

# Sigmund Freud, *Pourquoi la guerre ?* La culture est-elle un antidote à la guerre ? Éléments de correction



« Au nombre des caractères psychologiques de la culture, il en est deux qui apparaissent comme les plus importants : l'affermissement de l'intellect, qui tend à maîtriser la vie instinctive, et la réversion intérieure du penchant agressif, avec toutes ses conséquences favorables et dangereuses. Or, les conceptions psychiques vers lesquelles l'évolution de la culture nous entraîne se trouvent heurtées de la manière la plus vive par la guerre, et c'est pour cela que nous devons nous insurger contre elle ; nous ne pouvons simplement plus du tout la supporter ; ce n'est pas seulement une répugnance intellectuelle et affective, mais bien, chez nous, pacifistes, une intolérance constitutionnelle, une idiosyncrasie en quelque sorte grossière à l'extrême. Et il semble bien que les dégradations esthétiques que comporte la guerre ne comptent pas pour beaucoup moins, dans notre indignation, que les atrocités qu'elle suscite.

Et maintenant combien de temps faudra-t-il encore pour que les autres deviennent pacifistes à leur tour ? On ne saurait le dire, mais peut-être n'est-ce pas une utopie que d'espérer dans l'action de ces deux éléments, la conception culturelle et la crainte justifiée des répercussions d'une conflagration future, pour mettre un terme à la guerre, dans un avenir prochain. Par quels chemins ou détours, nous ne pouvons le deviner. En attendant, nous pouvons nous dire : tout ce qui travaille au développement de la culture travaille aussi contre la guerre. »

**Pensez-vous que l'on puisse dire, avec Freud que « tout ce qui travaille au développement de la culture travaille aussi contre la guerre » ?**

La culture désigne l'ensemble des connaissances acquises qui permettent de développer l'esprit. Elle renvoie également, au sens collectif de ce terme, à l'ensemble des représentations et des comportements fondés sur ces connaissances. La culture est le propre de notre espèce : elle humanise les hommes en leur imposant des façons de penser et d'agir déterminées. Mais les individus gagnent-ils à acquérir la forme de pensée et d'action que leur impose la culture ? L'humanisation des hommes par la culture leur permet-elle de s'accomplir, de développer leurs capacités, est-elle une mise en forme de leurs dispositions qui les rend fécondes, et qui, en retour les rend heureux, pacifiques et pacifistes, ou est-elle une sorte de dressage qui ne sert qu'à corseter des dispositions détestables et foncières que rien ne peut éradiquer ? La culture permet-elle aux hommes de développer et d'accomplir, sous des formes diverses, déterminées par les différentes cultures, leurs capacités, leurs dispositions, qui sans cette mise en forme resteraient inexprimées ou inaccomplies ; ou la culture n'est-elle qu'une mise en forme violente, une normalisation, un conditionnement, une transformation par lesquels les individus seraient sacrifiés, mis au service de quelque chose qui les dépasse et les instrumentalise ? Les contraintes imposées par la culture sont-elles bénéfiques ou nuisibles pour les individus ?

**« Le moyen dont la nature se sert pour mener à bien le développement de toutes ces dispositions est leur antagonisme au sein de la société, pour autant que celui-ci est cependant en fin de compte la cause d'une ordonnance régulière de cette Société. J'entends ici par antagonisme l'insociable sociabilité des hommes, c'est-à-dire leur inclination à entrer en société, inclination qui est cependant doublée d'une répulsion générale à le faire, menaçant constamment de désagréger cette société. L'homme a un penchant à s'associer, car dans un tel état, il se sent plus qu'un homme par le développement de ses dispositions naturelles. Mais il manifeste aussi une grande propension à se détacher (s'isoler), car il trouve en même temps en lui le caractère d'insociabilité qui le pousse à vouloir tout diriger dans son sens ; et de ce fait, il s'attend à rencontrer des résistances de tous côtés, de même qu'il se sait par lui-même enclin à résister aux autres. C'est cette résistance qui éveille toutes les forces de l'homme, le porte à surmonter son inclination à la paresse, et, sous l'impulsion de l'ambition, de l'instinct de domination ou de cupidité, à se frayer une place parmi ses compagnons qu'il supporte de mauvais gré, mais dont il ne peut se passer. L'homme a alors parcouru les premiers pas, qui de la grossièreté le mènent à la culture dont le fondement véritable est la valeur sociale de l'homme ; c'est alors que se développent peu à peu tous les talents, que se forme le goût, et que même, cette évolution vers la clarté se poursuivant, commence à se fonder une forme de pensée qui peut avec le temps transformer la grossière disposition naturelle au discernement moral en principes pratiques déterminés. »**

**Kant – Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique**

Les bénéfices de la culture pour les individus sont nombreux, à commencer par la sécurité et un certain bien-être matériel, puisque ce sont là les principales fonctions de la culture. Mais peut-on dire que les individus, en dehors de ces bénéfices voient leurs capacités mises en valeur par ce que leur impose la culture pour leur offrir la sécurité et le bien-être ? Dans *L'Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, Kant soutient que le développement des dispositions des hommes est rendu compatible avec l'ordre social (l'organisation de la vie sociale en tant qu'elle établit la paix entre ses membres) par les antagonismes qui existent entre les individus. Il soutient donc que les contraintes de la culture ne sont pas contraires au développement des facultés individuelles, mais que la culture en est l'effet, le produit. Selon Kant, la nature est la cause de cette conciliation. Elle se sert de l'antagonisme entre les hommes pour obtenir à la fois le développement des individus et l'ordre social. La culture est la conséquence nécessaire de la nature des hommes en tant qu'elle les rend antagonistes, et cependant incapables de se passer les

uns des autres. La culture est donc une nécessité naturelle. Dans cette perspective, la culture est moins une rupture de l'homme avec la nature ou sa nature, que l'accomplissement d'un processus naturel. De la nature à la culture, il y a

continuité.

Dès lors, le processus de création de la culture ou d'inscription de chacun dans une culture repose sur les individus, leurs antagonismes et l'impossibilité pour eux de ne pas vivre en société : la culture se crée à partir d'eux, à partir de l'ambivalence de leurs relations, pour ensuite s'imposer à eux. Les hommes sont à la fois sociables et insociables. Sociables, c'est-à-dire disposés à vivre ensemble, à vivre en société, et insociables, c'est-à-dire éprouvant de grandes difficultés à vivre avec les autres. Il existe donc en eux deux dispositions opposées, l'une qui les rassemble, l'autre qui les sépare. L'une est centripète, l'autre est centrifuge.

