'en soient les conséquences : *fiat justitia, mat caelum* ("que le ciel s'écroule, mais que la justice soit faite") »⁴³⁷. Par contre, l'utilitarisme se fonde sur le rapport entre les coûts et les bénéfices. Toute action doit préalablement faire l'objet d'une évaluation et d'un calcul. Le principe de la morale utilitariste, surtout en cas des conflits radicaux (comme la guerre), paraît hyperbolique : « ... il n'est pas une seule vie "ennemie" à laquelle on puisse attacher une valeur positive ; nous sommes en droit de les attaquer toutes, quelles qu'elles soient ; tuer des nourrissons, c'est encore provoquer le chagrin des adultes, c'est encore affaiblir la résolution de l'ennemi »⁴³⁸. On voit bien combien ce principe massacre l'exigence morale de la discrimination qui ne tergiverse pas sur la protection des innocents.

La morale de l'urgence de Walzer essaie de s'intercaler entre les deux doctrines. D'un côté, il y a de valeurs minimales qui doivent être fixées une fois pour toutes et, de l'autre côté, il se trouve un certain utilitarisme qui s'impose de lui-même lorsque, par exemple, nos valeurs les plus enracinées sont radicalement menacées. Cet utilitarisme est celui des cas extrêmes qui se situent aux antipodes de normes juridiques. S'il y a des limites à la manière de conduire une guerre, il y a également des moments où ces frontières/bornes deviennent « outrepassables ». « l'urgence suprême' sert à désigner ces rares moments où nous attribuons malgré nous au désastre venu nous frapper une valeur négative telle qu'elle dévalorise jusqu'à la moralité en soi ; elle nous laisse alors libres de faire tout ce qu'il importe de faire, militairement parlant, pour éviter le désastre »⁴³⁹.

La grande interrogation qui persiste aux yeux de Walzer, c'est celle de savoir bien définir et juger ces moments rares, où il est permis de réagir immoralement pour éviter le désastre. En quoi consiste exactement l'urgence suprême ? Qu'est-ce qui la distingue des urgences ordinaires ? L'auteur y réserve deux réponses. La première réponse renvoie à la théorie de la représentation, essentiellement liée à la notion de responsabilité. On peut

⁴³⁷ *Ib.*, p. 61-62.

⁴³⁸ *Ib.*, p. 65-66.

⁴³⁹ *Ib.*, p. 66.

accepter, moralement et psychologiquement certains risques pour soi-même, et non pour autrui. La prise de risque est toutefois fonction d'une certaine responsabilité vis-à-vis de la communauté et de ses intérêts. Pour Walzer, « le gouvernement mobilise les soldats et les entraîne ensuite à prendre des risques au nom de la communauté politique. Aucun gouvernement ne peut toutefois mettre en danger la vie de cette communauté et de tous ses membres tant qu'il est possible d'agir, même immoralement, de façon à réduire ou éviter ces risques. C'est dans cet intérêt qu'on élit les gouvernements »⁴⁴⁰. Ce passage établit clairement le lien entre la philosophie communautariste et l'urgence suprême.

L'idée force de cette théorie communautarienne réside dans la notion essentielle de la communauté. D'après Walzer : « Celle-ci ne représente pas simplement les individus, mais l'entité collective -religieuse, politique ou culturelle- qu'ils composent dans leur ensemble, et qui leur inspire certains traits de caractère, certaines pratiques et croyances »⁴⁴¹. Par nature, l'urgence suprême se veut une doctrine communautaire. Ce qui ne veut nullement signifier que l'immense importance de l'individu est dénigrée, au contraire. La communauté est le premier bien que nous possédons et qui doit être défendu à tout prix. Et pourtant l'urgence suprême est une réponse qui consiste à préserver d'abord la communauté d'un danger actuel ou imminent : nettoyage ethnique, génocide, massacre, etc. Il faut dire qu'en parlant de la communauté, on vise directement les gens qui y vivent et leurs biens. La communauté est un englobant. Et en tant qu'englobant, la communauté a ses dirigeants qui doivent assurer sa protection, celle des vies et biens des ses sujets. C'est pourquoi la question d'urgence suprême fait appel à celle des responsabilités démocratiques. Mais avant d'analyser les responsabilités démocratiques, il sied de souligner la nécessité de discrimination et de proportionnalité même en cas d'urgence suprême. Puisque la situation d'urgence ne peut aucunement cautionner le déni de reconnaissance de l'immunité des civils et même de certains combattants.

La discrimination demeure un principe quasi-inconditionnel qui tronçonne toute la guerre juste. Comme pour le *jus ad bellum* (responsables politiques et exécutants) et comme pour le *jus in bello* (combattants et non-combattants), le concept discriminatoire opère également des distinctions dans le *jus post bellum* ; il interdit toute mesure contraignante dont les effets cruels affectent directement les civils. Cette interdiction se justifie, selon Brian Orend, du fait que la population civile ne prend pas part aux

⁴⁴⁰ *Idem*

⁴⁴¹ *Ib.*, p. 69.

décisions et ne les exécute même pas⁴⁴² ; donc elle ne saurait faire l'objet des mesures punitives adoptées à la suite de la victoire. Il faut préciser que nous parlons ici de la catégorie des civils qui ne sont pas impliqués de façon consciente dans l'entreprise guerrière. Ainsi, les sanctions collectives (politiques, économiques, judiciaires, etc.) ne peuvent pas être justifiées en brandissant l'urgence suprême. La guerre peut bel et bien être juste parce qu'elle tient à rétablir l'ordre du droit, elle ne peut cependant autoriser des comportements contraires au droit lui-même. La reconnaissance des droits des civils ne pas être liés à leur citoyenneté, ni à leur appartenance à une communauté ou à un Etat, agresseur soit-il. C'est la critique que nous avons adressée au mouvement international des Médecins sans frontière par rapport à leur attitude vis-à-vis des victimes serbes.

Indépendamment de l'hystérie et de l'empressement que l'urgence suprême peut provoquer, comme le fait sous-entendre M. Walzer, elle reste toujours soumise au principe de proportionnalité. Car l'issue de la guerre doit réunir les conditions favorables à la restauration de la paix d'abord et à la reconstruction ensuite. La proportionnalité du *jus post bellum* est liée directement à la notion de responsabilité. Les acteurs de la guerre doivent renoncer aux abus et se garder de provoquer des dégâts excessifs, quelle que soit la nécessité militaire, parce qu'ils devront assurer la gestion de l'après-guerre. Par ailleurs, la finalité de la guerre elle-même exige déjà une proportionnalité. Il est vrai que la légitimité de la guerre d'intervention est considérablement liée à la visée démocratique qu'elle s'assigne. Ce qui reste toujours discutable, surtout quand on a l'impression que la démocratie devient un régime qui peut s'imposer de l'extérieur, sans même un consentement explicite des acteurs sociaux. Le principe de proportionnalité voudrait que l'on n'aille pas au-delà de la visée démocratique, pour afficher d'autres ambitions (hégémonique, économique, ...). Si la légitimité de la guerre d'Irak a été entachée, c'est parce que l'administration de Bush n'a pas su se limiter à l'objectif qu'elle a publiquement signifié.

Toutefois, le non-respect de la discrimination et de la proportionnalité soulève immédiatement le problème des crimes. D'abord, les crimes contre l'humanité dans la mesure où ce type de crimes porte directement atteinte à des personnes et c'est par lui aussi que la personne humaine fait son entrée dans le paysage juridique international. Nous parlerons ensuite des crimes de guerre et les crimes contre la paix. Mais l'effort de

⁴⁴² Cf. B. OREND, *The Morality of War*, Peterborough, Broadview Press, 2006, cité par C. NADEAU et J. SAADA, *Guerre juste, guerre injuste. Histoire, théories et critiques*, Paris, Puf, 2009, pp. 122-123.

reconstruction passe nécessairement aussi par l'institutionnalisation du dialogue qui permet l'établissement de la reconnaissance de la responsabilité de chacun et l'exigence de réparation qui lui est inhérente; sans cette reconnaissance, toute tentative de restauration de l'ordre du droit ne sera qu'éphémère.

III.2.2. Le régime des crimes

Le régime des crimes est vachement dense et allait normalement constituer un chapitre à part. Mais nous nous limitons ici à en souligner quelques idées principales et leur relation avec la notion de la reconnaissance. Il est évident que dans le cadre de la conduite de la guerre, certains actes sont punissables. Il existe des dérapages (volontaires ou non) qui sollicitent la condamnation de leurs responsables et les sanctions encourues. Nous privilégierons l'analyse des crimes de guerre pour la simple raison qu'il met en exergue le militaire armé et la population civile inoffensive. Bien que l'on peut « cohéremment » établir un lien entre les différents crimes qui, d'ailleurs, se réfèrent tous à l'expression de violence.

A) Crimes contre l'humanité

Les crimes contre l'humanité, comme l'éclaire déjà l'énoncé, évoquent un certain nombre d'actes barbares inhumainement orchestrés jusqu'à anéantir les innocents, c'est-à-dire la population civile. Les distinctions que nous avons élaborées entre combattants et non-combattants, civils contribuant à l'effort de guerre et civils non impliqués, ... permettent de rendre compte quand commencent les crimes contre l'humanité. Est-ce que toute attaque contre toute sorte de population civile peut être qualifiée de crime contre l'humanité? En quel moment peut-on parler de crime contre l'humanité? L'humanité de qui?

En général, les crimes contre l'humanité se dessinent quand l'armée s'attaque à des personnes innocentes. Ces dernières, non seulement qu'elles ne combattent pas, comme le souligne Antoine Garapon, mais n'affichent aucun danger ni aucun obstacle à la réalisation effective des objectifs stratégiques⁴⁴³. C'est-à-dire que ces personnes ne sont pas impliquées dans l'effort de guerre, par exemple trouvées entrain de travailler dans une usine de fabrication d'armes. Le crime s'établit lorsque l'armée fait du massacre la finalité de la guerre. Donc, pour parler véritablement de crimes contre l'humanité, il sied d'établir

⁴⁴³ A. GARAPON, *Des crimes qu'on ne peut ni punir ni pardonner. Pour une justice internationale*, Paris, Odile Jacob, 2002, pp. 125.

un rapport entre la population civile et son degré d'implication dans une entreprise guerrière. Est-elle complètement mise en écart des activités pouvant nuire aux combattants? Ou est-elle sensibilisée afin de résister et contrer la réalisation des objectifs des combattants?

Jusque là, nous n'envisageons les crimes contre l'humanité que d'un seul aspect comparatif : combattants et innocent. Ceci témoigne de toute la difficulté qu'il y a à définir exactement et globalement les crimes de guerre sans passer par des énumérations des actes criminels. L'avantage de l'aspect distinctif est qu'il nous permet de cerner une idée plus ou moins générique des crimes contre l'humanité. Ceux-ci surviennent de l'établissement entre l'action et l'inaction, entre l'agression radicale et la passivité totale. C'est dans cette perte de commune mesure d'action que naît le crime contre l'humanité⁴⁴⁴. A. Garapon rapproche ainsi la notion de crimes contre l'humanité à celle de la *victimité* absolue. Issue du vocabulaire religieux, l'idée de victime renvoie à la mise à mort rituelle, d'un être humain ou animal, en hommage aux dieux. « Elle symbolise donc la passivité totale, la victoire définitive sur le corps de l'autre qui a été exclu même du combat »⁴⁴⁵. Les actes criminels contre l'espèce humaine sous-entendent, quelque part, une négation de l'humanité de la victime, un triste déni de reconnaissance, pour parler le langage d'Axel Honneth. Non seulement on se fait maître du corps d'autrui et on le réifie, mais on lui refuse également le droit à la vie⁴⁴⁶. Et pourtant, combattre c'est d'abord reconnaître. Reconnaissance de l'adversaire qui a également des droits même en me combattant (égalité morale et juridique des combattants), reconnaissance de la présence des non-combattants qui sont protégés au nom de leur statut d'innocents. Ce déni de reconnaissance, aboutissant à la déshumanisation, tue déjà la victime avant la mort (biologiquement parlant). C'est l'atroce expérience de la victime dont parle Hannah Arendt. C'est « l'expérience d'absolue non-appartenance au monde, qui est l'une des expériences les plus radicales et les plus désespérées de l'homme »⁴⁴⁷.

Toutefois, les crimes contre l'humanité se réfèrent pertinemment à la notion de guerre totale que nous avons déjà évoquée dans la seconde partie (*jus in bello*). Mais c'est le tribunal de Nuremberg qui définit plus ou moins clairement les actes qu'on peut

⁴⁴⁴ *Ib.*, p.128.

⁴⁴⁵ *Ib.*, p.129.

⁴⁴⁶ Voir A. HONNETH, *La réification. Petit traité de Théorie critique*, trad. Stéphane Haber, Paris, Gallimard, 2007, p. 17.

⁴⁴⁷ HANNAH ARENDT, *Le système totalitaire*, Paris, Seuil, 1972, p. 226.

qualifier de crimes contre l'humanité : l'assassinat, l'extermination, la réduction en esclavage, la déportation, les viols et tout autre acte inhumain commis contre les populations civiles avant comme pendant la guerre, ou encore les persécutions pour des motifs politiques, raciaux ou religieux, etc.⁴⁴⁸. Il convient de compléter que le crime contre l'humanité combat la violence inédite qui « consiste à utiliser contre une partie de sa population les moyens de la guerre totale, non seulement par l'engagement militaire - un armement massif à la pointe de la technologie-, mais aussi en mobilisant toutes les ressources d'une société depuis l'administration, les transports, la recherche scientifique jusqu'à la presse et la justice »⁴⁴⁹. L'humanité est riche en crimes contre elle. Ces actes criminels revêtent plusieurs noms, selon qu'ils sont commis ici ou là-bas. La *shoah* (catastrophe) pour les juifs, la purification ethnique dans l'ex-Yougoslavie, le nettoyage ethnique pour le Kosovo, l'apartheid pour l'Afrique du Sud, l'épuration pour l'Albanie, le génocide pour le Rwanda, le massacre pour la République Démocratique du Congo, etc. Mais en définitive, ils résument la situation inhumainement scabreuse dans laquelle se trouve la population civile, avant comme pendant la guerre interne (civile) ou externe (interétatique).

Dans un autre registre de langage, parler des crimes contre l'humanité, c'est à coup sûr se référer au paradigme de souveraineté étatique. Car les crimes attirent d'abord l'attention sur l'exercice criminel de la souveraineté par les Etats. Et de ce fait, ils concourent aujourd'hui à l'effondrement de la conception absolue de la souveraineté étatique. Cette dernière est immédiatement mise entre parenthèse quand un appel à l'arrêt des actes criminels contre les civils est lancé. Tel que le constate Monod : « Il a existé, il existe un « exercice criminel de la souveraineté étatique », et c'est précisément ce que la notion de « crime contre l'humanité » tente de faire valoir, y compris pour juger des chefs d'État. C'est aussi ce qui a donné force à l'idée d'un droit, voire d'un devoir d'ingérence, en vue de sauver des populations de l'extermination, qui suppose qu'en effet, un État perd sa souveraineté quand il massacre « sa » population (ou qu'il entreprend la destruction d'une population voisine): la solidarité de l'humanité doit alors prendre le pas sur la souveraineté étatique, car il y a là « une limite extérieure au droit interne des sociétés »⁴⁵⁰.

⁴⁴⁸ Cfr. Art. 6, §c du Statut du Tribunal de Nuremberg.

⁴⁴⁹ A. GARAPON, *Des crimes qu'on ne peut ni punir ni pardonner. Pour une justice internationale*, Op.Cit., p.143.

⁴⁵⁰ J.-C MONOD, *Penser l'ennemi, affronter l'exception. Réflexions critiques sur l'actualité de Carl Schmitt*, Op.Cit., p.137-138. Voir aussi J. RAWLS, *Le Droit des gens*, trad. B. Guillaume, Paris, Esprit,

Cela est d'autant vrai surtout pour les petits et pauvres Etats, car leur rôle officiel, pour reprendre l'expression de Monique Chemillier-Gendreau, fortement médiatisé, est sans rapport avec leur capacité d'action devenue limitée. « La crise de l'Etat est une certitude. L'annonce de sa mort est à l'évidence infondée »⁴⁵¹.

Mais la prolifération de l'humanitaire pose aujourd'hui irréductiblement le problème de la sélectivité des cas d'intervention qui entache leur légitimité. Surtout que les cinq membres permanents du Conseil de sécurité, réunis en groupe informel comme l'indique encore M. Chemillier-Gendreau, prédéterminent largement la décision d'intervention. « Leurs intérêts conduisent à la sélectivité déjà relevée »⁴⁵². Les interventions répondent ainsi à une justice à géométrie variable. L'allusion est faite ici au traitement inégal que l'on a réservé à deux situations pourtant dramatiques. Une attention particulière fut portée sur la situation au Cambodge (nous en avons déjà parlé), mais une espèce de désintéressement fut affiché par rapport à l'impitoyable répression qui sévissait au Timor Oriental illégalement occupé par l'Indonésie. Parlant du déluge humanitaire somalien, Rony Brauman attribua l'échec de l'opération d'intervention au mélange d'intentions cachées et de manque d'objectifs précis. Pour lui, l'intervention en Somalie a démontré les incohérences de l'humanitaire/militaire. Stephen Smith parle simplement de l'opération somalienne d'une guerre perdue de l'humanitaire⁴⁵³. Trouve-t-on aussi les incohérences dans les crimes de guerre et crimes de paix?

B) Crimes de guerre.

Par rapport aux crimes contre l'humanité (qui gravitent autour de la population civile), les crimes de guerre se justifient à partir du lien entre les violations des lois et coutumes de la guerre et le conflit armé. Au rang de ces violations, on peut citer -selon le Tribunal de Nuremberg cité supra- l'assassinat, les mauvais traitements et les déportations pour des travaux forcés, ou pour tout autre but, des populations civiles dans les territoires occupés, l'assassinat ou les mauvais traitements des prisonniers de guerre ou des personnes en mer, l'exécution des otages, le pillage de biens publics ou privés, la destruction sans motif des villes et de villages ou la dévastation que ne justifient pas les

1996, p.78.

⁴⁵¹ M. CHEMILLIER-GENDREAU, *Humanité et souverainetés. Essai sur la fonction du droit international*, Paris, La Découverte, 1995, p. 305.

⁴⁵² *Ib*, p. 300.

⁴⁵³ Lire R. BRAUMAN, *Le Crime humanitaire. Somalie*, Paris, Arléa, 1993. Voir aussi S. SMITH, *Somalie, la guerre perdue de l'humanitaire*, Paris, Calmann-Lévy, 1993.

exigences militaires. Les viols systématiques constituent aujourd'hui, au prix du combat juridique de la juriste et philosophe américaine Catharine A. MacKinnon⁴⁵⁴, un crime de guerre. Mais nous pensons que, plutôt qu'un crime de guerre, les viols systématiques devraient être plus considérés comme un crime contre l'humanité. Ceci s'explique du fait que le viol réifie ; l'autre (la femme ou la jeune fille) est réduit à un instrument de plaisir ou d'expérimentation inappropriée. Le viol manifeste une insensibilité cruellement profonde vis-à-vis de l'intégrité physique de l'autre. La déshumanisation qu'il provoque affecte non seulement physiquement, psychologiquement et socialement la victime, mais remet en question le capital humain qui la construit comme un être humain, semblable aux autres et jouissant de toutes les considérations, abstraction faite au sexe, à l'appartenance ethnique, à l'opinion politique ou aux convictions religieuses. Le viol, en tant que mépris dirait Axel Honneth, provoque un effondrement dramatique de la confiance de l'individu relativement à la société et ainsi à sa propre sécurité⁴⁵⁵. Et c'est bien le déni de la capacité même du sujet à disposer librement de son corps.

Il y a une liaison qui se dégage entre les crimes de guerre et la notion de proportionnalité que nous avons analysée précédemment. Ce rapprochement s'entend dans le sens de l'interdiction d'employer des méthodes disproportionnelles par rapport au but poursuivi. Comme la destruction et la dévastation sans motifs valables, les pillages des biens, sont autant de dégâts matériels que condamne le principe de proportionnalité. Les droits de l'homme n'est pas en reste dans ce rapprochement; même s'ils se rapportent encore de plus en plus aux crimes contre l'humanité. On ne manque pas de remarquer ce lien aussi raisonnable entre les deux types de crimes (de guerre et contre l'humanité), car au fond c'est la misère de l'homme qui transparaît à travers ces actes criminels. Les otages maltraités ou exécutés (le cas des prisons américaines), les villes et villages mis en sac (le cas de la destruction du patrimoine culturel de la ville malienne Tombouctou par les djihadistes), les forçats (le cas des enfants dans l'Est de la République Démocratique du Congo), etc., tous ces actes décrivent la situation misérable des êtres humains dont les droits sont méprisés pendant et même après la guerre. Qu'en est-il des crimes de paix?

⁴⁵⁴ Cf. C-A. MACKINNON, *Are Women Human? And Other International Dialogues*, Cambridge, Harvard University Press, 2006. MacKinnon a représenté les femmes bosniaques et croates dans un procès contre les serbes accusés de génocide en 1992.

⁴⁵⁵ A. HONNETH, *La lutte pour la reconnaissance*, trad. Pierre Rusch, Paris, Cerf, 2002, p. 163.

C) Crimes contre la paix.

Les crimes contre la paix présupposent une agression, donc ce sont des crimes qui sont commis sur le plan interétatique et en violation de traités internationaux relatifs au maintien de la paix entre les nations. Selon l'article 6 §a du statut du Tribunal de Nuremberg : ces crimes visent « la direction, la préparation, le déclenchement ou la poursuite d'une guerre d'agression, ou d'une guerre en violation des traités, assurances ou accords internationaux, ou la participation à un plan concerté ou à un complot pour l'accomplissement de l'un des actes qui précèdent. »

En résumé, les crimes contre la paix sont liés à l'agression et soulèvent le problème central qui se pose autour de la juste cause et de la finalité de la guerre. Quelles sont les bonnes raisons qui puissent amener un État à rompre la paix, à passer outre le règlement pacifique des différends, pour ouvrir les hostilités contre un autre État? C'est toute la discussion que nous avons menée autour du *jus ad bellum* qui revient ici. Mais établir ainsi le régime de crimes, c'est aussi envisager que les responsables puissent y répondre. Et là, M. Walzer propose une sorte de hiérarchie des responsabilités, selon la nature des activités de chacun. Il met en contribution sa notion de démocratie comme répartition de tâches.

III.2.3. Responsabilités démocratiques et réparatrices

L'un des arguments les plus accrédités de la guerre juste est la promotion de la démocratie après la guerre. Le changement de régime et la construction de la démocratie paraîtrait, pour certains théoriciens de la guerre juste (en l'occurrence M. Walzer) comme la seule morale possible du *jus post bellum*. La démocratie recèle ici une dimension normative définissant une société acceptable, fréquentable, donc un Etat de droit. Partant de la signification normative, la *responsabilité démocratique*, au sens walzérien, se réfère à la notion de la démocratie comme moyen de répartition de responsabilités, par opposition à la monarchie, par exemple, qui refuse une telle répartition. Parce qu'on ne saura pas, dans un régime démocratique, rendre tous les adultes responsables dans une guerre d'agression ou même d'intervention ; les responsabilités doivent être attribuées selon la nature de l'ordre démocratique précis, c'est-à-dire « selon la place de telle ou telle personne dans cet ordre et le schéma de ses propres activités politiques »⁴⁵⁶. Mais ces

⁴⁵⁶ M. WALZER, *Guerres justes et injustes*, Op.Cit., p. 400.

responsabilités sont-elles uniquement individuelles ? Et s'il en est ainsi, comment peut-on les déterminer ?

Avant de développer la conception walzérienne des responsabilités démocratiques, il nous paraît indispensable de faire une double mise au point par rapport à un type de responsabilité sur lequel le philosophe américain n'insiste pas. Premièrement, dans le cadre du *jus post bellum*, l'idée de responsabilité démocratique se rapporte essentiellement à une guerre d'intervention qui a pour objectif officiel : le changement de régime jugé oppresseur et l'instauration de l'Etat de droit. La responsabilité démocratique dont parle Walzer concerne donc les forces intervenantes qui devront, au terme des hostilités, aider l'Etat dans lequel elles sont intervenues à se reconstruire infrastructurellement et institutionnellement. A ce niveau, on ne fait pas encore allusion aux éventuelles victimes humaines de la guerre. Certes, l'idée paraît plausible, mais elle reste curieusement silencieuse sur la responsabilité du régime oppresseur, lequel doit répondre aussi de ses actes. Car même si ce sont les citoyens qui vont profiter de ces infrastructures et de ces institutions; cela n'efface pas la réalité selon laquelle la guerre a fait des victimes et que celles-ci ont aussi besoin d'être reconnues pour se reconstruire. Deuxièmement, la chaîne de responsabilités que Walzer définit ne s'avère pas applicable à une guerre d'agression qui constitue pourtant le point sensible de sa réflexion. Non seulement l'agression se veut un crime indifférencié, comme il l'a défini lui-même, qui interrompt la paix et l'équilibre existant, mais ses dommages appellent à un autre type de responsabilité que l'on appellerait réparatrice. Cette dernière est décisive parce qu'elle permet de reconnaître les victimes humaines dans le processus de reconstruction après-guerrière. L'intérêt de cette double mise au point réside dans le fait qu'elle permet de prendre en compte la reconstruction humaine, matérielle et institutionnelle dans le processus, souvent long, de l'instauration de la paix après la guerre. Comment cette triple reconstruction peut s'articuler ?

Walzer parle à la fois des responsabilités individuelles et collectives, mais face à la difficulté de définir clairement ce qui serait une responsabilité collective, il préfère insister sur les responsabilités individuelles ; c'est-à-dire celles des dirigeants en tant que chefs militaires et décideurs politiques. Ces derniers sont à la fois responsables des décisions concrètes concernant la guerre et sa conduite et de l'atmosphère générale dans laquelle se déroulent les combats. Parce qu'élus du peuple, ils portent démocratiquement

le poids moral qui est lié à leur charge et aux choix qu'ils ont dus opérer afin de déclencher la guerre.

Néanmoins, une autre dimension morale se manifeste à l'échelle collective. Car bien que la responsabilité demeure individuelle, au sens où selon Walzer, elle ne concerne toujours en dernière analyse que la conscience d'un individu précis, il se crée tout de même une espèce de culpabilité collective à l'égard du mal commis. Cette culpabilité tient au fait qu'il existe une solidarité qui découle d'une commune appartenance à un peuple. Comme nous l'avons souligné dans l'analyse sur l'aspect technique de la puissance, les acteurs sociaux jouent un rôle de premier ordre dans l'entreprise guerrière. A travers les quatre créneaux : la population, l'armée, l'économie et la matière grise, on retrouve - d'une manière ou d'une autre - l'impact des citoyens dans la prise en charge du coût de la guerre (en tant que contribuables, combattants, stratèges, travailleurs, etc.). Au regard de ce rôle prépondérant, ils participent, ne serait-ce qu'indirectement via leurs élus, aux guerres que mènent leurs Etats respectifs. Et c'est pour cette raison que nous avons insisté sur le rapport entre les décideurs politiques et les acteurs sociaux, surtout lorsqu'il faut décider de déclencher une guerre. Les acteurs sociaux doivent obtenir les bonnes informations et participer au débat de l'opportunité ou non de la guerre à faire, car ce sont eux qui devront en payer le lourd tribut.

Toutefois, la responsabilité collective n'est que moralement entendue, dans le cadre de la reconstruction démocratique. C'est simplement parce que l'on est citoyen d'un Etat en guerre que, par ses diverses contributions, par son engagement et sa participation au débat politique, pour emprunter l'expression d'Axel Honneth, qu'on peut se sentir aussi responsable du coût de la guerre. Mais les responsables directs n'en sont pas moins les décideurs politiques et les militaires. Si la décision d'entrer en guerre est du sort de la sphère politique, comme il a été dit dans le premier créneau de la puissance, les pouvoirs politiques doivent donc disposer d'une autorité effective sur les militaires, même une fois, dira Philippe Delmas, les hostilités engagées⁴⁵⁷. Si M. Walzer place les décideurs politiques en premier lieu, c'est parce que ce sont eux qui définissent les objectifs de la guerre à l'aune desquels un effort de guerre est adapté. Car les objectifs définis ne doivent pas mettre les intérêts vitaux de leurs concitoyens et ceux de l'autre Etat en conflit. S'il existait, par hasard, une justice internationale impartiale, les décideurs politiques

⁴⁵⁷ Cf. P. DELMAS, *Le bel avenir de la guerre*, Paris, Gallimard, 1995, pp. 204-205.

américains seraient accusés de crimes contre l'humanité et jugés suite aux morts civiles perpétrées par l'armée américaine à la Grenade en 1983, à Panama en 1989-1990. Mais hélas ! Toutefois, il n'est pas exclu que la responsabilité des décideurs politiques se trouve quelque peu atténuée, surtout s'il s'avère que les dommages occasionnés proviennent essentiellement du commandement militaire ou de l'indiscipline de quelques unités combattantes. C'est pour cette raison que M. Walzer place les militaires en deuxième position.

Les responsabilités militaires sont donc envisagées dans une chaîne de commandements de bas en haut et de haut en bas. Ce sont les responsabilités hiérarchiques de l'officier. Un commandant, chargé de prendre des décisions tactiques, est investi d'une double responsabilité : intimer des ordres aux subalternes (de haut en bas), mais aussi sauvegarder ses supérieurs hiérarchiques et le peuple (souverain primaire)⁴⁵⁸. L'officier a le devoir de victoire, c'est ce que nous avons appelé la nécessité militaire. Il doit adapter ainsi ses propres décisions à un plan stratégique de plus haute envergure, tout en endurant de tâches pénibles et nécessaires pour le succès collectif et non pour la gloire personnelle. Les missions inaccomplies et les défaites évitables reviennent à sa charge. Cette première série de responsabilités est de bas en haut. C'est-à-dire qu'on exige de lui un respect envers les supérieurs et la discrimination vis-à-vis de la population civile. Deuxièmement, l'officier de commandement est responsable envers ses soldats. Ceux-ci « sont, dans un certain sens, dira Walzer, les instruments au moyen desquels il est censé remporter des victoires, mais aussi bien des hommes et des femmes dont l'existence, dès lors qu'il en a le libre usage, est remise entre ses mains »⁴⁵⁹. Il lui revient donc d'appliquer la règle prudentielle et l'attention requise afin de minimiser les risques encourus par ses troupes. Il est obligé d'éviter de gaspiller leurs vies. Sinon, la justice même de la guerre se verrait lourdement entachée. Et par là, c'est une bonne part de la légitimité de la guerre, en tant totalité, qui serait remise en question.

Il convient de préciser que, le point de démarcation tracé entre les deux sortes de responsabilité militaire n'exonère pas les soldats subalternes de leurs responsabilités individuelles en cas d'exactions ou de crimes envers la population civile. Donc, dans la chaîne de commandement, il est des risques que les soldats ordinaires doivent individuellement assumer. Nous avons donné précédemment l'exemple du massacre des

⁴⁵⁸ M. WALZER, *De la guerre et du terrorisme*, Op.Cit., p. 46.

⁴⁵⁹ *Idem*.

16 civils afghans du 11 mars 2012 perpétré par le soldat américain, le sergent Robert Bales dans le district de Panjwayi. Un tel geste relève de la responsabilité exclusive du contrevenant qui doit être transféré devant la cour martiale. Tel est le cas de l'américain aujourd'hui. Mais ce n'est que là une façon de chercher à désigner les différents types de responsabilités du côté des acteurs actifs. Comment assumer les dommages après tout ?

De ce qui précède, Walzer n'entend plus seulement par intervention, l'arrêt des massacres et le renversement des régimes meurtriers. Intervenir doit sous-entendre aussi la reconstruction des grands axes de la vie nationale : l'économie, les infrastructures les plus importantes, l'installation d'une autorité probante, le rétablissement de l'ordre, etc. Autant de nouvelles tâches qui incombent aux forces d'intervention. Il apparaît ici, toute la nécessité d'instituer une autorité internationale susceptible de stipuler et d'imposer, s'il le faut, ces responsabilités en cas de victoire. Mais l'absence d'une telle autorité fait que les forces intervenantes assument elles-mêmes les charges requises. Comme on peut le remarquer, l'analyse walzérienne des responsabilités démocratiques ne semble pas épuiser complètement l'épineuse question de la reconnaissance des sujets sociaux. Elle donne plutôt l'impression de reléguer au second plan la reconstruction des femmes, des enfants et des hommes « traumatisés » par la monstruosité de la guerre. La reconstruction humaine par laquelle la paix post-guerrière peut intrinsèquement avoir un sens moral. Faudra-t-il ainsi, et plus fondamentalement, savoir comment les responsabilités établies seront assumées pour que la réhabilitation (institutionnelle et infrastructurelle) préconisée et la démocratie visée se fondent sur des bases pacifiques.