L'homme est sociable parce qu'il a besoin des autres, non pas tant pour vivre que pour développer ses facultés naturelles et par là se sentir plus qu'homme, c'est-à-dire plus qu'un simple animal. La vie sociale est donc recherchée comme la condition de son accomplissement individuel. Mais, par ailleurs, l'homme est également insociable ou asocial : il rejette la vie sociale, la fuit, et cherche à s'isoler des autres. La vie sociale n'est possible que si les individus se soumettent à des règles. Or, tous les hommes sont toujours immédiatement hostiles à l'obéissance à des règles et pensent facilement que les règles à suivre ne sont pas les bonnes, et qu'il faudrait plutôt suivre les siennes. Les hommes, s'ils acceptent l'existence de règles, aimeraient en être les auteurs et exercer le pouvoir. Comme c'est le cas de tous, et que personne ne peut s'imposer contre tous les autres, chacun résiste à l'obéissance exigée par les autres et sait que les autres en font autant avec les règles qu'il voudrait imposer aux autres. Si chacun veut agir à son idée et soumettre les autres à cette idée, et si chacun rejette les idées des autres, la vie sociale est impossible et chacun ne peut que souhaiter s'en retirer. Mais il ne le peut pas, il a besoin des autres, il a besoin de la vie sociale. Là est l'antagonisme principal : il est intérieur aux hommes beaucoup plus qu'entre eux. Les hommes sont déchirés entre deux mouvements opposés.

Puisqu'il lui est impossible de ne pas vivre en société et qu'il résiste aux autres autant qu'ils lui résistent, il est nécessaire à l'homme de parvenir à un compromis, à la fois intérieur et extérieur : entre son besoin de vivre en société et son envie de la fuir, et entre lui et les autres membres de la société. Il lui faut trouver une place au milieu des autres, une place à la fois qui lui convienne et qui lui permette de supporter la présence des autres. Trouver sa place, c'est en effet d'une part faire ce qu'on a envie de faire, agir et vivre à son idée, mais le faire avec et au milieu des autres qui occupent d'autres places. C'est être soi-même au milieu et avec les autres.

Cela suppose des efforts, afin de sortir de sa paresse naturelle. Les hommes ne sont pas disposés à faire des efforts immédiatement et sans raison. S'ils le font, c'est parce que cet effort a pour enjeu la conciliation entre la sociabilité et l'insociabilité. L'énergie de cet effort provient de l'ambition, de l'instinct de domination ou de cupidité, dit Kant. Les hommes font des efforts pour se trouver une place, parce que cette place correspond à leurs ambitions, à leur désir de pouvoir et à leur désir d'argent. Il s'agit là de motivations qui sont généralement jugées mauvaises ou sans noblesse. Or ces impulsions naturelles et moralement réprouvées vont être la cause de la création de la culture ou de l'entrée dans la culture. La nécessité pour eux de vivre ensemble donne à leurs penchants hostiles une finalité ou des effets qui vont les contraindre à cultiver d'autres dispositions qui vont rendre la vie sociale possible et les accomplir tout à la fois. La nécessité de vivre ensemble et leurs penchants hostiles les poussent à développer des dispositions nobles et utiles à la vie sociale. L'énergie des mauvais penchants est ainsi mise au service à la fois de leur développement et de la vie sociale. C'est ainsi par exemple que l'ambitieux ne pourra atteindre la place qu'il convoite que s'il s'en rend digne, c'est-à-dire s'il acquiert les compétences exigées par cette position. C'est ainsi que le cupide va tout faire pour acquérir des compétences et produire des biens ou des services utiles aux autres qu'il va pouvoir leur vendre pour s'enrichir. C'est ainsi que celui qui aime le pouvoir va devoir pour l'exercer s'efforcer d'être juste afin qu'on le lui confie. Et tout le monde y trouve finalement son compte : les individus ont ce qu'ils voulaient et la vie sociale est rendue possible.

Ce processus produit donc plus que cette conciliation : elle n'est en effet possible que par la création ou l'entrée dans la culture : le développement, l'éducation, la mise en valeur des dispositions intellectuelles et morales des hommes. Pour satisfaire leurs désirs personnels et le besoin de vivre ensemble, les individus étant contraints d'effectuer un travail sur eux-mêmes, d'accepter d'être éduqués et instruits, développent leurs talents, leurs goûts, leur intelligence et pour finir leur moralité. Ce travail sur soi n'est rien d'autre que le travail de la culture, de la mise en culture, c'est-à-dire de la mise en forme et en valeur de ses dispositions, par l'éducation, l'apprentissage, l'instruction scolaire, la réflexion. Travail qui ne peut s'effectuer qu'au contact des œuvres antérieures, celles des sciences et des arts notamment. Autant de choses qui à la fois les accomplissent en tant qu'hommes et produisent ou reproduisent les formes de la culture, c'est-à-dire les manières de penser et d'agir qu'une société trouve pleine de sens et de valeur. La culture de la société est donc l'effet de la mise en

culture des dispositions naturelles des individus ainsi que sa condition.

**« L'homme n'est pas un être doux, en besoin d'amour, qui serait tout au plus en mesure de se défendre quand il est attaqué, mais au contraire il compte aussi à juste titre, parmi ses aptitudes pulsionnelles, une très forte part de penchant à l'agression. En conséquence de quoi, le prochain n'est pas seulement pour lui un aide et un objet sexuel possibles, mais aussi une tentation, celle de satisfaire sur lui son agression, d'exploiter sans dédommagement sa force de travail, de l'utiliser sexuellement sans son consentement, de s'approprier ce qu'il possède, de l'humilier, de lui causer des douleurs, de le martyriser et de le tuer. *Homo homini lupus* ; qui donc, après toutes les expériences de la vie et de l'histoire, a le courage de contester cette maxime ? [...]**

**L'existence de ce penchant à l'agression que nous pouvons ressentir en nous-mêmes, et présumons à bon droit chez l'autre, est le facteur qui perturbe notre rapport au prochain et oblige la culture à la dépense qui est la sienne. Par suite de cette hostilité primaire des hommes les uns envers les autres, la société de la culture est constamment menacée de désagrégation. L'intérêt de la communauté de travail n'assurerait pas sa cohésion, les passions pulsionnelles sont plus fortes que les intérêts rationnels. Il faut que la culture mette tout en œuvre pour assigner des limites aux pulsions d'agression des hommes [...]. De là, la restriction de la vie sexuelle, et de là aussi ce commandement de l'idéal : aimer le prochain comme soi-même, qui se justifie effectivement par le fait que rien d'autre ne va autant à contre-courant de la nature humaine originelle. »**

**Freud – *Malaise dans la culture***

Kant accorde aux mauvais penchants, ceux qui rendent insociables et qui menacent la vie sociale un rôle moteur dans la mise en culture des dispositions individuelles qui permet l'acquisition d'aptitudes valorisées (habiletés générales, comme la lecture ou l'écriture, habiletés spécialisée comme les savoir-faire attachés à une activité déterminée, civilité et moralité) qui à la fois constituent l'expression la plus aboutie de la culture et la condition de la paix civile. Mais ces penchants sont-ils finalement satisfaits à travers cette acquisition, ou sont-ils sacrifiés par la nécessité de se cultiver ou d'être cultivé ? Ce processus ne suppose-t-il pas le sacrifice de certains de nos désirs à la nécessité de la vie sociale et

de son organisation propre ? Telle est la question qu'examine Freud dans *Malaise dans la culture* et que l'on retrouve dans *Pourquoi la guerre* ?