Concrètement, les responsabilités de l'après-guerre concernent, en définitive, le rétablissement de la paix. Et rétablir la paix, c'est aussi envisager toutes les mesures rétroactives, par exemple dans le cadre de réparation des crimes et autres dommages commis surtout envers la population civile. C'est sur ce point précis que s'établit judicieusement le lien entre le *jus post bellum* et la justice réparatrice. Une réparation qui doit se faire sous les signes de la reconnaissance de ce qui a été méprisé. Car, tel que nous l'avons dit dans les lignes précédentes sur les crimes, ce sont plus les civils innocents qui sont aujourd'hui victimes des dérapages de la guerre. Ce qui fait dire à certains que, les conflits contemporains ont tendance à prendre pour cible les civils. Et pourtant, il y a quasiment un siècle, le rapport entre victimes civiles et victimes militaires à la guerre était de 1 à 8. Mais dans les guerres qui se sont enclenchées depuis les années 1990, tel que le

constate M. Canto-Sperber, le rapport s'est considérablement inversé. Ce constat s'atteste efficacement quand on se réfère, par exemple, au cas de la Bosnie-Herzégovine, où l'expression la plus effroyable de la violence fut redoutablement employée : « épuration ethnique » ; ou encore à l'horrible situation de la République Démocratique du Congo, où la quasi-totalité d'experts s'accordent sur au moins 7 millions de morts civiles avec moins d'un million de morts combattantes⁴⁶⁰. La préoccupation majeure ici est celle de savoir : comment la justice peut permettre aux sujets sociaux de recouvrer leur reconnaissance et ainsi contribuer à la promotion de la paix tant idéalisée ? Mais est-ce que la justice réparatrice se confondrait-elle ici avec la justice pénale ?

Il ne nous semble pas inopportun de rappeler que, le projet cosmopolitique kantien de l'instauration de la paix par le droit -c'est-à-dire en instituant, entre les nations, une juridiction de la raison qui mettrait un terme à l'état de nature- serait vraisemblablement à la base des premières intuitions de la justice pénale internationale. Au départ, le but de la justice pénale internationale fut de punir les auteurs de crimes de guerre. Cependant, elle a connu une importante innovation au lendemain de la Seconde Guerre mondiale avec le Tribunal de Nuremberg. On ne se limite pas seulement aux crimes de guerre, mais aussi les crimes contre l'humanité et les crimes contre la paix. Nous avons déjà parlé de ces différents crimes. Ce qui nous importe, à travers cette institutionnalisation et cette ramification des cas blâmables, c'est bien sûr l'importance et la reconnaissance accrue des acteurs sociaux.

Disons que, le retour incontournable à la reconnaissance des sujets sociaux a fait que la justice pénale internationale rame à contrecourant par rapport au paradigme westphalien qui sacralisait la souveraineté et l'égalité des Etats. Encore un simple rappel, le traité de Westphalie de 1648 a confectionné un système de relations internationales ayant pour clé de voûte : la souveraineté étatique. Le système préconisait l'égalité et la réciprocité entre les Etats souverains libres de traiter entre eux ou de se faire la guerre. Dans un tel système, il ne pouvait être imaginable toute action judiciaire dirigée contre le souverain. Comme souligne le Garapon : « Prétendre juger pénalement le souverain remet en cause ce *modus vivendi* établi depuis de siècles entre droit et politique, dont le cœur

⁴⁶⁰ Voir sur cette comparaison inquiétante : M. CANTO-SPERBER, *L'idée de guerre juste*, Op.Cit., p. 96. M. MERCIER, Crimes SANS CHATIMENT. *L'action humanitaire en Ex-Yougoslavie 1991-1993*, Bruxelles, Emile Bruylant, 1994. C. ONANA, *EUROPE, CRIMES ET CENSURE AU CONGO. Les documents qui accusent*, Paris, Dubois, 2012.

était l'injusticiabilité de la souveraineté»⁴⁶¹. A notre avis, en précipitant l'univers westphalien de son échelle souverainiste, la justice pénale internationale ne relativise pas seulement la souveraineté, mais reconfigure également les débats politiques en matière de responsabilités avant, pendant et après la guerre. Si pour la plupart de cas, les crimes commis relèvent des instances étatiques, il ne reste pas moins évident que les responsabilités individuelles soient clairement établies. Les dirigeants, politiques comme militaires, s'ils ne sont pas politiquement responsables, ils peuvent l'être moralement. Nous ne voulons pas ici parler de la responsabilité collective qui chercherait à incriminer tous les individus d'un État ayant perpétré des crimes. En quoi les paisibles citoyens appartenant à un État qui a commis des « massacres administratifs »⁴⁶², pour reprendre l'expression d'Osiel, sont-ils responsables? Ce rappel du contexte d'émergence de la justice pénale internationale veut justement montrer son apport en matière des responsabilités. Du moins, on ne peut plus s'hasarder à massacrer posément les pauvres civils, sans s'attendre à répondre de ses actes. Même si cette justice pénale dite « internationale » reste encore trop partielle et sélective, car ne concerne qu'une catégorie d'Etats (surtout faibles) et de personnes. Il suffit de répertorier les cas que la Cour Pénale Internationale a déjà traités ou qui font l'objet d'une procédure pour se rendre compte de sa flagrante partialité. Certains ont-ils raison de dire que cette grande Cour n'est qu'un instrument répressif de l'Occident vis-à-vis des petits Etats et des dirigeants insoumis⁴⁶³. Qu'en est-il plutôt de la justice réparatrice ?

Ainsi, parce qu'il faut établir les culpabilités, il faut alors aussi penser à des éventuelles réparations. Et on ne peut réparer sans toutefois mettre les victimes au-devant de la scène du droit. Si nous insistons sur la place des victimes lors des réparations, c'est parce que la justice pénale internationale a plus tendance à tourner vers les criminels pour, c'est bien souvent le cas, négliger les victimes. Et pourtant, la réparation vise prioritairement la victime dont l'humanité a été en quelque sorte niée, avant de juger les

⁴⁶¹ A. GARAPON, *Des crimes qu'on ne peut ni punir ni pardonner. Pour une justice internationale*, Op.Cit., p. 49.

⁴⁶² M-J OSIEL, *Juger les crimes de masse. La mémoire collective et le droit*, trad. Jean-Luc Fidel, Paris, Seuil, 2006.

⁴⁶³ En partant de quelques exemples très illustratifs de haute criminalité, comme ceux des Etats-Unis et d'Israël, Monique Chemillier-Gendreau conclut qu'« il n'y a pas ou il n'y a plus un ensemble d'Etats tous égaux bénéficiant chacun, dans l'ordre interne comme dans l'ordre externe, du monopole de la violence légitime. [...] Les Etats les plus puissants, ceux qui ont la maîtrise actuelle des relations internationales et du pouvoir au sein des institutions internationales, sont en réalité de simples relais de ces figures anonymes et mondiales que sont les pouvoirs transnationaux financier et militaire. » Cf. M. CHEMILLIER-GENDREAU, *Humanité et souverainetés. Essai sur la fonction du droit international*, Op.Cit., p. 53.

modalités de la resocialisation du condamné et le retour de la paix sociale. La réparation se met ainsi en relation étroite avec la reconnaissance ; car elle se veut, telle que la définit Jeangène Vilmer, « un sentiment selon lequel déterminer qu'une action est mauvaise implique la responsabilité corollaire de faire quelque chose pour la réparer ou la compenser- et, plus précisément, que cette responsabilité incombe à celui-là même qui est l'auteur des faits en cause »⁴⁶⁴. Même si l'auteur privilégie l'aspect juridique de la réparation, c'est-à-dire réparer c'est dédommager d'un préjudice, du moins sa définition sous-entend déjà le premier degré de reconnaissance, qui est celle d'un tort. Le gros de problème reste à savoir si tous les torts sont réparables moyennant une compensation. Peut-on réparer un viol ou une mutilation d'un membre du corps de la même façon qu'une voiture qu'on aurait accidentée ? Nous pensons que la réparation, visée dans le cadre du *jus post bellum*, est plutôt une demande de reconnaissance, mais une demande de reconnaissance qui est indissociable, comme le préface Garapon, des besoins vitaux. Ce qui doit être visé, c'est la restitution de l'intégrité de l'homme, à la fois le corps et le patrimoine, aspirant au bonheur privé et public⁴⁶⁵. C'est dans cette passerelle sémantique vers la reconnaissance que la justice réparatrice, tout en sanctionnant le responsable et en compensant la victime pour guérir partiellement son désespoir, balise le terrain pour la réconciliation et la paix sociale. C'est à ce niveau, nous pensons, que peuvent intervenir la rétroactivité et la justice transitionnelle.

III.2.4. Justice rétroactive, justice transitionnelle et le paradigme de la « dialogie compromissaire ».

La paix, comme l'a si bien dit Emmanuel Levinas, ne s'identifie pas avec « la fin des combats qui cessent faute de combattants, par la défaite des uns et la victoire des autres, c'est-à-dire avec les cimetières ou les empires universels futurs »⁴⁶⁶. En définissant ainsi la paix par la négative, le philosophe voudrait montrer comment ses exigences (de la paix) dépassent le cadre purement judiciaire qui tenterait de l'imposer par les condamnations des uns et les acquittements des autres. La paix sous-entend le concours de chacun, la disposition intérieure à vivre avec l'autre dans une reconnaissance réciproque. Et comme nous venons de le voir, la justice réparatrice apparaît donc comme un palliatif de la justice pénale internationale ; car cette dernière reste, à bien des égards,

⁴⁶⁴ J.-B. JEANGÈNE VILMER, *Réparer l'irréparable. Les réparations aux victimes devant la Cour Pénale Internationale*, Paris, PUF., 2009, p. 3.

⁴⁶⁵ *Idem*, voir la préface d'Antoine Garapon.

⁴⁶⁶ E. LEVINAS, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, *Op.Cit.*, p. 342.

non seulement sélective, mais lacunaire et insuffisante pour résoudre tous les problèmes que pose l'après-guerre. On ne le dira jamais assez, l'écueil le plus lamentable de la justice pénale internationale est sa préjudiciable dépendance à l'égard des grandes puissances étatiques et même multinationales. Certes, il existe d'autres insuffisances liées à son fonctionnement, mais nous pouvons simplement nous accorder avec Nadeau et Saada en disant que « le tribunal international ne peut pas faire à lui seul tout le travail de mémoire qu'exige la reconstruction d'une identité nationale : son action pacificatrice est, (...), limitée »⁴⁶⁷. Cette limite démontre que la véritable paix après le conflit armé, surtout au sein d'une même communauté, ne saurait être imposée par les sanctions « tribunaux ». Certaines causes de conflits sont profondément complexes, pour être superficiellement et formellement résolues par un seul coup de bâton du magistrat au tribunal.

Pour ne pas faire une entorse au processus de reconstruction par des poursuites pénales, il est parfois institué des structures telles que « Vérité et Réconciliation » associées à l'amnistie. De pareilles structures témoignent de l'intérêt que revêt le processus reconstitutif sur la base du paradigme de la dialogie compromissaire, entendue ici comme un art ou plutôt un savoir d'organiser le dialogue social qui soit porteur des compromis réconciliateurs. L'Afrique du Sud n'a pas été un si mauvais élève de cette logique. Même si la justice sociale reste encore un combat pour beaucoup de sud-africains⁴⁶⁸, du moins ils ont su négocier le virage entre le régime ségrégationniste et l'avènement d'un Etat pluraliste au sein duquel cohabitent, de façon plus ou moins apaisée, les différentes communautés qui le composent. La dialogie compromissaire pouvait encore être mieux exploitée dans bien de cas conflictuels tel qu'au Rwanda afin d'éviter que les mécontentements des uns et des autres refassent surface et donnent lieu à des tensions latentes. D'autant plus que le Tribunal Pénal International pour le Rwanda siégeant à Arusha (Tanzanie) a révélé ses limites au grand jour. Elles sont non seulement fonctionnelles, mais aussi objectives. Car l'absence d'une grande clarté sur l'intervention étrangère et sur les causes profondes de la crise entacherait l'objectivité des jugements. Les juridictions de Gacaca⁴⁶⁹ seraient, à notre avis, d'un apport considérable pour les

⁴⁶⁷ C. NADEAU et J. SAADA, *Guerre juste, guerre injuste. Histoire, théories et critiques*, Op.Cit., p. 137.

⁴⁶⁸ On se rappellera ici la fusillade policière de Marikana du 16 août 2012 qui tua 34 mineurs grévistes qui ne cherchaient rien d'autre que l'augmentation de leurs salaires et l'amélioration des conditions de travail dans les mines de platine.

⁴⁶⁹ Le mot « gacaca » (qui se lit : gatchatcha) veut dire en Kinyarwanda : « herbe douce ». C'est une sorte de tribunal communautaire villageois, donc l'équivalent de l'arbre à palabre. Un endroit où les membres de la communauté se réunissent pour régler globalement les problèmes communautaires. Chacun est libre d'expression. Les gacaca ont été réactivés au Rwanda à titre de justice restauratrice afin de juger une

efforts de paix en termes de justice transitionnelle. Même si là encore, d'aucuns émettent des réserves raisonnables par rapport à la complexité des représentations et à l'imbrication des jeux de pouvoir⁴⁷⁰. Mais en dépit de ce cas spécifique en mal d'un dialogue social sincère, le génie de la justice réparatrice réside dans la restauration, par la construction d'un espace dialogo-délibératif, du creuset social qui a été brisé par les affres de la guerre.

En militant pour la prise en compte de la justice transitionnelle, nous n'écarterons aucunement la possibilité de co-agir avec la justice pénale. D'ailleurs, il se trouve même que les objectifs de la justice pénale internationale se recoupent, du moins théoriquement, avec ceux de la justice réparatrice. Toutes les deux viseraient à dissuader les crimes futurs, à contribuer à la paix et à la réconciliation, à établir des faits et la vérité, à lutter contre le négationnisme, à combattre la culpabilité collective par l'individualisation de la responsabilité⁴⁷¹. Tous les deux modèles de justice jouent ici un rôle préventif par rapport aux possibles formes de révisionnisme historique. Toutefois, la justice réparatrice ajoute un élément thérapeutique dans le dialogue qu'elle instaure, en mettant autour d'une table, les bourreaux et les victimes. C'est-à-dire rapprocher le « mal » et son « jugement » dans le même creuset social. Le dialogue permet de replacer chacun devant le tribunal de sa conscience, de reconnaître les torts et les injustices commis. Et la reconstruction de la fibre sociale passe souvent par la sphère dialogique. Cette dernière montre que la justice réparatrice vise prioritairement la communauté dans sa globalité, tout en essayant de déterminer causalement les responsabilités individuelles. C'est à travers le dialogue social sincère que l'on peut apercevoir la « force heuristique du conflit » dont parle Mark Hunyadi avec une terminologie éclairante : « le fait que le conflit révèle une divergence de perception, d'intérêts, etc., et que par-delà ce surgissement brut, il en appelle à sa résolution »⁴⁷². Appréhendée dans sa double dimension, révélatrice des tensions latentes et conciliatrice de ces mêmes tensions, cette force heuristique du conflit nous enseigne - dans le cadre de la justice réparatrice- que les conflits sont « dialogables » et donc surmontables et que la paix, même partiellement, est « contextuellement réalisable. » Telle est souvent, moralement, la visée du *jus post bellum*, surtout pour les guerres civiles. La justice réparatrice ne vise pas ici la justice pour la justice, mais elle cherche surtout la

certaine catégorie des crimes jugés non planificateurs du « génocide ».

⁴⁷⁰ Lire SALOME Van BILLOEN, *Les juridictions gacaca au Rwanda. Une analyse de la complexité des représentations*, Bruxelles, Bruyant, 2008.

⁴⁷¹ C. NADEAU et J. SAADA, *Guerre juste, guerre injuste. Histoire, théories et critiques*, Op.Cit., p. 138.

⁴⁷² M. HUNYADI, *La vertu du conflit. Pour une morale de la médiation*, Paris, CERF, 1995, p. 25.

reconstruction de la vie des victimes et aussi de leurs bourreaux, afin d'engendrer le bonheur collectif. Le but étant de retisser le lien social qui constitue un véritable gage pour la démocratie « sociale ».

La construction de la démocratie sociale se réalisera avec et sur la base de la justice restauratrice⁴⁷³. Car la justice restauratrice (avec son levier réflexif qui est « la dialogie compromissaire »), qui est le contraire de la « justice punitive, simplement pondérale »⁴⁷⁴, mise sur la qualité des résultats de la guerre. La « re-confection » du tissu social (terriblement déchiré par la guerre) ne peut solidement se faire que sur la base des compromis réconciliateurs. Surtout que, tout en subsumant les notions nécessaires du *jus post bellum* (la responsabilité pénale des acteurs, la vérité moralement réparatrice, la réconciliation, etc.), les compromis réconciliateurs (qui constituent la clé de voûte de la justice restauratrice) ne visent pas la reconstruction de la société par des poursuites pénales et des sanctions « tribunaux » seulement. Ils évitent ou tempèrent l'impérialisme de la justice de « deux poids, deux mesures » (qui est bien souvent la justice des vainqueurs) et instituent d'autres formes plus « conscientisantes » et plus conciliatrices. La justice restauratrice, en tant que justice qui vise l'intérêt collectif des acteurs sociaux, devra ainsi compléter la « justice pénale » qui est plus ballottée par les différentes volontés de puissance des acteurs actuellement dominants. En se déployant dans un registre qui dépasse l'espace dialectique (du crime et du châtement) du droit positif, la justice restauratrice permet aux acteurs sociaux de se réconcilier avec le destin et recréer, par la voie dialogique, le vivre-ensemble qui a été brisé. Elle n'exclut pas une

⁴⁷³ Comme toute guerre, la guerre juste issue de la lutte pour la reconnaissance est censée laisser directement ou indirectement des stigmates qui appellent à des responsabilités afin de reconstruire le tissu social délabré. Cette reconstruction est, en partie considérable, le rôle de la justice. Mais celle-ci devra être pondératrice dans le sens où elle ne va pas chercher seulement à distribuer des torts et des raisons, c'est-à-dire à instituer des tribunaux qui condamnent les uns et qui acquittent les autres ; mais plutôt à trouver un compromis, à tempérer le « climat caniculaire » post-guerrier entre victimes et bourreaux et à trouver l'accalmie et l'harmonie au sein de la communauté par l'institutionnalisation du dialogue intracommunautaire. Le but étant de chercher à cicatriser les plaies en faisant accepter volontairement les responsabilités et à les assumer sans provoquer un autre sentiment de haine ou de vengeance. C'est à cela que la justice restauratrice, dans sa fonction pondératrice, est à la fois complémentaire et même préférentielle (dans certaines situations) à la justice pénale du droit positif.

⁴⁷⁴ La « justice pondérale », à la différence même de la justice pénale en général, est une justice de « deux poids, deux mesures » dont l'objectif n'est pas de trouver de compromis et de restaurer la confiance nécessaire pour la reconstruction du tissu social, mais de condamner ceux qui sont supposés être en tort afin de satisfaire une certaine catégorie des personnes. La « justice pondérale » cristallise ainsi la haine et l'assentiment et fait toujours planer l'épée de Damoclès sur la paix sociale visée après la guerre. Car, en cherchant à sanctionner pénalement seulement les présumés criminels, les présumés violeurs de la loi, le droit (de la vengeance) ne résout pas en profondeur le problème social ayant entraîné la tragédie. Mais en optant pour la réconciliation des parties adversaires, la justice restauratrice (essentiellement pondératrice) fluidifie les situations conflictuelles ayant brisé la cohésion sociale, tout cela dans le but d'émanciper chaque partie de ses blessures qui entravaient tout dialogue possible.

éventuelle réparation matérielle du crime, mais celle-ci n'intervient qu'en second lieu, quand la quiétude morale et psychologique aura été rétablie entre les parties hostiles. Quand chacun, devant sa conscience, aura mesuré l'ampleur de sa responsabilité. Cette quiétude est immanquablement essentielle pour la pérennité du vivre-ensemble communautaire dans la différence et non dans l'indifférence. Car, l'indifférence crée la misère, l'exclusion et toute sorte d'injustices qui sont à la base de crises sociales. Mais ces crises sociales ne sont-elles pas aussi ou plutôt d'abord démocratiques ?

III. 2. 5. Crises démocratiques et le pan-démocratie. Reconstruire la démocratie locale

A travers le *jus post bellum*, la tradition philosophique de la guerre juste a montré que, l'idéal actuel de la justice après la guerre (surtout la guerre d'intervention) est d'instaurer un régime démocratique. Sans doute que, la démocratie reste idéalement le régime politique le plus acceptable et le plus adapté à l'évolution de nos sociétés de plus en plus décloisonnées. Un tel idéal ne saurait être fictif en soi, mais il est simplement contraint de s'exposer aux exigences d'un monde souvent non-idéal, afin qu'il évite le danger de rester naïf et gravement irresponsable. D'où l'impératif, pour la guerre juste aujourd'hui, de réinterroger fondamentalement le lien qu'entreprendrait la violence (légitime soit-elle) et la démocratie ; surtout que, à des différents niveaux et selon les différents endroits, la démocratie traverse (à travers le monde) des crises qui compromettent son idéal qui n'est autre que : permettre à chacun de s'épanouir et de trouver sa place de citoyen et de la dignité humaine qui lui reviennent. C'est là l'idéal ordonnateur qui devrait guider la justice d'après-guerre et qui devrait aussi éviter que le mot « démocratie » ne soit qu'une imposture. Mais le contraire ne s'avère-t-il pas vrai ? La démocratie en général, et celle imposée par la guerre en particulier, a-t-elle encore un sens aujourd'hui ?

Cette petite parenthèse que nous rouvrons sur la démocratie n'entend pas en faire un procès. Elle veut juste se départir d'une certaine logique purement « institutionnalisante », celle du « démocratiquement correct », noyautée par le triomphe de la règle majoritaire (et ses errements) ; alors que l'on sait clairement que le vote, qui en est le baromètre, est négociable sur le marché politique. C'est à rebours de cette logique qui privilégie la mentalité comptable, le calcul rationnel au détriment du raisonnable (une logique qui fait que l'institutionnel camoufle le spectacle de l'inégalité et de l'exclusion de plus en plus galopantes à l'échelle planétaire), qu'il sied de proposer une lecture

alternative qui partirait des occurrences quotidiennes, avec les exigences de changement qu'elles impliquent, jusqu'aux véritables fondements de la démocratie sociale. Nous l'avons annoncé, les crises de la démocratie ne sont pas expérimentées de la même façon, bien qu'elles aient presque les mêmes origines : la privatisation de l'Etat et sa soumission au marché financier. Ces crises revêtent plus d'une forme et sont plus ou moins virulentes, selon qu'on est en Occident ou ailleurs. Comment contextualiser ces crises multiformes pour mieux en saisir les fonctionnements et les luttes qu'elles commencent à susciter ?

D'abord les crises sociales qui gangrènent les sociétés démocratiques actuelles (notamment occidentales) : la montée des extrémismes idéologiques et des intégrismes religieux, l'effondrement de la planète financière provoquant l'imposition de cures d'austérité défavorable aux couches sociales les plus démunies, les faillites en cascades des sociétés entraînant des chômages mal préparés et toutes les autres impasses mortifères, mettent à nu les ressorts du pouvoir des Etats dits démocratiques incapables d'assurer le bien-être (le bonheur) de tous les citoyens. Serait-ce là « l'effondrement général de l'horizon politique comme espace de représentation ou de résolution des souffrances entre les humains »⁴⁷⁵ que stigmatise M. Chemillier-Gendreau. Cette situation de crise aggravante traduit, sans faille, le divorce de jour à jour consommé entre la minorité dirigeante, constituée en oligarchie politico-financière, et les peuples dont la voix n'est ni écoutée, ni respectée, ni reconnue. On pourra se demander que reste-t-il alors de démocratie dans les Etats « démocratiques ? » Les anciens, comme Platon et Socrate, avaient-ils raison de soupçonner déjà les pathologies constitutives de la démocratie ? Même si la condamnation à mort de leur maître Socrate, suite à une accusation obscurantiste, pouvait impacter négativement leur point de vue vis-à-vis du régime démocratique, mais du moins ce qu'ils dénonçaient semble se confirmer encore aujourd'hui. Ils ont montré que le goût immodéré de la liberté qui prévaut dans la démocratie y devient licence et que l'affirmation irréaliste de l'égalité cache des inégalités extrêmes. Bref, le risque de la démocratie est de se transformer en une tyrannie qui soumet les citoyens à une nouvelle espèce de servitude. Ce risque est-il déjà là ?

La réalité des inégalités et des exclusions, la réalité des intérêts particuliers (organisés en systèmes) qui confisquent les pouvoirs étatiques pour primer sur l'intérêt

⁴⁷⁵ M. CHEMILLIER-GENDREAU, *De la guerre à la communauté universelle. Entre droit et politique*, Paris, Fayard, 2013, p. 94.

général, ... prouve que nous passons inexorablement de l'époque de la souveraineté de l'Etat à l'époque de la servitude de l'Etat et donc de ses citoyens. Cette époque où les femmes et les hommes n'ont plus la liberté et la responsabilité de décider d'une bonne part de leur destin. Cette fracture profonde entre les citoyens (censés être le souverain primaire) et l'élite dirigeante (avec la bureaucratie qui l'accompagne) ne remet-elle pas en question cette démocratie représentative ? Et les revendications, qui se transforment en contestations sociales, même si on ironiserait (non sans cynisme) que c'est de la liberté d'expression en démocratie, et tous les mouvements des « indignés » ne sont-ils pas un cri de désaveu d'un système politique à réinventer contre l'emprise du dogme du marché ?

Car si les Etats démocratiques, acceptables et civilisés (pour reprendre les termes de John Rawls), sont soumis au dogme du marché, alors la démocratie (représentative) ne devient-elle pas, elle-même dogmatique. Ce qui sous-entend un pouvoir incontesté ou ce que l'économiste américain James K. Galbraith appelle un « Etat prédateur », c'est-à-dire un Etat dans lequel, aujourd'hui, intérêts privés (la finance, les grands patrons, les entreprises de haute technologie) contrôlent l'essentiel du pouvoir. Ce qui a pour résultat *la réémergence de la prédation, du comportement prédateur et de la conduite prédatrice pathologique comme traits centraux de la vie des entreprises*. Un phénomène qui témoigne du recul de l'Etat progressiste depuis les années 1980, notamment en matière de réglementation⁴⁷⁶. Dans ce contexte, le citoyen a-t-il encore la liberté d'expression ? Celle qui lui accorderait une légitimité de pensée et du doute même contre l'autorité et contre les règles soi-disant ayant validité ? Puisque c'est là que commence l'émancipation tant individuelle que collective visée dans toute lutte pour la reconnaissance. Mais cette forme de crise démocratique (qui est manifeste dans les sociétés occidentales), bien sûr socialement et moralement violente, n'est pas encore aussi aigüe que l'autre crise que nous appelons péjorativement : « pan-démocratie » et qui aurait un lien direct avec la guerre juste. Qu'en est-il ?

En parlant de l'autodétermination interne, nous avons avancé l'argument selon lequel, il était possible qu'un peuple arrive à se construire un régime réellement démocratique, à partir de ses profondes aspirations et sans les contraintes extérieures

⁴⁷⁶ J.GALBRAITH, *L'Etat Prédateur. Comment la droite a renoncé au marché libre et pourquoi la gauche devrait en faire autant*, Paris, Seuil, 2009. L'auteur fustige l'administration de George W. Bush qui a porté le système de prédation à son paroxysme, surtout en matière de santé, d'éducation, de logement, de défense, des politiques publiques, etc. Garant du bien commun et de l'intérêt général, l'Etat s'est transformé en veilleur des rentes des entreprises privées. Exploitant systématiquement les institutions publiques aux profits des intérêts privés.

(même s'il a reçu un soutien étranger ponctuel dans son combat pour la liberté). La démocratie qui résulte de l'autodétermination interne tire sa légitimité du fait qu'elle est foncièrement l'expression locale d'une communauté politique ; c'est-à-dire d'un groupe de femmes et d'hommes unis autour d'un projet commun qui ne soit pas leur destruction réciproque. Nous n'épinglons là qu'un aspect local des rapports entre la « violence légitime » et la démocratie sociale. Et dans le cadre du *jus post bellum* et de la lutte pour la reconnaissance en général ; cet aspect ne peut qu'être généralement plausible, car ce qui est visé ultimement, c'est la construction d'un ordre juste dans lequel les individus se reconnaissent mutuellement et s'auto-réalisent. Mais ce qui suscite l'interrogation, c'est la légitimité de la volonté extérieure qui, dans le cadre de l'intervention « d'humanité », chercherait à instaurer un Etat de droit qui serait d'emblée assimilable à la démocratie. La question qui vaut la peine cependant est celle de savoir si l'Etat de droit d'après-guerre (tel que le défend M. Walzer) est une démocratie ? N'est-on pas souvent piégé par cette réduction imprudente de la démocratie à l'Etat de droit ?

L'Etat de droit vise à faire respecter le droit préalablement formulé afin de limiter l'arbitraire et les abus de différents pouvoirs étatiques. Il s'agit précisément d'assurer la conformité à la Constitution et aux principes généraux du droit. Ces principaux éléments constitutifs de l'Etat de droit « offrent aux citoyens, comme le note Monique Chemillier-Gendreau, des moyens de ramener l'Etat à une forme de cohérence entre les valeurs affichées et les pratiques effectivement suivies »⁴⁷⁷. Si tel est la compréhension de l'Etat de droit, il convient alors d'en inférer deux considérations par rapport au lien qu'il pourrait entretenir avec le *jus post bellum* dans le cadre d'une guerre d'intervention. Premièrement, parler de l'instauration d'un Etat de droit après la guerre et avec l'aide des forces intervenantes, tel fut le cas des Américains en Irak, suppose que : soit la constitution existante et les principes fondamentaux du droit étaient justes, mais c'est le pouvoir en place qui en abusait ; soit la constitution et ces principes étaient simplement injustes (du point de vue des citoyens concernés) et qu'il faut carrément les modifier. La première hypothèse ne pose pas assez de problème, car il s'agit juste de choisir une nouvelle équipe qui doit veiller à la bonne application du droit, car celui-ci existe déjà et n'est pas localement contesté. Walzer serait favorable à cette hypothèse, d'autant plus qu'il recommande, comme nous l'avons vu, que même le discours critique s'élabore à

⁴⁷⁷ M. CHEMILLIER-GENDREAU, « Les rapports contemporains entre violence et droit international à la lumière de la pensée de Hannah Arendt », in *LIRE HANNAH ARENDT AUJOURD'HUI. Pouvoir, guerre, pensée, jugement politique*, Paris, L'Harmattan, 2008, p. 296.

partir des normes valides au sein d'une société donnée. Mais la deuxième hypothèse soulève un problème capital. A qui revient la charge, entre citoyens et intervenants, de rédiger la nouvelle Constitution et sur quelles bases ? Parce que, comme le demande Walzer, les forces intervenantes ont la responsabilité d'assister l'Etat dévasté jusqu'à l'instauration des institutions « démocratiques ». Quelles seront les limites de cette assistance en matière législative ? Les institutions démocratiques riment-elles avec les élections expresses et tous azimuts ? Deuxièmement, s'il faut juste s'atteler à la définition de l'Etat de droit comme une conformité au droit formulé, il serait donc inapproprié de qualifier certains Etats de voyous ou de hors-la-loi en fonction de leurs lois. Car ce qui importe c'est l'application conforme du droit qui est le leur. Prenons un exemple concret, dans certains Etats africains et asiatiques, l'homosexualité est considérée comme un crime et est lourdement sanctionnée par la loi ; la condamnation peut aller de cinq à dix ans jusqu'à la peine de mort. Alors que d'autres Etats sont en train de légaliser le mariage pour tous et condamnent toute attitude anti-homosexuelle. L'application rigoureuse de ces lois font de tous ces Etats, les uns comme les autres, au regard de la conformité au droit, des Etats de droit. On peut multiplier des exemples dans d'autres domaines. Cela prouve que la notion même d'Etat de droit est contextuelle, pour ne pas dire relative.