L'homme est un loup pour l'homme. La formule est de Hobbes, reprise de Plaute. Elle signifie que les hommes ne sont pas naturellement bons les uns envers les autres (et donc que la violence ne serait qu'une réponse à une violence antérieure, de l'ordre de la légitime défense), mais qu'au contraire, ils sont enclins à l'agression des autres. Freud explique cette disposition des hommes à l'agression en invoquant les pulsions, c'est-à-dire des forces psychiques, d'origine inconsciente, qui nous poussent à agir d'une façon déterminée. Ces pulsions sont naturelles, elles sont inhérentes à l'homme. Cette pulsion agressive nous pousse à nous rattacher aux autres non comme à des égaux, des personnes, des sujets, mais comme à des objets sur lesquels exercer des violences diverses.

Freud s'appuie sur les expériences de la vie et de l'histoire pour fonder cette thèse. La vie et l'histoire fournissent la preuve de cette disposition à l'agression des hommes. Il faut noter cependant que si l'enseignement n'est guère contestable, en revanche son explication pourrait être discutée, précisément en montrant que ce n'est pas tant la nature de l'homme que la culture, l'organisation économique, sociale et politique qui peut être tenue pour sinon la cause, du moins une des causes de la violence, dans la mesure où certaines organisations sociales engendrent des injustices qui peuvent la provoquer et dans la mesure aussi où il existe des valorisations culturelles de la violence, des prescriptions culturelles d'être violent pour être tenu pour un homme. Telle n'est pas son avis : selon lui, la violence n'est pas un des effets de la vie sociale mais de notre nature.

C'est parce que l'homme est naturellement disposé à la violence alors que la vie sociale lui est nécessaire, que la culture doit s'imposer. Elle est une réponse à cette disposition naturelle. Encore ne s'agit-il pas de tous les aspects de la culture. Freud, en effet, distingue au sein de la culture, les moyens d'assurer la subsistance de tous des moyens d'assurer la coexistence des individus, à savoir l'organisation sociale et politique, adossée à des principes moraux. La seule organisation économique ne peut pas juguler la violence : l'intérêt commun d'organiser le travail, de distribuer les tâches et les biens n'est pas conçu immédiatement, il suppose une réflexion qui permette de le comprendre l'intérêt d'une telle organisation, de la mettre en œuvre et d'y collaborer. Cette organisation est une réponse rationnelle, réfléchie aux problèmes posés par la survie. Or, les pulsions sont plus fortes que les conclusions d'une telle réflexion. Même s'il en coûte de mettre en danger sa survie et la vie sociale toute entière, notre penchant à l'agression l'emporterait sur toute autre considération, si la culture n'imposait pas en plus de l'organisation économique une organisation sociale et politique destinée à juguler la violence.

Or, de ce point de vue, la réponse de la culture, au-delà de la répression et de la menace qui ne sont que des instruments au service de ses buts, a consisté surtout à imposer aux hommes qu'ils inhibent d'eux-mêmes ce penchant, qu'ils ne lui donnent pas libre cours, qu'ils le contiennent. En poussant les hommes à se tenir pour des semblables et des égaux, en contrôlant étroitement leur vie sexuelle et en les poussant ainsi à transformer leur pulsion sexuelle de façon à la rendre inoffensive (sous la forme de l'amitié, de la cordialité, de la civilité, processus de sublimation de la pulsion sexuelle) et finalement en imposant un idéal moral et religieux de l'amour de l'autre, la culture réussit à imposer la coexistence des individus. La culture provoque ainsi une transformation profonde des hommes, contraire à leur nature brute, afin d'imposer la paix, à laquelle ils aspirent et dont ils ont besoin par ailleurs.

Cette solution imposée par la culture a un coût pour les individus. D'abord, elle modifie profondément leur psychisme, leur fonctionnement psychologique. L'agressivité qu'il ne peuvent plus exercer sur les autres n'est pas détruite : elle change de direction, est retournée contre soi-même sous la forme de la conscience morale (du Surmoi) qui se manifeste comme sentiment de culpabilité et du besoin d'être puni pour en être délivré. Les désirs des individus sont la cible de leur propre agressivité retournée contre eux après avoir été structurée par l'éducation parentale sous la forme d'interdits divers.

Par ailleurs, ne pouvant plus satisfaire leurs pulsions ou seulement sous des formes inoffensives et donc assez éloignées de leur forme immédiate, les individus souffrent de la perte de cette satisfaction. Si les pulsions ne sont pas sans débouché ni donc sans satisfaction, les satisfactions permises et valorisées par la culture sont moins satisfaisantes que celles que se donnent les pulsions brutes. Ce qui engendre frustrations et névroses. Les désirs refoulés ou les formes de satisfactions interdites travaillent de l'intérieur le psychisme des individus et les perturbent dans leur rapport à eux-mêmes et aux autres. La culture ne cultive pas tant en l'homme ses dispositions naturelles qu'elle ne les métamorphose de façon à les rendre inoffensives, mais au prix de leur satisfaction.

Contrairement à Kant, Freud estime que tous les mauvais penchants, ceux qui conduisent à la destruction de la vie sociale, ne concourent pas à faire entrer les hommes dans l'ordre de la culture, mais doivent au contraire être inhibés ou sublimés par la culture. Pour Freud, on ne peut pas dire que la nature a bien fait les choses, comme le soutient Kant. Il faut au contraire la rompre et la métamorphoser par la culture pour que la vie sociale, qui est toujours l'enjeu, soit possible.

La culture du groupe auquel on appartient provoque (ce qui permet de la perpétuer) l'acte de cultiver quelque chose en chacun : cultiver au sens de faire croître ce quelque chose, mais toujours sous une forme socialement acceptable ou même valorisée. Selon Kant, la forme finalement prise par nos dispositions leur donne non seulement une valeur sociale et culturelle, mais, en tant qu'elle permet à l'homme de s'accomplir, permet d'offrir aux individus une satisfaction générale (cela les rend heureux, autrement dit) qui en rend le coût nul ou mineur. Selon Freud, cette mise en forme, quoique nécessaire, conduit surtout à des sacrifices, à des insatisfactions et pour finir à des souffrances.

La culture impose donc aux individus à la fois une restriction à leurs aspirations spontanées et une mise en forme de soi, une mise en culture de soi par un travail sur soi qui permet l'acquisition d'une forme imposée par la culture à ce que chacun est. Selon la forme imposée par la culture, selon les aspirations considérées, selon aussi la conception qu'on a de l'homme (soit la rationalité et une certaine cohérence des aspirations dominant, soit ce sont les pulsions et l'absence de cohérence spontanée ou finale entre les diverses aspirations et moteurs de l'action qui dominant), on trouvera que ce sont les bénéfiques ou les sacrifices qui l'emportent.

Au fond, la culture permet à toutes les aspirations ou presque de se trouver une forme acceptable. La culture peut tout recycler. Mais selon les formes et selon les aspirations, une tension peut perdurer au terme du processus de mise en culture entre l'aspiration initiale et la forme qu'elle est amenée à prendre. La culture peut permettre de tout sublimer : le désir sexuel dans l'amour, le ressentiment dans la création de valeurs (Nietzsche), dans l'action politique, la violence dans l'armée ou la police, un traumatisme dans la psychiatrie ou la philosophie... Mais, en fin de compte, ce qui est sublimé dans la culture peut ne pas y trouver son compte. Il faut également noter que les bénéfiques pour les individus de la culture sont de deux ordres distincts qui sont ou non réconciliés par la mise en culture des dispositions individuelles : l'accomplissement de soi selon les formes imposées par la culture et le bonheur (ou à défaut, l'absence de souffrance).

Parler du coût de la culture pour les individus en terme de sacrifice avec Freud ne suffit pas : on peut aussi se demander si la culture n'a pas aussi un coût, au sens où elle ne cultive pas les dispositions individuelles qui pourraient l'être au bénéfice de chacun et de tous, et/ou au sens où elle cultive en les individus ce qui est bas ou de moindre valeur : la violence, le racisme, la haine, le plaisir veule, la consommation effrénée. Cette question, rapportée à certains phénomènes contemporains dans les sociétés occidentales, pose le problème que Hannah Arendt appelle la crise de la culture. Elle peut être comprise comme

l'effet d'un retrait de la culture au profit d'une sous-culture, celle des loisirs, c'est-à-dire comme une mutation de la culture (des mœurs), considérée comme une altération de la culture (une culture idéale, capable de développer les aptitudes individuelles). Cette critique de la culture actuelle appelle à une restauration de la culture au plein sens du terme.

La société de consommation s'est accaparée les œuvres culturelles, les a transformées de façon à en faire des objets de consommation, qui comme tels ne sont plus des œuvres, mais des produits destinés à la destruction. C'est ainsi que les œuvres du passé sont transformées, pour en faire des moyens de distraction (adaptations cinématographiques de livres qui au lieu d'en faire une interprétation, les affaiblissent, les aplatissent pour pouvoir les vendre au plus grand nombre.

Les mœurs actuelles privilégient la liberté individuelle et la recherche du plaisir immédiat, au détriment du travail sur soi afin de développer nos dispositions. L'émancipation générale des individus joue contre la mise en valeur de leurs capacités et leur ouverture à l'universel, à des formes multiples de transcendances, d'altérité. On privilégie le plaisir immédiat au détriment du travail sur soi, du soin apporté à ses dispositions. C'est l'effet de certaines formes

actuelles du mode de vie des Occidentaux qui les poussent à l'amnésie, les coupent du passé, dans le refus des traditions. Ce qui est en question, c'est le rapport à la tradition et la mémoire dans la mise en valeur des dispositions naturelles. Ce qui est mis en cause selon cette critique, c'est notre rapport au passé, c'est-à-dire aux œuvres produites par la culture par le passé. Selon cette critique, le contact exigeant avec ses œuvres est le seul moyen de développer nos dispositions naturelles, de nous former et de nous permettre de créer à notre tour, par reprise et transformation de ce dont on hérite. A quoi s'oppose l'idée selon laquelle cette mise en culture de nos dispositions ligote dans une tradition, enferme dans la répétition et le culte et ne rend pas plus heureux que la consommation et la rupture avec le passé. Le bonheur individuel et l'accomplissement de soi en rapport avec la culture entrent en conflit de telle sorte qu'en privilégiant le bonheur sous la forme du loisir et du plaisir immédiat, on s'interdit de s'accomplir, parce que cet accomplissement suppose un travail, un effort qui est contraire au plaisir qu'on attend de la consommation.

Le bonheur et l'accomplissement de soi ne peuvent être le fait que d'un sujet autonome, qui a élucidé la nature de ses désirs et de ses fins, et est capable de mettre en œuvre ce qu'il sait, afin de tâcher de les réaliser. A cet égard, le bonheur et la paix exigent que l'on maintienne le mouvement même du questionner et du répondre dans le rapport que l'on entretient avec la culture. La stérilité gît dans l'attitude statique de celui qui se réfugie derrière l'immobile réponse d'un propos non questionné : dans la dévotion aux acquis culturels comme dans leur refus. C'est en ce sens que la culture puisse valoir comme antidote à la guerre et aux passions tristes, elle suppose que l'on entretienne avec elle un dialogue dynamique, y compris avec les œuvres qui en interrogent les risques.

(Une partie de ce corrigé est repris du cours publié sur [www.cours-univ.fr](http://www.cours-univ.fr))



Buchenwald, surtout le dimanche après-midi. Les officiers des SS aimaient sans doute les chansons d'amour, la voix grave, harmonieuse, de Zarah Leander. »

Jorge Semprún, « Vous avez une tombe au creux des nuages », Discours prononcé à Francfort, le 9 octobre 1994, à l'occasion de la remise du prix de la Guilde du livre allemande.

« L'industrie des loisirs est confrontée à des appétits gargantuesques, et puisque la consommation fait disparaître ses marchandises, elle doit sans cesse fournir de nouveaux articles. Dans cette situation, ceux qui produisent pour les *mass media* pillent le domaine entier de la culture passée et présente, dans l'espoir de trouver un matériau approprié. Ce matériau, qui plus est, ne peut être présenté tel quel ; il faut le modifier pour qu'il devienne loisir, il faut le préparer pour qu'il soit facile à consommer.

La culture de masse apparaît quand la société de masse se saisit des objets culturels, et son danger est que le processus vital de la société (qui, comme tout processus biologique attire insatiablement tout ce qui est accessible dans le cycle de son métabolisme), consommera littéralement les objets culturels, les engloutira et les détruira. Je ne fais pas allusion, bien sûr, à la diffusion de masse. Quand les livres ou reproductions sont jetés sur le marché à bas prix, et sont vendus en nombre considérable, cela n'atteint pas la nature des œuvres en question. Mais leur nature est atteinte quand ces objets eux-mêmes sont modifiés – réécrits, condensés, digérés, réduits à l'état de pacotille pour la reproduction ou la mise en images. Cela ne veut pas dire que la culture se répande dans les masses, mais que la culture se trouve détruite pour engendrer le loisir. [...] Bien des grands auteurs du passé ont survécu à des siècles d'oubli et d'abandon, mais c'est encore une question pendante de savoir s'ils seront capables de survivre à une version divertissante de ce qu'ils ont à dire. »

Hannah Arendt – *La Crise de la culture*

# La guerre peut-elle être juste ?

## Proposition de correction

Le droit international humanitaire, ou *jus in bello*, régleme la manière dont la guerre est conduite. A vocation purement humanitaire, cette branche du droit vise à limiter les souffrances causées par la guerre, indépendamment de considérations ayant trait à la justification, ou aux motifs, ou encore à la prévention de la guerre, couverte par le *jus ad bellum*.