Revenons à présent à l'Etat de droit de la guerre d'intervention et la démocratie sociale. Les deux considérations que nous venons de faire montrent que, en voulant exporter la démocratie partout et par tous les moyens, les guerres dites d'interventions humanitaires viseraient plutôt à aller imposer les lois qui seraient favorables à l'intervenant et, bien évidemment, à l'ultralibéralisme ambiant. Les exemples des guerres que nous avons donnés et l'état dans lequel se trouvent ces pays aujourd'hui (notamment : la Somalie, l'Irak, l'Afghanistan, la Libye et aujourd'hui le Mali) prouvent que le lien entre la démocratie sociale et la guerre d'intervention est très problématique. Car, la démocratie sociale, en tant que valeur immanente et non simplement un ensemble d'institutions conformistes, s'invente elle-même, se fait et peut même se défaire si les citoyens en jugent la nécessité. Pour ce faire, la démocratie sociale déborde l'Etat de droit, son agir politique peut radicalement remettre en question les normes existantes, si celles-ci sont jugées injustes par les sujets sociaux qu'elles régissent. Dans un contexte où les normes sont jugées injustes, le cas du régime d'apartheid en Afrique du Sud, la lutte ne sera plus celle de l'établissement d'un Etat de droit, parce qu'il existe déjà, malgré la nature discriminatoire des lois en vigueur. Il sera plus question de la lutte démocratique

qui consistera à changer le système « fondationnaire » même de l'Etat. Nous ne voulons pas dire ici, qu'on ne peut pas revendiquer un Etat de droit, mais la revendication démocratique ne peut pas se réduire à la simple instauration de l'Etat de droit selon l'acception courante que nous venons d'analyser. Parce que les revendications démocratiques sont d'une portée plus large qui dépassent l'institutionnel et le conformisme juridique. Or, la démocratie de la guerre, celle du « démocratiquement correct », répond plus au souci légaliste de l'Etat de droit ; dans la mesure où les convenances ultralibéralistes y trouvent gain de cause. La raison pour laquelle nous l'appelons le « pan-démocratie », qui n'est rien d'autre que le néocolonialisme qui se sert de trois instruments : la violence, le dogme de la concurrence et le marché autorégulateur. Qu'est-ce qui a plus intéressé les intervenants en Irak ? Est-ce que, c'est le départ du dictateur et l'organisation des élections en signe de démocratie ou bien l'extraction de l'or noir et le contrôle géostratégique de la sous-région ? Les élections ont-elles amené la paix en Irak ?

C'est en vertu de la nuance entre l'Etat de droit et la démocratie réellement sociale, qu'il devient possible de trouver le véritable lien entre la guerre juste et la nécessité démocratique. La démocratie, comprise dans ses principes fondamentaux (liberté, égalité et solidarité), se veut une force de transformation sociale. Si elle aménage les marges de la violence, c'est justement parce que la violence légitime reste parmi ses actions possibles consistant à transformer une réalité sociale injuste. Cette possibilité de l'irruption de la violence dans le processus démocratique est envisageable lorsque, par exemple, le dialogue politique accouche d'une souris et, comme le complète Charles Zarka, « n'apparaît plus comme susceptible de porter et de faire entendre des appels à la transformation sociale »⁴⁷⁸. Le scénario de la violence est d'autant plus évident quand, insensiblement, le perchoir parlementaire masque la vraie réalité sociale au lieu de l'exprimer et d'agir dans le sens d'assurer la justice sociale. La visée de rompre un ordre injuste, qui exclut et marginalise, est le lieu emblématique où se noue le lien entre la guerre juste (résultante de la lutte pour la reconnaissance) et la démocratie par le bas. L'élément-clé de ce lien réside dans la volonté et l'initiative des acteurs sociaux qui veulent transformer leur propre situation. Nous sommes loin ici d'une quelconque initiative extérieure, mue par des intentions inavouées. En réfléchissant sur la violence,

⁴⁷⁸ Y.-C. ZARKA, « *Conflit et irruption de la violence en société démocratique* », in *Repenser la démocratie*, Paris, Armand Colin, 2010, p. 199.

Georges Sorel souligne nettement qu'« Il ne manque pas d'ouvriers qui comprennent parfaitement que tout le fatras de la littérature parlementaire ne sert qu'à dissimuler les véritables motifs qui dirigent les gouvernements. Les protectionnistes réussissent en subventionnant quelques gros chefs de parti ou en entretenant des journaux qui soutiennent la politique de ces chefs de parti ; les ouvriers n'ont pas d'argent, mais ils ont à leur disposition un moyen d'action bien plus efficace ; ils peuvent faire peur et, depuis quelques années, ils ne se privent pas de cette ressource »⁴⁷⁹.

On l'a exprimé en plusieurs mots, l'une des plus pernicieuses tares du « pan-démocratisme », c'est le fait d'ignorer que la démocratie doit s'acclimater, s'accommoder avec la culture locale et rester à la gouverne des acteurs sociaux. Même si on la considère comme la seule « religion politique » qui vaille, il se pose éternellement un problème d'ancrage culturel. La décontextualisation et la volonté d'imposer des principes supposés être universellement valables expliquent ainsi, en partie non négligeable, l'échec des démocraties azimutées, prêt-à-porter dont la guerre juste serait l'instrument conceptuel et technique. Par contre, la démocratie qui résulte de la lutte ou de la guerre juste est essentiellement transformatrice de l'ordre injuste. Elle est sociale, parce qu'elle se construit par le bas, elle retourne au réel social et conçoit les mécanismes et les procédures par lesquels la justice sociale peut répondre efficacement et adéquatement aux situations injustes qui ont catalysé la résistance des acteurs sociaux. Le pari de la démocratie sociale, en ce temps de crises démocratiques, est de repenser la légitimité démocratique à partir de ses figures traditionnelles (le souverain primaire, le vote et la représentation) pour les renforcer par d'autres (débat public, consultation populaire, pétition, référendum, confiance, etc.) qui permettent aux citoyens d'être actifs, c'est-à-dire d'être consultés, de délibérer et d'être impliqués directement dans les décisions et les options politiques qui les concernent. Ce pari du retour au réel social est possible et peut même se proposer comme un des gages possibles qui éviteraient les implosions sociales quasi-programmées par l'outrancière privatisation des Etats aujourd'hui. Instaurer la justice sociale par le canal dialogique, c'est à la fois créer les conditions d'une paix préventive, décrypter l'acception fondamentale de la sphère politique en tant que l'art de vivre ensemble et frayer un bel avenir pour la démocratie locale. Ne dit-on pas : créer un ordre politique, « c'est créer le sens d'être ensemble »⁴⁸⁰.

⁴⁷⁹ G. SOREL, *Réflexions sur la violence*, Paris, Belin, 1990, p. 61.

⁴⁸⁰ P. DELMAS, *Le bel avenir de la guerre*, Op.Cit., p. 7.

La démocratie locale, qui n'est pas un simple Etat de droit, entend élargir la gestion des tâches collectives et agrandir le centre des décisions politiques en intégrant (en chaque fois) les points de vue des acteurs sociaux dont la vie sociale dépend de ces mêmes décisions. Que les décisions qui concernent un secteur de la vie sociale (santé, agriculture, éducation, armée, finances, etc.) soient du moins consenties par les concernés. Que les réformes agraires se fassent au terme des discussions avec les agriculteurs, que les mesures régulant les services sanitaires soient également prises en accord avec les représentants des intérêts des malades, etc. L'espace délibératif crée la confiance qui est cette « institution » invisible et barométrique de la démocratie socialement locale. La confiance est une sorte d'implicite fondamental dans la mesure où elle contrebalance et fragilise même la notion de la légitimité qui s'attèlerait à certain conformisme juridique privilégiant le procédural. Si donc la légitimité est le produit des mécanismes électoraux, la confiance, quant à elle, reste l'aune évaluative de cette légitimité. Elle remplit, telle que la décrit Pierre Rosanvallon, trois fonctions primordiales⁴⁸¹. D'abord, elle procède à l'élargissement de la qualité de légitimité, en ajoutant à son caractère strictement procédural une dimension morale (qui exige une espèce d'intégrité au sens large) et une dimension substantielle (qui se soucie du bien commun). Ensuite, la confiance joue un rôle parfaitement temporel qui permet de présupposer le caractère continu dans le temps de cette légitimité élargie. Pour reprendre l'expression de Georg Simmel, elle est « une hypothèse sur une conduite future »⁴⁸². Comme nous l'avons dit au sujet de la souveraineté (une simple réalité du pouvoir et de son exercice), la légitimité aussi ne peut pas être, dans le contexte de la démocratie absolument sociale, une simple conformité procédurale au mécanisme électoral ; elle est aussi un principe normatif lié à la promesse d'un régime qui doit s'accorder aux aspirations des acteurs sociaux. La confiance se crée en fonction de cette promesse et elle perdure ou s'interrompt en fonction de la satisfaction des aspirations revendiquées. Cela fait que la légitimité n'est pas quelque chose de définitivement acquis et que l'on revendiquerait jusqu'à la fin du mandat. Même si elle est produite par l'élection, elle peut être perdue si les acteurs sociaux n'ont plus la même confiance qui a justifié leur choix. Enfin, la confiance est un économiseur institutionnel qui permet de s'épargner tout un

⁴⁸¹ P. ROSANVALLON, *La contre-démocratie. La politique à l'âge de la défiance*, Op.Cit., pp. 10-16.

⁴⁸² G. SIMMEL, *Sociologie. Etude sur les formes de la socialisation*, Paris, PUF, 1999. L'auteur pense que la confiance est un état intermédiaire entre le savoir et le non-savoir sur autrui. Celui qui sait tout n'a pas besoin de faire confiance. Celui ne sait rien ne peut raisonnablement même pas faire confiance ; d'où la confiance demeure cette intervalle sûre sur laquelle on peut fonder l'action pratique, pp. 355-356.

ensemble de mécanismes de vérifications et d'épreuves. La spécificité de la démocratie radicalement sociale consiste à accorder au corps social les pouvoirs nécessaires susceptibles de défier le pouvoir exécutif en cas de non-respect de la promesse ou d'abus. C'est en cela qu'elle contrarie fondamentalement la démocratie de la pure légitimité électorale. Le cœur de la démocratie sociale est cette relation entre : promesse-aspiration-satisfaction. Les principes de la justice sociale doivent ainsi s'appliquer et même se modifier en fonction de cette relation. Car la démocratie sociale, essentiellement autonome, demeure une perpétuelle recontextualisation.

CONCLUSION

L'urgence et l'ampleur des situations d'exclusions, créées et entretenues par les structures modernes des sociétés drainées par la logique économiste (soumettant la réalité sociale aux normes du marché), font que la lutte pour la reconnaissance demeure non seulement une nécessité réflexive, une rationalité pratique transformatrice de l'ordre social, mais aussi et surtout un *Leitmotiv* de la critique sociale. La réflexion, que nous avons tenté de mobiliser tout au long de cet essai, ne voulait nullement s'enliser dans une pure phraséologie théorique, elle entendait et entend toujours, tant soit peu, réinterroger sans cesse ces situations injustes afin d'accorder la parole aux acteurs sociaux qui doivent s'en libérer et recréer l'ordre le plus juste auquel les humains aspirent contextuellement. Notre projet a consisté ainsi à proposer un essai de critique démocratique qui se fonderait prioritairement sur le point de vue des acteurs sociaux et sur leur situation sociale comme point de départ de toute lutte transformatrice de l'ordre social injuste. L'objectif philosophique de ce projet a visé donc à revenir au réel social pour réhabiliter et recentrer le rôle des sujets sociaux et leur point de vue dans la lutte de re-démocratisation de nos sociétés actuelles, minées par les crises de tous ordres, dont la plus grave est démocratique.

Pour élaborer ce projet, nous nous sommes servis de deux axes de réflexions, à savoir : la lutte pour la reconnaissance et la guerre juste. Les indicateurs théoriques de ces deux moules conceptuels nous ont aidés à ordonner un discours critique sur les différents dénis de reconnaissance et les conflits qu'ils engendrent. Pour articuler ce discours, nous avons défini trois moments principaux en fonction de trois composantes de la tradition philosophique de la guerre juste, car c'est elle qui a été principalement à la base de ce projet. Chaque moment de cet essai a eu son lot de questionnements spécifiques, liés notamment à : la justice d'une cause susceptible de provoquer une lutte (pacifique ou violente), la légitimité des acteurs de la lutte, la légitimité des moyens employés et les méthodes adéquates pour lutter, la capacité de ceux qui doivent lutter, les responsabilités à assumer à la fin de la lutte et la nécessité d'instaurer un ordre juste, etc. Toutes ces questions, et tant d'autres, qui concernent particulièrement la guerre juste, ont été reposées au miroir de la reconnaissance et corrélées selon la perspective que nous avons imprimée au projet.

Le premier moment du projet a porté sur la justice ou le droit de la guerre en tant qu'une lutte ultime pour la reconnaissance. Avant d'aborder cette discussion, nous avons d'abord essayé d'ériger une sorte de passerelle sémantique entre la lutte pour la reconnaissance et la guerre juste. C'est-à-dire, nous avons cherché à montrer comment, il est possible de passer d'une lutte pacifique pour la reconnaissance et d'aboutir à une guerre juste, si on n'a pas obtenu le gain de cause par les moyens non-violents. Le cadre conceptuel que nous avons défini a trouvé que, au-delà de la différence de leurs accentuations conceptuelles, il existe des éléments philosophiquement décisifs qui rapprochent le modèle de la reconnaissance et celui de la guerre juste. C'est sur la base de ces éléments, qu'il nous a paru possible de construire la passerelle sémantique indispensable à notre projet. Parmi ces éléments, il y a eu entre autres : la coïncidence entre le corpus hégélien des principes du droit sur lequel s'appuie A. Honneth et les sphères de justice de Walzer. Tous deux sont d'accord sur l'idée selon laquelle : la reconnaissance et la justice ne sont revendicables qu'à l'intérieur des sphères et des sous-sphères (famille-amour, société civile-droit, Etat-solidarité, politique, école, hôpital, etc.). Un second élément décisif est que, tous les deux modèles privilégient une approche critique (de la société moderne) ayant un ancrage pertinent dans les expériences effectivement négatives des acteurs sociaux. Cette approche leur sert d'arrière-plan cognitif, car ils admettent que, c'est l'expérience négative (individuelle ou collective) des injustices sociales qui devraient constituer le fond de la justice sociale et non une situation de justice idéale à la « voile d'ignorance ». Le troisième élément décisif de leur croisement se trouve dans la définition de la sphère de l'éthicité d'Honneth. L'éthicité montre que la lutte pour la reconnaissance reste un combat solidaire. En devenant solidaire, la lutte pour la reconnaissance se transpose ainsi à un acte collectif susceptible de devenir politique. C'est à ce niveau que le croisement avec la guerre juste devient décisif. Car la guerre, qui est toujours déjà un acte collectif, recouvre des revendications portées à la sphère politique. Ainsi, au regard du schéma de la lutte dessiné par Honneth, nous avons trouvé que la lutte pour la reconnaissance constituait une ontogenèse de la guerre juste. Surtout que, la souplesse et la capacité d'adaptation de la théorie de la guerre juste à de nouvelles circonstances résident dans le fait « d'accepter clairement que la force soit parfois nécessaire à la conduite de la politique internationale et d'insister sur le fait qu'il ne devrait pas y avoir de recours à la force à moins que celui-ci ne serve certains

objectifs précisément définis »⁴⁸³. Donc, pour arriver à l'option de la guerre, il faut épuiser d'abord tout ce processus de revendications que préconise la lutte pour la reconnaissance. La guerre, comme dit M. Walzer, n'intervient qu'en dernier recours.