La distinction claire entre le *jus in bello* et le *jus ad bellum* est relativement récente. Ces termes ne sont couramment utilisés dans les débats ou les écrits sur le droit de la guerre que depuis une décennie après la Seconde Guerre mondiale. Certes les concepts qu'ils recouvrent apparaissent bien avant dans le débat juridique, mais sans la distinction nette que l'adoption de ces termes a apportée.

Le droit international humanitaire a pour but de limiter les souffrances causées par la guerre en assurant, autant que possible, protection et assistance aux victimes. Il traite donc de la réalité d'un conflit sans considération des motifs ou de la légalité d'un recours à la force. Il en régleme uniquement les aspects ayant une importance humanitaire. C'est ce que l'on appelle le *jus in bello* (le droit dans la guerre). Ses dispositions s'appliquent également à l'ensemble des parties au conflit, indépendamment des motifs du conflit et de la justesse de la cause défendue par l'une ou l'autre partie.

Le *jus ad bellum* (droit de faire la guerre) ou *jus contra bellum* (droit de prévention de la guerre) cherche à limiter le recours à la force entre les Etats. Conformément à la Charte des Nations Unies, les Etats doivent s'abstenir de recourir à la menace ou à l'emploi de la force contre l'intégrité territoriale ou l'indépendance politique d'un Etat tiers (article 2, paragraphe 4). Des exceptions à ce principe sont prévues en cas de légitime défense ou pour faire suite à une décision adoptée par le Conseil de sécurité en vertu du chapitre VII de la Charte des Nations Unies.

En cas de conflit armé international, il est souvent difficile de déterminer quel Etat est coupable d'une violation de la Charte des Nations Unies. Or, le système du droit humanitaire ne lie pas son application à la désignation du coupable, car on déboucheait inmanquablement sur une controverse qui paralyserait sa mise en œuvre, chacun des adversaires se déclarant victime d'une agression. En outre, le droit international humanitaire a pour but d'assurer la protection des victimes de la guerre et de leurs droits fondamentaux, à quelque partie qu'elles appartiennent. C'est la raison pour laquelle le *jus in bello* doit rester indépendant du *jus ad bellum* ou *jus contra bellum*.

CICR

### Introduction

Toute guerre est profondément injuste car elle engage une escalade sans fin dans la logique de la loi du talion : œil pour œil, dent pour dent. Le point d'arrêt de cette surenchère de violence est l'élimination de l'une des deux parties, ce qui implique aussi que ce n'est pas forcément celui qui a raison qui l'emporte, mais toujours le plus fort. La guerre peut-elle être juste ? On peut condamner le phénomène de la guerre en lui-même, il n'en reste pas moins que le recours à la violence est parfois nécessaire, ne serait-ce que pour se défendre. Mais la justification de ce recours est problématique : un Etat trouve toujours une bonne raison de faire la guerre à un autre. Il semble donc important de mettre en place un droit international et supra-étatique, ainsi qu'une instance internationale qui soit chargée de le faire appliquer. Dans cet optique, l'enjeu est de définir un droit à la guerre (*jus ad bellum*, en latin) qui permette de juger ce qui autorise un Etat à recourir à la violence contre un autre. On peut également édifier un droit dans la guerre (*jus in bello*, en latin) afin que la situation de guerre ne soit pas une suspension du droit. Mais cette conception juridique du recours à la violence n'est pas évidente. L'application de ce droit n'est pas toujours possible, car personne, en temps de guerre, n'est en mesure de faire respecter ce droit international, sinon les belligérants eux-mêmes. La guerre, en effet, reste un phénomène qui oppose des Etats, donc des conceptions différentes du droit. Il faut également souligner que la signature de traités internationaux doit reconnaître la souveraineté des Etats sur le territoire, et, par conséquent, impose non seulement d'admettre les frontières telles qu'elles sont établies, mais suppose en plus de concéder aux Etats la légitimité de leur monopole de la violence légitime. Enfin la guerre est un phénomène éminemment politique, c'est-à-dire un conflit de pouvoir entre des peuples. Par conséquent, la morale n'a pas une prise facile sur la situation dans ce contexte : toute guerre semble en deçà du bien et du mal, en deçà de toute morale, en ce qu'elle laisse finalement le droit du plus fort décider de l'issue de la guerre. A quelles conditions la guerre peut-elle échapper à l'arbitraire du droit du plus fort ? Comment justifier la légitimité d'une guerre juste ? **Tout d'abord, nous établirons en quoi le droit est la condition de possibilité de toute justification de la guerre, puis nous montrerons les limites de la justification juridique de la violence, enfin nous chercherons à savoir quel type de loi peut justifier une guerre.**

### 1. Le droit comme condition de la justification de la guerre

#### 11. Un ordre raisonnable contre le droit du plus fort

Dans le *Gorgias*, le sophiste Calliclès soutient que, dans la nature, la marque du juste est la domination du puissant sur le faible. De même, Thrasymaque au Livre I de *La République*, affirme que la justice n'est « rien d'autre que ce qui profite au plus fort ». Le point de vue de ces sophistes est le suivant : la loi est une invention des hommes faibles qui se sont alliés pour faire peur aux hommes les plus forts et les empêcher d'assouvir leurs désirs. Ainsi la loi positive, le droit tel qu'il est fait par les hommes, est un droit profondément injuste vis-à-vis du droit naturel qui serait, selon Calliclès ou Thrasymaque, le droit du plus fort. Platon n'admet pas un tel point de vue. Certes, il n'est pas un partisan zélé de la démocratie athénienne (elle a permis la condamnation à mort de Socrate), mais il est persuadé que le législateur peut instituer dans la cité l'ordre et la justice en faisant appel à la raison. Le droit du plus fort est arbitraire, il ne fait aucune utilisation rationnelle de la violence. N'importe qui peut en faire usage du moment qu'il est, ou se croit, le plus fort. Dans ce contexte, on voit mal comment les sophistes peuvent condamner l'union des faibles contre les forts, si justement, une fois réunis, les plus faibles sont plus forts qu'eux.

#### 12. Un droit naturel fondé sur la raison

L'enjeu est de pouvoir parvenir à la définition d'un droit naturel qui soit capable de nous servir de pierre de touche pour vérifier que nous sommes bien en présence d'une guerre juste. Le droit naturel indique quelles sont les lois morales tirées de la nature. Il définit également quels sont les droits de l'individu, ainsi que ses devoirs envers les autres hommes. Mais comment fonder ce droit naturel ? Pour le courant qu'on appelle le rationalisme juridique, ce fondement est la raison universelle propre à l'ensemble du genre humain. A partir de là, des juristes comme Pufendorf vont définir un *jus gentium* (en latin), un droit des gens. Le droit des gens désigne le droit commun à tous les hommes. Ce droit relève du droit international. Les juristes rationalistes souhaitent moraliser les rapports interétatiques par des réglementations supra-étatiques. Pour cela, ils reconnaissent l'homme comme un être rationnel, ce qui permet de justifier un fondement naturel au

Samuel Pufendorf est né le 8 janvier 1632, la même année que John Locke et Baruch Spinoza, dans un village situé au nord-est de Chemnitz, à une époque où le statut politique et religieux de la Saxe, sa province natale, était extrêmement confus. Les peuples du nord de l'Europe, généralement protestants, étaient, depuis le début du XVIIe siècle, entraînés dans les troubles que suscitaient les rivalités entre les deux royaumes de Danemark et de Suède. En 1632, l'année de la naissance de Pufendorf, au plus vif de la guerre de Trente ans (1618-1648), le roi de Suède Gustave-Adolphe avait trouvé la mort à la bataille de Lützen. En une succession de débâcles et d'offensives, de défaites et de semi-victoires, les hostilités, des années durant, déchirèrent le nord de l'Europe, aggravées encore par l'intervention des troupes de Louis XIV. La Saxe n'échappait pas à ce sort funeste. C'est donc dans un pays en crise que Pufendorf commença sa vie. La crise était d'autant plus grave que les luttes religieuses étaient âpres et impitoyables. L'intolérance réciproque que se vouaient les protestants et les catholiques de la Contre-Réforme, aussi bien que les incessantes disputes auxquelles s'abandonnaient entre eux des courants protestants opposés, aboutissaient à des querelles doctrinales violentes.

**Du point de vue du droit international (*jus gentium*), Pufendorf reprend la distinction classique entre guerres justes et injustes, tout en partant du principe que le bien commun exige le maintien de la paix. Si la guerre se révèle nécessaire, le belligérant agressé doit cependant rester dans son bon droit (lequel n'est pas incompatible avec l'emploi de la ruse) et se refuser à commettre des crimes de guerre.**

droit international moderne. Dans *Du droit de la nature et des gens*, Pufendorf défend la thèse d'un droit naturel et incontestable de « se défendre contre les insultes d'un injuste agresseur, et de maintenir par la force l'usage de ses droits, lorsque les autres y donnent quelque atteinte ». La guerre juste pour Pufendorf est une guerre de légitime défense.

### 13. Un droit cosmopolitique pour échapper à l'état de nature

On peut néanmoins souligner les manques de cette théorie. En effet, d'une part la légitime défense est un concept assez flou : un pays peut justifier son recours à la violence simplement parce qu'il se sent menacé. D'autre part, elle victimise le pays attaqué et ne s'intéresse pas aux justes motifs du recours à la violence. Un moyen de sortir de ce relativisme consiste à poser une instance internationale, un gouvernement mondial, un super Léviathan qui soit capable de statuer dans quels cas le recours à la guerre peut être légitime. Kant défend cette position dans *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*. Pour se justifier, il recourt à une analogie entre la sphère domestique et la sphère internationale. De même que les individus s'unissent en un Etat pour leur sécurité et sortent ainsi de l'état de nature, de même au niveau international, les Etats doivent sortir d'un régime d'insécurité permanente en s'unissant dans un gouvernement mondial. Les Etats doivent mettre fin à « l'absence de lois propres aux sauvages pour entrer dans une Société des nations ». Conséquemment, le droit public qui concerne le peuple, l'Etat, ce qui est commun à tous, prend chez Kant trois formes : le droit civil qui codifie les relations des individus entre eux, le droit des gens qui règle les relations des Etats entre eux et le droit cosmopolitique qui considère les Etats comme les citoyens d'un Etat universel de l'humanité. Dans le droit cosmopolitique, la guerre n'est plus possible.

### Transition

On a vu que le droit était la condition de toute justification de la guerre : les sophistes justifient la justice de la guerre par le droit du plus fort, les juristes rationalistes par le droit à la légitime défense et Kant la juge profondément injuste par rapport au droit cosmopolitique. Mais cette

notion de droit recouvre une opposition entre des sophistes qui refusent de moraliser le politique et des penseurs comme Kant ou Pufendorf qui tentent de réintroduire de la morale dans le politique. Savoir si une guerre juste est possible, c'est se demander si l'on peut moraliser les rapports politiques.

« Sur la politique nous serons très brefs. Qu'est-ce que la politique ? Il y a longtemps que ce n'est plus l'art d'administrer les cités. (...) La définition la plus brève est celle-ci : on dit qu'il y a une morale toutes les fois qu'on s'astreint à ne jamais considérer les individus comme des moyens, mais comme des fins, c'est-à-dire toutes les fois que, voulant le bonheur des individus ou des nations, on ne se sert pas artificieusement d'autres individus pour parvenir à ses fins. Et au contraire je crois que personne ne s'opposerait à cette définition : la politique est une espèce d'opération non seulement qui permet, mais qui contraint à considérer les personnes morales comme des moyens. La politique est le nom qu'on donne à une série d'opérations où sans cesse les gens ne sont pas seulement les fins dont on se propose le bonheur ou le bien, mais les moyens par lesquels on entend passer ; ce qui implique naturellement que la morale réprouve le mensonge, mais que la politique l'admet ou même y force. »

Charles Péguy (janvier 1904)

## 2. L'antinomie de la violence et du droit

### 21. Peu importe les moyens, si la fin est bonne

Au centre de cette question se trouve l'opposition des réalistes et des idéalistes. Pour les réalistes comme Machiavel, on ne doit pas mélanger la politique et la morale : la politique possède une sphère autonome. Pour les idéalistes comme Kant, on peut et on doit moraliser les rapports entre les Etats pour pouvoir sortir de l'état de nature. Mais il ne faut pas croire pour autant que les réalistes sont immoraux. L'opposition fondamentale est plutôt celle du rapport entre les moyens et la fin. Pour Machiavel, peu importe les moyens, du moment que la fin est bonne : « *Que le prince songe donc uniquement à conserver sa vie et son Etat : s'il y réussit, tous les moyens qu'il aura pris seront jugés honorables et loués par tout le monde* » (*Le Prince*, chapitre XVIII). Mais il ne s'agit pas là

d'une position immorale. La fin est la conservation de l'Etat. L'Etat, pour Machiavel, est ce qui nie la nature, c'est le lieu où l'être humain se réalise comme sujet grâce à une autre loi que celle de la nature. L'Etat a une dimension sacrée, il est premier par rapport à la morale et au droit. Au nom de sa souveraineté, on ne peut rien lui imposer de l'extérieur. Au prince, Machiavel conseille de « *ne pas se départir du bien, s'il le peut, mais savoir entrer dans le mal si c'est nécessaire* » (*Le Prince*, *ibid.*). La politique est par delà le bien et le mal : certes, le Prince doit veiller à rester moral, mais si les circonstances l'exigent, il peut parfaitement s'en affranchir.