Tout en prenant, de temps en temps, une certaine distance par rapport à quelques considérations de nos deux penseurs, toutes les questions ont été abordées à la lumière de ce cadre conceptuel. Ainsi, s'en est suivi, toujours dans ce premier moment, deux chapitres qui ont discuté deux questions cruciales du *jus ad bellum* : la justice de la cause et la légitimité des acteurs. La juste cause est la condition *sine qua non* de la guerre juste. Partant de l'analogie individu/Etat, Walzer a soutenu que l'agression reste la première et la principale juste cause pour laquelle un Etat peut engager une guerre. Il a, par la suite, ajouté la menace et envisagé l'intervention d'humanité comme des justes causes possibles, mais moyennant certaines conditions. La discussion qui nous avons menée en recourant au modèle de la reconnaissance, a trouvé qu'il existe d'autres causes justes pour lesquelles les communautés identificatoires, par exemple, peuvent se battre pour leur liberté. Nous avons retenu notamment l'autodétermination interne comme une juste cause, peut-être la mieux résolue par rapport à notre conception de démocratie locale. La question de savoir qui est légitime de faire une guerre juste est une conséquence logique de la première. Pour Walzer, c'est un Etat souverain agressé ou menacé d'agression imminente et, possiblement, les puissances intervenantes en cas d'urgence suprême. Suivant notre perspective, nous avons trouvé que les communautés identificatoires étaient tout aussi légitimes d'entreprendre des guerres justes dans le cadre de l'autodétermination. Notre insistance sur l'autodétermination a consisté à défendre le point de vue selon lequel : la véritable justice d'une lutte s'ordonne de la situation des acteurs sociaux.

Sachant ainsi pourquoi on peut arriver à faire la guerre et qui peut la faire, le second moment du projet a porté maintenant sur la légitimité des moyens et des méthodes à utiliser dans la lutte pour la reconnaissance comme dans la guerre. Car la spécificité de la guerre juste est d'insister sur le fait que : « certains actes sont moralement tabous, même lorsqu'ils visent un ennemi (...) aussi le fait que le combat ne saurait constituer un tabou en soi. Une guerre juste est censée être, en théorie et dans les faits, une entreprise

⁴⁸³ A. ROBERTS, « POURQUOI ET COMMENT INTERVENIR ? JUS AD BELLUM ET JUS IN BELLO DANS LE NOUVEAU CONTEXTE », in G. Adréani et P. Hassner, *Justifier la guerre ?*, pp. 48-49.

viaible »⁴⁸⁴. L'essentiel de la discussion, dans cette partie portant sur le *jus in bello* (le droit dans la guerre), a été de limiter le déroulement de la guerre. C'est-à-dire que la guerre doit rester une affaire entre les combattants et ne peut pas concerner la population civile. Avant de débattre des problèmes posés par le droit dans la guerre, il nous a semblé important de traiter de l'aspect technique de la guerre. L'importance de l'aspect technique, qui est une règle de prudence, a consisté à montrer que, même si la justice de la cause et la légitimité de l'acteur sont normativement irréductibles, il est toujours prudent de tenir compte de la capacité de l'acteur à assurer sa lutte ; surtout s'il décide de faire recours à la violence. Car le risque de péril peut entacher la moralité même de sa cause. C'est dans ce sens que nous avons proposé une sorte de grammaire de la puissance. Après, la discussion a porté sur les critères contraignants du *jus in bello*, à savoir : la discrimination, la nécessité, le double effet, la proportionnalité, les droits de l'homme et la guerre totale. Cette batterie des concepts, dans leur rapport avec la reconnaissance, a visé à justifier les limites de la guerre. C'est une série de discriminations entre les combattants et les civils, d'un côté et, de l'autre côté, les combattants entre eux et les civils entre eux, etc. Toutes ces distinctions ont été facilitées par la reconnaissance. Puisque, en dernière analyse il faut reconnaître le droit de chacun à l'immunité.

Finalement, le dernier moment a porté sur le *jus post bellum* (le droit après la guerre). Il ne suffit plus que la cause soit juste, que les moyens et la conduite soient appropriés, mais la finalité de la guerre doit également répondre à certaines responsabilités susceptibles de promouvoir la démocratie. Les questions essentielles, qui ont été traitées dans cette dernière partie, ont tourné autour de l'intervention militaire pour une cause humanitaire, de la responsabilité démocratique des intervenants dans la reconstruction (infrastructurelle et économique) de l'Etat vaincu, de l'instauration d'un régime démocratique, du pandémocratie, de la justice (pénale, réparatrice et transitionnelle), des crises démocratiques et de la nécessité de restaurer la démocratie sociale. Tout en démontrant la nécessité de reconstruire l'Etat vaincu, nous avons finalement fait la distinction importante entre l'Etat de droit visé dans une guerre d'intervention et la démocratie réellement sociale qui doit se construire localement. Mais dans quelle mesure notre projet philosophique a pu se démarquer un peu de deux axes de réflexion qui lui ont servi de cadre conceptuel ?

⁴⁸⁴ *Idem.*

Il faut avouer que la tâche n'est pas aisée de vouloir prendre une distance critique par rapport aux réflexions, aussi constantes et devenues presque classiques, comme celles de Michael Walzer et d'Axel Honneth. Mais Foucault ne nous interpelle-t-il pas quand il dit : « le travail d'un intellectuel n'est pas de modeler la volonté politique des autres ; il est, par ses analyses qu'il fait dans les domaines qui sont les siens, de réinterroger les évidences et les postulats, de secouer les habitudes, les manières de faire et de penser, de dissiper les familiarités admises, de reprendre mesure des règles et des institutions... »⁴⁸⁵. Osons donc l'évaluation.

Rigoureusement considéré comme la résultante de deux modèles conceptuels précités, le projet philosophique (que nous avons essayé de défendre ici) n'a pas manqué de s'en démarquer un peu. Méthodologiquement, la conception de la critique sociale soutenue dans notre projet consiste non seulement à interpréter les revendications sociales, mais aussi et surtout à se servir du point de vue des sujets sociaux afin de construire un discours normatif (engagé) sur les luttes contre les injustices sociales. Une pareille perspective ne se cantonne pas dans la critique institutionnelle, car les institutions sont la conséquence de l'ordre établi. Elle vise plutôt la transformation de l'ordre injuste qui entretient les institutions injustes qui, à leur tour, produisent les exclusions et les dénis de tous ordres. Elle est donc immanente à des pratiques injustes subies par les sujets sociaux.

Commençons par l'idée de la démocratie que se fait Walzer par rapport au terrorisme. L'auteur ne préconise pas seulement l'instauration de la démocratie partout au monde, comme seul régime politique à même de répondre aux maux actuels et de s'adapter à la zébrure du monde d'aujourd'hui, mais il va jusqu'à proposer un pluralisme global. Celui-ci, nous en avons déjà parlé, n'est rien d'autre que le pluralisme d'Etats, de cultures, d'organismes humanitaires et des forces vives de la société civile visant la formation d'un gouvernement planétaire. Et dans ce gouvernement planétaire, Walzer réserve aux Etats-Unis d'Amérique un rôle hégémonique. « Cette hégémonie, explique-t-il, assure la paix du monde malgré quelques accès de rébellions tout en autorisant une certaine indépendance culturelle, ... »⁴⁸⁶. Une double objection s'avère pertinente par rapport à cette conception de la démocratie : la première porte sur la légitimité qu'auraient les dirigeants de ce gouvernement planétaire. Si déjà, dans les structures

⁴⁸⁵ M. FOUCAULT, « *Le souci de la vérité* » (propos recueillis par François Ewald), *Le Magazine littéraire*, Mai 1984, p. 22.

⁴⁸⁶ M. WALZER, *De la guerre au terrorisme*, *Op.Cit.*, p. 228.

étatiques actuelles, le problème de légitimité devient de plus en plus inquiétant (avec le vote qui se négocie sur le marché politique), comment pourrait-on alors s'y prendre au niveau planétaire ? Va-t-on constituer un gouvernement du genre Nations unies ? Et pourtant, toutes les dérives dont cette organisation est entachée aujourd'hui donnent la mesure de ce qui pourrait être le gouvernement mondial de Walzer. Ne devrait-on pas commencer par repenser l'enceinte des Nations Unies avec son Conseil de sécurité « adémocratique » et « indémocratisable » ? Car, tel que le dénonce Ariel Colonomos, les Nations unies ne sont rien d'autre que le lieu de la messe des grands prêtres. « Sous couvert de liturgie et de transcendance, il est pourtant bien souvent le site de l'échange des intérêts et des bons services. Il n'est pas assez l'agora de la volonté de participation des individus aux affaires de ce monde et le lieu de l'expression des passions et des sentiments »⁴⁸⁷. La deuxième objection porte sur les crises démocratiques actuelles. Au lieu de proposer une sorte de démocratie mondiale, alors que les démocraties nationales sont encore lourdement pathologiques, n'aurait-il pas été prudent de repenser d'abord l'état actuel de nos démocraties considérablement dégradantes et proposer une démocratie réellement sociale qui favoriserait l'implication des sujets sociaux dans la définition des options et décisions politiques à prendre ? Une démocratie qui permettrait aux sujets sociaux d'exercer, comme préconise Michel Foucault, leurs véritables tâches politiques ; c'est-à-dire arriver à critiquer les institutions⁴⁸⁸ ; et nous ajoutons, au besoin les contester.

Ainsi, au lieu d'initier des démocratisations à distance (Afghanistan, Irak, Libye, Mali, etc.), n'aurait-il pas été juste de commencer par démocratiser le Conseil de sécurité par exemple ? Pour que l'ONU devienne une véritable organisation planétaire, disposant d'éléments contraignants et susceptibles d'instaurer la vraie justice entre les nations et les peuples. Cette justice que Michael Walzer, nous osons croire, appelle de tous ses vœux : « La solution que je voulais prôner, le troisième degré du pluralisme global, équivaut plus ou moins à ceci : créer un ensemble des centres alternatifs et un réseau toujours plus dense de liens sociaux qui outrepassent les démarcations politiques. Il s'agit d'élargir les institutions présentes ou en formation et de les renforcer toutes, même si certaines sont en compétition. Cet ultime dispositif implique l'existence d'une ONU dotée d'une force militaire propre qui sache procéder à des interventions humanitaires en maintenant

⁴⁸⁷ A. COLONOMOS, « les contradictions du modèle de la guerre juste au miroir de l'après-guerre froide », in *Justifier la guerre ? De l'humanisme au contre-terrorisme*, Op.Cit., pp. 109-133.

⁴⁸⁸ M. FOUCAULT, *Dits et Ecrits*, Paris, Gallimard, 1994, t.2., Pour l'auteur, « dans une société comme la nôtre, la vraie tâche politique est de critiquer le jeu des institutions. » p. 496

véritablement la paix, mais qui ne puisse être mobilisée qu'avec l'aval du Conseil de sécurité ou de l'Assemblée générale à la majorité »⁴⁸⁹.

Par ailleurs, soutenir l'idée selon laquelle : la véritable tâche politique des sujets sociaux est de critiquer, voir de contester l'ordre social et le jeu des institutions qu'il a produit, c'est, comme nous l'avons mentionné dans le cadre conceptuel, prendre une distance par rapport au point de vue d'Axel Honneth qui voudrait que la lutte pour la reconnaissance se limite à la satisfaction des revendications et pas au changement de l'ordre social. Et pourtant, l'existence des sujets sociaux est largement déterminée par les institutions ; lesquelles sont très souvent les véritables vecteurs de souffrance. Et si nous définissons la justice sociale, non seulement comme un ensemble des différentes reconnaissances constitutives des liens entre les sujets sociaux, mais aussi entre ces derniers et la communauté par le biais institutionnel, nous verrons que, c'est bien souvent dans le second rapport (sujets et communauté) que le problème de reconnaissance se pose avec beaucoup plus d'acuité. Or, il est des contextes où l'exclusion et le mépris se sont érigés en systèmes institutionnels. Dans ce cas, la solution ne sera pas simplement de satisfaire les revendications ponctuelles, mais de transformer l'ordre injuste qui crée et entretient ces exclusions ou ses mépris. Et cette transformation, parce qu'elle est le résultat d'une lutte collective, ne peut que donner lieu à un nouvel espace démocratique et social. L'avantage de la démocratie locale (issue de la lutte collective), c'est la possibilité de la transformation permanente de l'ordre social (en cas de nécessité) et la libre reformulation des requêtes des sujets sociaux.

Cette double distance critique que nous tentons de prendre par rapport M. Walzer et A. Honneth est une façon, pour nous, de mettre en relief l'idée force de cet essai critique : la souffrance réelle des acteurs sociaux, leur point de vue et leur cadre d'interprétation collectif constituent des éléments objectifs de la justice et de la légitimité d'une lutte pour la reconnaissance sous ses divers aspects. Toutefois, la tradition philosophique de la guerre juste peut intégrer au cœur de ses discussions bien des questions qui sont traitées dans d'autres disciplines spécialisées sur un aspect ou un autre de la guerre. C'est notamment le cas de la psychiatrie humanitaire qui traite de la question des victimes des guerres à partir du traumatisme. Comment ce dernier est devenu une source sociale ambiguë qui permet de défendre les causes et revendiquer les droits⁴⁹⁰. Du

⁴⁸⁹ M. WALZER, *De la guerre et du terrorisme*, pp.238-239.

⁴⁹⁰ Cf. D. FASSIN et R. RECHTMAN, *L'empire du traumatisme. Enquête sur la condition de victime*, Paris,

moins, les acquis de la psychiatrie humanitaire peuvent fondamentalement aider le processus de réconciliation et de paix que l'on vise dans le *jus post bellum*. Le fait de favoriser la réhabilitation mentale et même morale peut contribuer efficacement à la production des nouvelles subjectivités politiques des victimes et aussi, dans une certaine manière, de leurs bourreaux. Une telle réhabilitation peut même rendre l'intolérable tolérable, surtout quand il est raconté. C'est un des champs de réflexion qui peut être richement exploré dans une étude spécifique sur la justice d'après-guerre.

BIBLIOGRAPHIE

I. OUVRAGES

- ANDERS, G., *L'obsolescence de l'homme*. Tome II. Sur la destruction de la vie à l'époque de la troisième révolution industrielle, Paris, Fario, 2011.
- ANDLAU, G.D., *L'action humanitaire*, Paris, PUF, 1998.
- ANDREANI, G., et HASSNER, P., *Justifier la guerre? De l'humanitaire au contre-terrorisme*, Paris, Sciences Po, 2005.
- ANSCOMBE, G.E.M., *Mr. Truman's Degree* (privately printed, 1958).
- APPADURAI, A., *Géographie de la colère. La violence à l'âge de la globalisation*, trad. Françoise Bouillot, Paris, Payot, 2007.
- ARENDT, H., *Le système totalitaire*, Paris, Seuil, 1972.
- IDEM, *Juger. Sur la philosophie politique de Kant*, Paris, Seuil, 1982.
- ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, Nouvelle traduction avec introduction, notes et index par J. Tricot, 4^e Édition, Paris, J. VRIN, 1979.
- IDEM, *Les Politiques*, Paris, GF-Flammarion, 1990 (VII, 16, 15, 1335b19-25).
- ARON, R., *Paix et guerre entre les nations*, Paris, Calmann-Lévy, 1962.
- AUGUSTIN, *La Cité de Dieu* (Ve s.), livre IV, chap. IX, trad. L. Moreau, revue par J.-C. Eslin, Paris, Seuil, Coll. "Ponts sagesses", 1994.
- BADIE, B., *Un monde sans souveraineté. Les États entre ruse et responsabilité*, Paris, Fayard, 1999.
- IDEM, *La diplomatie des droits de l'homme. Entre éthique et volonté de puissance*, Paris, Fayard, 2002.
- BARREA, J., *Théorie des relations internationales*, Louvain-la-Neuve, CIACO Éditeur, 1977.
- BATAILLE, G., *Œuvres complètes*, Vol. VII, Paris, Gallimard, 1976.
- BETTATI, M., *La souveraineté au XX^e siècle*, Paris, Colin, 1971.
- IDEM, *Nouvel ordre mondial et droits de l'homme: la guerre du Golfe*, Paris, Publisud, 1993.