### 22. Une adéquation des moyens à la fin

Au contraire, pour les idéalistes comme Kant, la fin doit être identique aux moyens : si la fin est bonne, les moyens doivent être bons également. Cela signifie que rien ne pourra jamais justifier une guerre pour Kant, alors que pour Machiavel cette justification est possible à condition que la fin soit la conservation de l'Etat. Mais cela ne signifie pas pour autant que Kant est un pacifiste. Il distingue en réalité deux niveaux dans le recours à la guerre. Du point de vue philosophique, « *la guerre est mauvaise en ce qu'elle fait plus de méchants qu'elle n'en enlève* » (*Projet de paix perpétuelle, Premier supplément, « De la garantie de la paix perpétuelle »*). La guerre est donc en elle-même injustifiable. Mais du point de vue de la nature : « *la guerre n'est que le triste moyen auquel on est condamné à recourir dans l'état de nature pour soutenir son droit par la force puisqu'il n'y a point de tribunal établi qui puisse juger juridiquement* » (*Projet de paix perpétuelle, Première section*). La nature se sert donc de la guerre pour parvenir à son but qui est de contraindre les hommes à contracter des relations légales et devenir des êtres moraux. On voit donc que contrairement à Machiavel, la morale est ici ce qui fonde l'Etat. Pour cette

raison, un Etat qui est établi de façon légitime doit mener des guerres seulement si elles amènent ensuite les Etats en conflit à s'unir dans des relations juridiques interétatiques.

### **23. La guerre juste injustifiable**

Du point de vue réaliste, définir une guerre juste est problématique parce que la guerre n'est pas un phénomène moral, mais un phénomène politique. Pour Clausewitz même « *la guerre n'est que la prolongation de la politique par d'autres moyens* » (*De la guerre*). Dans l'esprit de Clausewitz, on n'envisage pas la guerre d'un point de vue moral. La guerre est l'exercice de la violence qui n'est que la prolongation des rapports politiques entre les Etats lorsque les autres moyens (diplomatie, blocus) ont échoué. Clausewitz évacue donc toute considération morale sur la justice et l'injustice des causes de la guerre. Toutes les causes de conflit doivent être comprises dans leur contexte seulement politique. Du point de vue idéaliste, définir une guerre juste est aussi problématique. Dans *Le projet de paix perpétuelle*, Kant souligne que toute argumentation en faveur de la guerre juste conduit à une « *guerre d'extermination* » : car déclarer un ennemi injuste suppose déjà d'avoir une sentence juridique sur laquelle on peut se reposer pour juger. En temps de guerre, c'est l'issue du combat qui décide de quel côté est le droit. Pour Kant, la guerre juste est celle d'un Etat qui nie à l'Etat ennemi son droit, autrement dit, elle empêche toute possibilité d'un traité de paix, à moins de l'anéantir totalement.

### **Transition**

Deux oppositions majeures déchirent les idéalistes et les réalistes : d'une part le rapport entre les moyens et la fin, d'autre part le rapport entre morale et politique. Hormis ces deux rapports conflictuels, on peut toutefois accorder l'idéalisme et le réalisme sur un point au sujet de la guerre juste : celle-ci se heurte à l'antinomie de la violence et du droit. La guerre est un recours à la violence qui est de l'ordre de l'état de nature. Or seul les critères de justice propre à un état civil peuvent régler cette violence par des lois. Donc il est impossible de définir des critères de justice du recours à la violence entre les Etats sans le moyen d'un super Etat mondial et d'un droit international.

## **3. De l'ordre mondial légal à l'ordre mondial légitime**

### **31. Un remède pire que le mal**

On a placé Kant dans une perspective idéaliste, mais il faut souligner son héritage ambivalent. On a en effet deux interprétations rivales de sa position. Dans *Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique* (1784), Kant prétend que la seule manière de résoudre le problème de la sécurité est d'instaurer un gouvernement mondial : il faut créer un super Léviathan capable de régler les relations interétatiques. Mais en 1795, dans le *Projet de paix perpétuelle*, Kant abandonne cette idée d'un gouvernement supra-étatique pour se satisfaire d'un projet d'alliance confédérale entre des états souverains. Le motif qu'il met en avant est que le remède pourrait bien être pire que le mal. Si jamais ce gouvernement tombait entre de mauvaises mains, la terre entière tomberait sous le joug d'un despote et aucune résistance ne serait possible. Le Deuxième article définitif dispose qu'« *Il faut que le droit des gens soit fondé sur une fédération d'Etats libres* ». Cela signifie que le droit international doit être fondé sur une fédération de peuples (*Völkerbund*, en allemand) et non plus sur l'idée d'un gouvernement mondial (*Völkerstaat*, en allemand). Les réalistes interprètent cette évolution kantienne comme une prise de conscience politique de l'impossibilité d'un gouvernement mondial. Le réalisme kantien réside dans cette souscription (tardive dans l'œuvre de Kant) à une conception interétatique du droit international.

### **32. A-t-on vraiment besoin de moraliser les relations internationales ?**

A l'origine, la guerre juste est une théorie des théologiens chrétiens qui devaient amender la morale chrétienne pacifiste pour permettre le recours à la violence soit dans la lutte contre les hérésies, soit pour justifier l'engagement des hommes dans la reconquête des lieux saints. Rappelons en effet que la morale chrétienne insiste sur le caractère sacré de la vie, et interdit donc au croyant de tuer son prochain. Cette justification théologico-politique est par exemple le fait de Thomas d'Aquin, qui tente de justifier les conditions de la guerre dite sainte pour cautionner l'engagement des chrétiens dans les croisades. Cette guerre sainte doit avoir pour but d'établir une paix sans haine, sa cause doit être juste, elle doit être déclarée par une autorité légitime et doit exclure le mensonge (*Somme contre les Gentils*, II, II, q. 40). Les théories de la guerre juste s'inspireront ensuite d'une telle définition. Or le principal handicap de cette morale est sa relativité : elle concerne l'Eglise chrétienne. La nécessité de moraliser la guerre resurgit avec les deux dernières guerres mondiales : les bombardements à Hiroshima, Dresde, Nagasaki, etc. étaient excessifs. Les réalistes, avec leur conception uniquement politique de la guerre, sont parfois conduits à défendre la possibilité pour les Etats de recourir à la « *guerre totale* » (contre les militaires mais aussi contre les civils). Ce concept de Clausewitz renvoie à l'idée que l'objectif est la victoire totale sur l'ennemi. Mais pour lui, un tel déploiement de violence n'est pas nécessaire. Si en droit, la guerre est totale, en fait elle connaît des phénomènes de friction. Cela signifie que la guerre réelle est toujours limitée, notamment par des contingences triviales comme le climat, l'épuisement des troupes. Dans le monde réel, on n'en vient jamais à l'anéantissement total de l'ennemi.