- IDEM, *LE DROIT D'INGERENCE. Mutation de l'ordre international*, Paris, Odile Jacob, 1996.
- BETTATI, M. et KOUCHNER, B., *Le devoir d'ingérence. Peut-on les laisser mourir?*, Paris, Denoël, 1987.
- BLOCH, E., *Le Principe Espérance*, tome I, Paris, Gallimard, 1976.
- BODIN, J., *Les six livres de la République*, vol. 6, Paris, Fayard, 1986.
- IDEM, *Souveraineté du vide*, NRF, Paris, Gallimard, 1992.
- IDEM, *Le Très-Bas*, NRF, Paris, Gallimard, 1993.
- BOLTANSKI, L., *La souffrance à distance. Morale, humaine, médias et politique*, Paris, Métailié, 1993.
- IDEM, *La souffrance à distance : morale humanitaire, médias et politique*, Paris, Métailié, 1998.
- BOWETT, D.-W., *Self-Defense in International Law*, New York, 1958.
- BRAUMAN, R., *Le Crime humanitaire. Somalie*, Paris, Arléa, 1993.
- IDEM, *L'action humanitaire*, édition revue et augmentée, Paris, Flammarion, 2000.
- BRICMONT, J., *Impérialisme humanitaire : droits de l'homme, droit d'ingérence, droit du plus fort?* Bruxelles, Aden, 2005.
- BUBER, M., *Je et Tu*, Nouvelle présentation de Robert Misrahi, édition revue et augmentée, Paris Aubier, 2012.
- CANFORA, L., *L'imposture démocratique. Du procès de Socrate à l'élection de G. W. Bush*, trad. Agence Eulama, Paris, Flammarion, 2002.
- CANTO-SPERBER, M., *La philosophie morale*, Paris, PUF, « Que sais-je », 2004.
- IDEM, *Le bien, la guerre et la terreur. Pour une morale internationale*, Paris, Plon, 2005.
- IDEM, *L'idée de guerre de juste*, Paris, PUF, 2010.
- CASSESE, A., *Violence et droit dans un monde divisé*, trad. G. Bartoli, Paris, PUF, 1990.
- CHARNAY, J.-P., *L'Islam et la guerre. De la guerre juste à la révolution sainte*, Paris, Fayard, 1986.
- CHAUVIER, S., *Justice internationale et solidarité*, Nîmes, Éd. J. Chambon, 1999.

- IDEM, *Justice et droits à l'échelle globale : six études de philosophie cosmopolitique*, Paris, Ecole des Hautes études en sciences sociales, 2006.
- CHEMILLIER-GENDREAU, M., *Humanité et souverainetés. Essai sur la fonction du droit international*, Paris, La Découverte, 1995.
- IDEM, *De la guerre à la communauté universelle. Entre droit et politique*, Paris, Fayard, 2013.
- CHOMSKY, N., CLARK, R., SAID, E., *La loi du plus fort. Mise au pas des États voyous* (1999), trad. Guy Ducornet, Paris, LE SERPENT A PLUME, 2002.
- CHRISTAKIS, TH., *Le droit à l'autodétermination en dehors des situations de décolonisation*, Paris, La Documentation Française, 1999.
- CICERON, *La République*, Livres II-VI, trad. E. BREGUET, Paris, Les Belles Lettres, 1980.
- CORTEN, O. et KLEIN, P., *Droit d'ingérence ou obligation de réaction?*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1992.
- CORTEN, O., *Le droit contre la guerre. L'interdiction du recours à la force en droit international contemporain*, Paris, Pedone, 2008.
- CREPON, P., *Les religions et la guerre*, Paris, Albin Michel S.A., 1991.
- DELMAS, P., *Le bel avenir de la guerre*, Paris, Gallimard, 1995.
- DELPECH, T., *La guerre parfaite*, Paris, Flammarion, 1998.
- IDEM, *Politique du chaos*, Paris, Seuil, 2002.
- DESCENDRE, R., *ETAT DU MONDE. Giovanni Botero entre la raison d'État et géopolitique*, Genève, DROZ S.A., 2009.
- DUFRENNE, M., *Pour l'homme*, Paris, Seuil, 1968.
- EINSTEIN, A., *Le pouvoir nu. Propos sur la guerre et la paix*, Paris, Hermann, 1991.
- ERASME, *Éloge de la folie* (1510), trad. P. de Nolhac, Paris, Garnier-Flammarion, 1964.
- IDEM, *Institution du Prince chrétien*, trad. M. DELCOURT, Érasme, Genève, Éd. Droz
- FASSIN, D. et RECHTMAN, R., *L'empire du traumatisme. Enquête sur la condition de victime*, Paris, Flammarion, 2007.

- FEJTÖ, F., *La tragédie hongroise. Ou une révolution socialiste anti-soviétique*, Paris, Pierre Horay, 1956.
- FERRY, M., *Les puissances de l'expérience. Essai sur l'identité contemporaine*, Paris, Clef, 1991. Tome II.
- FICHTE, J.-G., *Fondement du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science*, trad. Alain Renaut, Paris, PUF, 1984.
- IDEM, J.-G., *La doctrine du droit de 1812*, trad. Anne Gahier et Isabelle Thomas-Fogiel, Paris, Cerf, 2005.
- FOISNEAU, L., et THOUARD, D., *Kant et Hobbes. De la violence à la politique*, Paris, J. Vrin, 2005.
- FOUCAULT, M., *Dits et Ecrits*, Paris, Gallimard, 1994.
- FREIRE, P., *La pédagogie des opprimés suivi de Conscientisation et Révolution*, Paris, Librairie François Maspero, 1974.
- FREUND, J., *Sociologie du conflit*, Paris, PUF, 1983.
- FURET, M., MARTINEZ, J.-C. et DORANDEAU, H., *La guerre et le droit*, Paris, A. PEDONE, 1979.
- GALBRAITH, J., *L'Etat Prédateur. Comment la droite a renoncé au marché libre et pourquoi la gauche devrait en faire autant*, Paris, Seuil, 2009.
- GARAPON, A., *Des crimes qu'on ne peut ni punir ni pardonner. Pour une justice internationale*, Paris, Odile Jacob, 2002.
- GENTILI, *De iure belli libri tres*, in The classis of International Law, J.B. Scott (ed.) Publications of the Carnegie Endowment for International Peace, Washington, 1933.
- GERVEREAU, L., *La guerre mondiale médiatique*, Paris, Nouveau Monde, 2007.
- GIESEN, K.-G., *L'éthique des relations internationales*, Bruxelles, E. Bruylant, 1992.
- GILBERT, P., *Violence et compassion : essai sur l'authenticité d'être*, Paris, Cerf, 2009.
- GIUGNI, M. et HUNYADI, M., (S.dir), *Sphères d'exclusion*, Paris, Harmattan, 2003.
- GLUCKSMANN, A., *Le discours de la guerre*, Paris, Bernard Grasset, 1979.
- GOMEZ-MULLER, A., (dir.), *La reconnaissance : Réponse à quels problèmes?*, Paris,

- L'Harmattan, 2009.
- GREENSPAN, M., *The modern Law of Warfare*, Berkeley, 1959.
- GROTIUS, H., *Le droit de la guerre et de la paix*, trad. P. Pradier-Fodéré, Paris, PUF, 1999.
- GUILHAUDIS, J-F., *Le droit des peuples à disposer d'eux-mêmes*, Nancy, Presses Universitaires de Grenoble, 1976.
- HABERMAS, J., *L'intégration républicaine : essais de théorie politique*, Paris, Fayard, 1998.
- HANNAH ARENDT, *Le système totalitaire*, Paris, Seuil, 1972.
- HANNUM, H., *Autonomy, sovereignty, and self-determination: the accommodation of conflicting rights*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1996.
- HAZAN, P., *Juger la guerre, juger l'Histoire : du bon usage des commissions Vérité et de la justice internationale*, Paris, PUF, 2007.
- HEGEL, *Principes de la philosophie du droit*, trad. André Kann, Paris, Gallimard, 1940.
- HOBBS, T., *Léviathan*, trad. F. Tricaud, Paris, Sirey, 1971.
- HONNETH, A., *La lutte pour la reconnaissance*, trad. Pierre Rusch, Paris, Cerf, 2002.
- IDEM, *La société du mépris. Vers une nouvelle Théorie critique*, trad. O. Voirol, P. Rusch et A. Dupeyrix, Paris, La Découverte, 2006.
- IDEM, *La réification. Petit traité de Théorie critique*, trad. Stéphane Haber, Paris, Gallimard, 2007.
- IDEM, *Les pathologies de la liberté. Une réactualisation de la philosophie du droit de Hegel*, trad. Franck Fischbach, Paris, La Découverte, 2008.
- HUNYADI, M., *La vertu du conflit. Pour une morale de la médiation*, Paris, CERF, 1995.
- IDEM., *L'art de l'exclusion. Une critique de Michael Walzer*, Paris, CERF, 2000.
- IDEM, *Morale contextuelle*, Laval, Presses de l'Université Laval, 2008.
- JEANGERE VILMER, J-B., *Réparer l'irréparable. Les réparations aux victimes devant la Cour Pénale Internationale*, Paris, PUF, 2009.
- JONAS, H., *Le principe responsabilité, une éthique pour la civilisation technologique*,

- trad. De Jean Greisch, Paris, Cerf, 1995.
- JOSEPHUS, F., *La guerre des Juifs*, traduit du grec par Pierre Savinel, Paris, Minuit, 1977.
- JOXE, A., *Voyage aux sources de la guerre*, Paris, PUF, 1991.
- KAHN, A., *Et l'homme dans tout ça ?*, Paris, Nil éditions, 2000.
- KANT, E., *Vers la paix perpétuelle*, art. Préliminaire 6, trad. J.-F. Poirier et F. Proust, Paris, Flammarion, 2006.
- KEMPF, H., *L'oligarchie ça suffit, vive la démocratie*, Paris, Seuil, 2011.
- KILANI, M., *Guerre et sacrifice. La violence extrême*, Paris, PUF, 2006.
- LACROIX, J., Walzer, M. *Le pluralisme et l'universel*, Paris, Michalon, 2001.
- LEJBOWICZ, A., *Philosophie du droit international. Impossible capture de l'humanité*, Paris, PUF, 1999.
- LEROUX, F., *Figure de la souveraineté. Nietzsche et la question politique*, Québec, Hurtubise HMH Ltée, 1997.
- LESSAY, F., *Souveraineté et légitimité chez Hobbes*, Paris, PUF, 1988.
- LIVET, G., *Guerre et Paix. De Machiavel à Hobbes*, Paris, Librairie Armand Colin, 1972.
- MACHIAVEL, N., *Le Prince*, Paris, Club des éditeurs, 1957.
- MACINTYRE, A., *Quelle justice? Quelle rationalité?*, trad. Michèle Vigneaux Hollande, Paris, PUF, 1993.
- MACKINNON, C-A., *Are Women Human? And Other International Dialogues*, Cambridge, Havard Univerty Press, 2006.
- MBEMBE, A., *Afriques indociles. Christianisme, pouvoir et Etat en société postcoloniale*, Paris, Karthala, 1988.
- MBONDA, E-M., *L'Action humanitaire en Afrique. Lieux et enjeux*, Paris, Editions, des Archives contemporaines, 2008. . Préface de Marion Harroff-Tavel.
- MERCIER, M., *CRIMES SANS CHATIMENT. L'action humanitaire en Ex-Yougoslavie 1991-1993*, Bruxelles, Emile Bruylant, 1994
- MERLE, M., *Sociologie des relations internationales*, Paris, Dalloz, 1982.

- MONOD, J.-C., *Penser l'ennemi, affronter l'exception. Réflexions critiques sur l'actualité de Carl Schmitt*, Paris, Découverte, 2006.
- MUMFORD, L., *La Cité à travers l'histoire*, trad. Guy et Gérard Durand, Paris, Seuil, 1964.
- NADEAU, C., et SAADA, J., *Guerre juste, guerre injuste. Histoire, théories et critiques*, Paris, PUF, 2009.
- NEGRI, A., *L'anomalie sauvage: puissance et pouvoir chez Spinoza*, trad. François Matheron, Paris, PUF, 1982.
- NIETZSCHE, F., *La généalogie de la morale*, trad. Henri Albert, NRF, Paris, Gallimard, 1964.
- IDEM, *La naissance de la tragédie*, trad. Geneviève Bianquis, Paris, Gallimard, 1980.
- IDEM, *La volonté de puissance*, texte établi par Friedrich Wurzbach, trad. Geneviève Bianquis, Paris, Gallimard, 1995.
- NOZICK, R., *Anarchie, État et utopie*, trad. Evelyne d'Auzac de Lamartine, Paris, Puf., 1988.
- NYE, J., *Soft Power. The Means to Success in World Politics*, New-York (N.Y.), Public Affairs, 2004.
- ONANA, C., *EUROPE, CRIMES ET CENSURE AU CONGO. Les documents qui accusent*, Paris, Dubois, 2012.
- OREND, B., *The Morality of War*, Peterborough, Broadview Press, 2006.
- OSIEL, M.-J., *Juger les crimes de masse. La mémoire collective et le droit*, trad. Jean-Luc Fidel, Paris, Seuil, 2006.
- PASCAL, B., *Pensées* (1669), présenté par Jean Guittou, Paris, Brodard et Taupin, 1962.
- PERROT, M.-D., (dir.), *Dérives humanitaires. État d'urgence et droit d'ingérence*, Paris, PUF, 1994.
- PLATON, *La République*, Livre V, 470b, trad. Baccou, Paris, Garnier, 1958.
- IDEM, *Les Lois*, Paris, éd. E. des Places, 4 vol. Les Belles Lettres, 1992(V, 737e -738a).
- IDEM., *Lois*, I., Paris, Gallimard, 1997.
- IDEM., *République*, livre V. 470d, trad. G. Leroux, Paris, Flammarion, 2002.

- RAESTAD, A., *Souveraineté et droit international*, Paris, Ed. Internationales, 1936.
- RAMEL, F., *Philosophie des relations internationales*, Paris, Presses de Sciences Po, 2002.
- RAWLS, J., *Justice et démocratie*, trad. C. Audard, P. de Lara, F. Piron et A. Tchoudnowsky, Paris, Seuil, 1993.
- IDEM, *Le Droit des gens*, trad. B. Guillarme, Paris, Esprit, 1996.
- IDEM, *Paix et démocratie: le droit des peuples et raison publique*, trad. Bertrand Guillarme, Paris, La Découverte, 2006.
- IDEM, *Libéralisme politique*, trad. C. Audard, Paris, PUF, 1995.
- RAZOUX, P., *La Guerre des six jours (5-10 juin 1967). Du mythe à la réalité*, Paris, Economica, 2004.
- REJALY, D., *Torture and Democracy*, Princeton, Princeton University Press, 2007.
- RENAULT, E., *L'expérience de l'injustice. Reconnaissance et clinique de l'injustice*, Paris, La Découverte, 2004.
- RICCARDI, A., *La paix préventive*, trad. Christine Barbacci, Paris, Salvator, 2005.
- RICOEUR, P., *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.
- IDEM, *Le juste*, Paris, Esprit, 1995.
- ROSANVALLON, P., *La contre-démocratie. La politique à l'âge de la défiance*, Paris, Seuil, 2006.
- ROUSSEAU, J-J., *Contrat social, Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1949.
- SALMON, J. J.A., *La reconnaissance d'État. Quatre cas : Mandchoukouo, Katanga, Biafra, Rhodésie du Sud*, Paris, Armand Colin, 1971.
- SALOME Van BILLOEN, *Les juridictions gacaca au Rwanda. Une analyse de la complexité des représentations*, Bruxelles, Bruyant, 2008.
- SCHMITT, C., *Le Nomos de la terre dans le droit des gens du Jus publicum Europaeum*, trad. fr. L. Deroche-Gurcel, Paris, PUF, « Léviathan », 2001.
- IDEM, *Guerre discriminatoire et Logique des grands espaces*, trad. François Poncet, Paris, Krisis, 2011.