### **33. Faut-il renoncer à la justification morale ?**

Si on ne peut pas définir juridiquement ce qu'est une guerre juste, doit-on renoncer pour autant à toute justification morale ? Historiquement, le droit des gens mis en place par les juristes, tels que Pufendorf, se réclame de l'héritage de la théorie de la guerre juste. L'idée est bien de définir des droits inaliénables à l'homme, mais des droits sur le plan de la légitimité et non pas de la légalité. Ce n'est pas parce que la guerre établit un état d'exception, qu'elle suspend aussi la moralité. La guerre en effet est un phénomène qui demeure profondément humain, elle est une convention façonnée par le libre arbitre humain. La guerre n'obéit donc pas à sa propre logique, ce n'est pas quelque chose qui s'inscrit dans un autre ordre. Cette idée, Michael Walzer la défend dans *Guerre juste et injuste*, et ce, contre Clausewitz. Il lui reproche d'avoir décrit le phénomène de la guerre comme si, une fois enclenchée, elle obéissait seulement à sa propre rationalité politique et instrumentale. Or la guerre demeure le fruit de choix humains libres, de conventions sociales qui sont les produits de choix humains. La guerre est un droit naturel et par conséquent, elle nous place face à des problèmes moraux et nous rend responsables de nos actes. Tous les hommes sont imputables de la guerre qu'ils mènent, face à eux-mêmes et face aux autres. Walzer s'oppose également à la conception réaliste qui relie la guerre à l'état de nature : la politique n'obéit pas aux lois de la nature. Et si, *a minima*, on devait citer une guerre juste, c'est celle des alliés pendant la Seconde Guerre mondiale, parce que l'immoralité du nazisme était telle, qu'on ne pouvait pas ne pas intervenir.

## Conclusion

Nous avons vu tout d'abord que le recours à la guerre n'était justifiable que dans le cadre d'un droit. Puis nous avons montré que ce droit se heurtait à la violence de la guerre qui en était en quelque sorte la négation, et en cela, il fallait redéfinir le droit dans son rapport à la guerre. Enfin, nous avons établi qu'un droit à la guerre aboutit à une responsabilité morale et qu'il existe des guerres justes lorsque les causes le sont également. En conclusion, une guerre ne peut pas être déclarée juste seulement par les belligérants. Pour avoir la certitude de mener une guerre juste, il faut qu'elle s'inscrive dans des règles supra-étatiques qui puissent modérer le recours à la violence et codifier le déroulement de la guerre (reconnaissance d'un droit dans la guerre). Les Etats ne prennent part à une guerre juste que si les hommes qui la mènent peuvent répondre de leurs actes et donc de tout excès dans leur usage de la violence devant des instances internationales.

(corrigé emprunté à <http://philocite.blogspot.com>, et amendé)



Depuis 1977, date à laquelle a paru la première édition de l'ouvrage devenu depuis un « classique » de Michael Walzer, *Guerres justes et injustes*, le sujet a fait l'objet d'innombrables publications et d'intenses débats. (...) Si Walzer a redécouvert la tradition de la guerre juste, même s'il cite à peine les auteurs « canoniques » comme Augustin, Thomas d'Aquin ou encore Grotius, ce n'est pas tant pour faire œuvre d'historien de la pensée que pour s'engager dans un débat civique qui faisait rage en 1977 et qui portait sur la légitimité de la guerre du Vietnam. C'est en effet pour montrer que la guerre du Vietnam n'était pas juste, qu'elle ne répondait pas aux critères retenus par les théoriciens de la guerre juste à travers les âges, que Walzer a exhumé cette tradition. Celle-ci, il faut bien le dire, avait été un peu oubliée pendant les deux conflits mondiaux du XX<sup>e</sup> siècle, pour des raisons aisément compréhensibles : entre 1914 et 1945, chacun des camps en présence considérait comme évident et juste son engagement militaire.

Au moment du Vietnam, la guerre n'a plus ce caractère d'évidence au sein de la nation américaine engagée dans le conflit. Le débat est vif entre ceux qui soutiennent l'action de l'administration américaine, estimant que l'intervention au Vietnam est à la fois moralement juste et politiquement justifiée, et ceux qui, avec Walzer, ne croient ni à la moralité de cette guerre, ni à sa légitimité politique. Walzer entend ainsi donner aux opposants à la guerre du Vietnam les armes d'une théorie normative solidement charpentée. (...)

D'une certaine façon, la théorie de la guerre juste, à travers l'histoire, s'efforce de dépasser l'opposition fondatrice, mais au fond très schématique, entre pacifisme et réalisme. Dans le domaine de la philosophie morale de la guerre, on oppose souvent ces deux traditions de pensée. Le pacifisme condamne sans condition toutes les guerres, toujours vues comme immorales ; le réalisme, à l'opposé, considère qu'il faut séparer la question de la nécessité politique de la guerre et celle de son évaluation morale. En soi, la guerre serait amoral. Pour les réalistes comme pour les pacifistes, l'action militaire semble exclure *a priori* la prise en compte systématique des enjeux éthiques, considérant que la guerre, en tant que situation politique extrême, implique nécessairement une « brutalisation » des relations humaines et une suspension de la morale commune.

La théorie de la guerre juste considère qu'il est impossible de séparer la morale et la guerre, et qu'il est donc nécessaire d'établir des liens entre les deux termes. Elle forme un ensemble d'idées et de valeurs relatives à la justification morale d'une guerre. Elle propose une série de règles morales que les sociétés doivent appliquer au début, au cours et à la fin de la guerre. Se situant au carrefour des enjeux éthiques et politiques, elle met en évidence le fait que les politiques qui décident la guerre, comme les militaires qui la font, sont loin d'ignorer la portée morale de leur action. Les défenseurs de la théorie de la guerre juste reconnaissent que la guerre représente un défi permanent à la morale, mais ils défendent une position qui se veut en général plus modérée, et en ce sens plus « réaliste », que les pacifistes et les réalistes eux-mêmes. Certes, la guerre est une constante dans l'histoire humaine, mais c'est aussi une situation extrême que les communautés politiques s'efforcent d'éviter. Le but de cette théorie est donc d'élaborer des critères pertinents pour justifier l'intervention militaire (*jus ad bellum*, le droit de la guerre) et pour encadrer les actions militaires si le conflit a lieu (*jus in bello*, le droit dans la guerre), voire pour assurer de manière juste la sortie de guerre (*jus post bellum*).

Daniel R. Brunstetter Jean-Vincent Holeindre, « La guerre juste au prisme de la théorie politique »