- SECRETAN, P., *Autorité, Pouvoir et Puissance. Principes de Philosophie politique réflexive*, Lausanne, l'Age d'Homme, 1969.
- SICARD, D., *L'alibi éthique*, Paris, Plon, 2006.
- SICHERE, B., *Juger, pardonner : qu'est-ce que faire justice?*, Paris, Bordas, 2003.
- IDEM, *Pour Bataille : être, chance, souveraineté*, Paris, Gallimard, 2006.
- SIDGWICK, H., *The Elements of Politics*, London, 1891.
- IDEM, *The Methods of Ethics*, Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1981.
- SIOTIS, J., *Le droit de la guerre et les conflits armés d'un caractère non-international*, Paris, Librairie générale de droit et de jurisprudence, 1958.
- SIMMEL, G., *Sociologie. Etude sur les formes de la socialisation*, Paris, PUF, 1999.
- SMITH, S., *Somalie : la guerre perdue de l'humanitaire*, Paris, Calmann-Lévy, 1993.
- SOREL, G., *Réflexions sur la violence*, Paris, Belin, 1990.
- SPINOZA, B., *Traité politique*, trad. Charles Appuhn, Paris, GF, 1966.
- IDEM, *Éthique*, trad. Bernard Pautrat, Paris, Seuil, 1999.
- TAVAGLIONE, N., *Le dilemme du soldat. Guerre juste et prohibition du meurtre*, Genève, Labor et Fides, 2005.
- TERESTCHENKO, M., *Un si fragile vernis d'humanité. Banalité du mal, banalité du bien*, Paris, La Découverte, 2005.
- IDEM, *Du bon usage de la torture. Ou comment les démocraties justifient l'injustifiable*, Paris, La Découverte, 2008.
- THOMAS d'Aquin, *Somme Théologique*, Iae, T.3, Paris, CERF, 1980. Question 40.
- IDEM., *Petite somme politique. Anthropologie des textes politiques*, trad. Denis Sureau, Paris, Pierre TEQUI, 1997.
- THUAL, F., *La Planète émietlée. Morceler et Lotir, un nouvel art de dominer*, Paris, Alinéa, 2002.
- THUAN, C.-H. Et FENET, A., *Mutations internationales et évolution des normes*, Paris, PUF, 1994.
- TOUCHARD, *Histoire des doctrines politiques*, Paris, PUF, 1959, tome II.

- TOURAINÉ, M., *Le bouleversement du Monde. Géopolitique du XXI^e Siècle*, Paris, Seuil, 1995.
- VATTEL, *Le droit des gens*, Londres, 1758.
- VITORIA, F., *Leçons sur les Indiens et sur le droit de guerre*, trad. Maurice Barbier, Genève, Librairie Droz, 1966.
- WALZER, M., *Critique et sens commun*, trad. J. Roman, Paris, La Découverte, 1989.
- IDEM, *Sphères de justice. Une défense du pluralisme et de l'égalité*, trad. Pascal Engel, Paris, Seuil, 1997.
- IDEM, *Pluralisme et Démocratie*, traduction collective, Paris, Esprit, 1997.
- IDEM., *Guerres justes et injustes*, Paris, Berlin, 1999.
- IDEM, *Guerres justes et injustes. Argumentation morale avec exemples historiques*, trad. Simone Chambon et Anne Wicke, Paris, Berlin, 1999.
- IDEM., *De la guerre et du terrorisme*, trad. Camille Fort, Paris, Bayard, 2004.
- IDEM., *Morale maximale et morale minimale*, Paris, Bayard, 2004.
- WILLIAMS, B., *Moral Luck*, Cambridge University Press, 1981.
- WINDAS, S., *Le Christianisme et la violence*, Paris, Cerf, 1966.
- ZAKI, L (dir.), *L'ordre mondial relâché. Sens et puissance après la guerre froide*, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences politiques & BERG, 1992.
- IDEM, *La Norme sans la force. L'énigme de la puissance européenne*, Paris, Presses de la fondation nationale des Sciences politiques, 2005.
- ZANETTI, V., *L'intervention humanitaire. Droits des individus, devoirs des États*, Genève, Labor et Fides, 2008.
- ZIEGLER, J., *La haine de l'Occident*, Albin Michel, 2008.

II. ARTICLES

- ALLARD, C., « Crimes de guerre et responsabilité : étude sur la chaîne de commandement », in *Raisons politiques*, n° 19, 3, 2005, p. 143-159.
- BADIE, B., « Vers la responsabilité cosmopolitique? A propos d'Habermas, après l'État-nation », in *Les Temps Modernes*, n° 610, Paris, 2000, p. 95-104.

- BAERTSCHI, B., « *Les circonstances de la justice internationale* », in E. ANGERN et B. BAERTSCHI, *Justice globale et ordre mondial*, Studia Philosophica vol. 64, Basel, 2005, p. 55-80.
- BETTATI, M., « *Les États et l'ingérence humanitaire* », in *Les Temps Modernes*, n°610, Paris, 2000.
- CARENS, J.H., « *Le compromis en politique* », in *Actualité du compromis. La construction politique de la différence*, Paris, Armand Colin, 2011, pp. 16-36.
- CHEMILLIER-GENDREAU, M., « *Les rapports contemporains entre violence et droit international à la lumière de la pensée de Hannah Arendt* », in *LIRE HANNAH ARENDT AUJOURD'HUI. Pouvoir, guerre, pensée, jugement politique*, Paris, L'Harmattan, 2008, p. 296.
- COLONOMOS, A., « *Les contradictions du modèle de la guerre juste au miroir de l'après-guerre froide* », in *Justifier la guerre? De l'humanisme au contre-terrorisme*, Paris, Sciences Po, 2005.
- COMBACAU, J., « *Souveraineté et non-ingérence* », in BETTATI, M. et KOUCHNER, B., *Le devoir d'ingérence. Peut-on les laisser mourir?*, Paris, Denoël, 1987, p. 229-234.
- FOUCAULT, M., « *Le souci de la vérité* » (propos recueillis par François Ewald), *Le Magazine littéraire*, Mai 1984.
- GIESEN, K.-G., « *Charité paternaliste et guerre just : la justice internationale selon John Rawls* », in *Les Temps Modernes* n° 604, Paris, 1999, p. 40-62.
- HONORE, A., « *how, morals and rescue* » in *The Good Samaritan and the how*, Anchor Book, New York, Doubleday and company Inc., 1996. pp. 225-242.
- HUNYADI, M., « *La justice distributive au miroir de la reconnaissance* », in GIUGNI, M. et
- HUNYADI, M., (dir.), *Sphères d'exclusion*, Paris, Harmattan, 2003.
- ISOART, P., « *Souveraineté étatique et Relations internationales* », in *La Souveraineté au XXe Siècle*, Paris, Armand Colin, 1971, pp. 13-45.
- KCHAOU, M., « *Droit cosmopolitique : Rawls et Habermas devant l'héritage de Kant* », in *Hans Jörg Sandkühler et Fathi Triki (dir.), Philosopher le vivre-ensemble*.

L'étranger et la justice, p.180.

LEFORT, C., « *Nation et souveraineté* », in *Les Temps Modernes* n° 610, Paris, 2000.

LESCH, W., « *Les compromis dans les conflits d'intérêts et dans les conflits de convictions* », in *Actualité du compromis. La construction politique de la différence*, Paris, Armand Colin, 2011, pp. 102-113.

KCHAOU, « *Droit cosmopolitique : Rawls et Habermas devant l'héritage de Kant* », in H.-J. SANDKUHLER et F. TRIKI (dir.), *Philosopher le vivre-ensemble. L'étranger et la justice*.

MCMAHAN, J., « *The ethics of killing in war* », in *Ethics*, vol.114 (juillet) 2004, pp.693-733.

MELLON, C., « *GUERRE JUSTE: L'Église catholique actualise son héritage* », in *Justifier la guerre? De l'humanisme au contre-terrorisme*, Paris, Sciences Po, 2005.

MILL, J-S., « *Quelques mots sur la non-intervention* », in *Dissertations et Discussions* (NY, 1873), III, 238-263.

NAGEL, P., « *War and Massacre* », in *Mortal Questions*, Cambridge and New York, Cambridge University Press, 1979.

PARTSCH, K.-J., « *Sujets actifs et passifs du droit à l'assistance humanitaire* », in *Le Droit à l'assistance humanitaire. Actes du Colloque international organisé par l'UNESCO*, Paris, 23-27 janvier 1995, Paris, 1996, p. 22-30.

PAYE, J.-C., « *L'état d'exception : forme de gouvernement de l'empire?* », in *Multitudes*, n°16, 2004b.

POCHE, F., « *La question sociale en déconstruction et la quête de reconnaissance. Retour sur la condition ouvrière* », in A. GOMEZ-MULLER (dir.), *La reconnaissance : Réponse à quels problèmes ?*, Paris, L'Harmattan, 2009.

POGGE, T., « *Porter assistance aux pauvres du monde* », in *Raison publique* 1, Paris, octobre 2003, p. 102-148.

POURTOIS, H., « *Luttes pour la reconnaissance et politique délibérative* », in *Philosophiques*, vol. 29/n° Louvain-la-Neuve, (2002), pp. 297-309.

QUINTAN, M., « *L'application moderne de la théorie de la guerre juste* », in *Justifier la*

- guerre? De l'humanisme au contre-terrorisme*, Paris, Sciences Po, 2005.
- RETAILLE, D., « *Y a-t-il un centre américain au monde?* », in WIEVIORKA, M. (dir.), *L'empire américain?*, Paris, Balland, 2004.
- RICOEUR, P., « *La pluralité des instances de justice* », in *Le juste*, Paris, Esprit, 1995, p.140-142.
- ROBERTS, A., « *POURQUOI ET COMMENT INTERVENIR? Jus ad bellum et Jus in bello dans le nouveau contexte* », in *Justifier la guerre ? De l'humanisme au contre-terrorisme*, Paris, Sciences Po, 2005, p. 44-68.
- SCHINDLER, D., « *Le droit à l'assistance humanitaire : droit et/ou obligation?* », in *Le Droit à l'assistance humanitaire. Actes du Colloque international organisé par l'UNESCO*, Paris, 23-27 janvier 1995, Paris, 1996, p. 34-38.
- TAVOILLOT, P.-H., « *L'insociable sociabilité et les principes de la nature humaine chez Hobbes et Kant* », in FOISNEAU, L. et THOUARD, D., *Kant et Hobbes. De la violence à la politique*, Paris, J. Vrin, 2005.
- THUAN, C.-H., « *De l'intervention humanitaire au droit d'ingérence. La morale de l'(extrême) prudence* », in THUAN, C.-H. et FENET, A., *Mutations internationales et évolution des normes*, Paris, PUF, 1994, p. 93-136.
- VERHOEVEN, J., « *Remarques sur le droit d'ingérence humanitaire* », in *Variations sur l'éthique. Hommage à Jacques Dabin*, Bruxelles, Facultés Universitaires Saint-Louis, 1994, p. 373-387.
- VOLLAIRE, C., « *Penser l'action humanitaire* », in *Lire Hannah Arendt aujourd'hui. Pouvoir, guerre, pensée, jugement politique*, Paris, L'Harmattan, 2008, pp. 399-405.
- WALZER, M., « *Un empire américain?* », in *Raison publique*, n° 3, 2004.
- WERNER, V., « *La théorie de la paix impossible* », in *Revue de l'Institut des Sociologies*, ULB (1971) N°1, p.35-50.
- WEYEMBERGH, M., « *Le terrorisme et droits fondamentaux de la personne. Le problème* », in *Lutte contre le terrorisme et droits fondamentaux*, Bruxelles, Bruylant, Collection Droit et Justice 34, 2002, p.11-35.
- ZARKA, Y.-C., « *Conflit et irruption de la violence en société démocratique* », in

Repenser la démocratie, Paris, Armand Colin, 2010, p. 199.

III. OUVRAGES DE REFERENCE

BARRET-DUCROCQ, *Intervenir? Droit de la personne et Raison d'Etat*, Forum international sur l'intervention, La Sorbonne, 16-17 décembre 1993.

CANTO-SPERBER, M., *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, PUF, 1996.

Charte des Nations unies.

COLAS, D., *Dictionnaire de la pensée politique. Auteurs, œuvres, notions*, Paris, Larousse-Bordas, 1997.

Encyclopédie Philosophique Universelle. Les notions philosophiques. T.1., Paris, PUF, 1990.

Interventions humanitaires? Points de vue sud, Alternatives Sud, Vol. 11-2004/3.

LES CAHIERS DU CRESUP N°1, *Polémologie, recherche sur la paix, Irénologie*, Louvain-la-Neuve, 1977.

PERROT, M.-D., *Dérives humanitaires : états d'urgence et droit d'ingérence*, Paris, PUF, 1994.

Protocole I aux Conventions de Genève de 1977, voir article 50.

RAYNAUD, P. et RIALS, *Dictionnaire de philosophie politique*, 3è éd. Complétée, Paris, PUF, 1996.

IV. AUTRES SOURCES

- DERAMAIX, in <http://membres.lycos.fr/patderamwar2.http?>

-DERMENGHEM, E., Erasme et Thomas Morus contre Machiavel ou la politique et la morale, in <http://www.biblisem.net/index.html>

-M.WALZER, in <http://www.cndp./magphilo 13/critque1>.

-Rapport de la Commission internationale de l'intervention et de la souveraineté des Etats, in www.iciss.ca

- Rapport d'Amnesty International du 2 juillet 2009.

Table des matières

GLOSSAIRE.....	2
SIGLES ET ABREVIATIONS.....	5
INTRODUCTION	6
I. HYPOTHESE.....	23
II. STRUCTURE ET ORGANISATION DU TRAVAIL	28
III. DEMARCHE METHODOLOGIQUE ET INTERET DE L'ESSAI.....	31
IV. LIMITES.....	32
PREMIERE PARTIE.....	33
<i>JUS AD BELLUM</i> ET LA LUTTE POUR LA RECONNAISSANCE.	33
LA SOUFFRANCE DES ACTEURS SOCIAUX AUX PRISES.....	33
AVEC LA QUESTION DE LA SOUVERAINETE.	33
Chapitre premier : De la lutte pour la reconnaissance à la guerre juste.	35
Une passerelle sémantique	35
I.1.1 Le modèle de la reconnaissance d'Axel Honneth	35
I.1.2 Le modèle walzérien de la guerre juste.....	50
Chapitre deuxième : La reconnaissance à l'appui de la conception walzérienne de la justice de la guerre.....	74
I. 2. 1. Michael Walzer et le paradigme de l'agression	75
I. 2. 2. L'agression au miroir de l'analogie : Individu et État.....	92
I. 2. 3. L'autodétermination sur l'appui de la stratégie dialogique. L'école de la démocratie locale.....	102
Chapitre troisième : <i>Jus ad bellum</i> et la légitimité des nouveaux acteurs. L'évolution différenciée de la souveraineté étatique au prix de la puissance.....	117
I.3.1. Guerre préalable (prévention et préemption) et intervention humanitaire.....	121
I. 3. 2. Les acteurs non-souverains : la légitimité au prix de la reconnaissance.....	137
DEUXIEME PARTIE : <i>JUS IN BELLO</i>	167
A L'AUNE DE L'IMPERATIF HUMANITAIRE	167
Chapitre premier : La puissance par-delà la souveraineté.....	171
L'évolution différenciée du paradigme souverainiste.....	171
II. 1.1. Sphère politique	174
II.1.2. Population	180
II.1.3. Armée.....	182
II. 1. 4. Economie	184

II.1.5. Matière grise	186
Chapitre deuxième : La discrimination et les limites de la guerre juste	190
III. 2. 1. La Nécessité.....	195
III. 2. 2. La théorie du double effet.....	206
III. 2. 3. Proportionnalité et utilité.....	208
III. 2. 4. Droits de l'homme.....	211
III. 2. 5. Guerre totale	214
TROISIEME PARTIE :	223
<i>JUS POST BELLUM</i> : DE LA VIOLENCE A LA DEMOCRATIE.....	223
Chapitre premier : <i>Jus post bellum</i> au miroir de l'impératif humanitaire : arguments moral et politique.	229
III .1.1. Le fondement moral de l'intervention humanitaire	231
III. 1.2. Politique d'intervention dite humanitaire.....	239
Chapitre deuxième : <i>Jus post bellum</i> , la reconstruction par la reconnaissance et le pan-démocratisme	247
III. 2. 1. Urgence suprême	247
III.2.2. Le régime des crimes	252
III.2.3. Responsabilités démocratiques et réparatrices	257
III.2.4. Justice rétroactive, justice transitionnelle et le paradigme de la « dialogie compromissaire ».	264
III. 2. 5. Crises démocratiques et le pan-démocratisme. Reconstruire la démocratie locale.....	268
CONCLUSION.....	278
BIBLIOGRAPHIE.....	286