

Guerre, violence civile et éthique*

La diplomatie à la lumière de Levinas

Roberto Toscano**

LE PRÉSENT ARTICLE émane du besoin ressenti par un praticien de faire une pause de réflexion, après trente années passées dans la carrière diplomatique, sur les fondements éthiques des relations internationales, en m'appuyant sur l'œuvre d'Emmanuel Levinas, prenant comme objet d'analyse le conflit entre groupes. Pourquoi « entre groupes » ?

En tout premier lieu, il serait quasiment impossible, dans la situation actuelle du monde, d'inclure ou d'exclure des exemples concrets de conflits selon que le statut d'État-nation est reconnu ou non à un groupe donné. Ce genre de dogmatisme scolastique est malheureusement souvent pratiqué, et pas seulement par les juristes internationaux qui, au moins, peuvent justifier une taxonomie aussi abstraite et irréaliste par des raisons liées à la fois à la pratique et à la tradition. Prenons un exemple venant d'un autre domaine chargé sur le plan éthique : les violations des droits de l'homme. Puisque « seuls des États peuvent violer les droits de l'homme » (selon la sagesse traditionnelle de la plupart des experts), les rebelles, les insurgés, les séparatistes aux projets infructueux qui commettent des actes de violence contre les populations doivent être considérés comme des criminels et non pas comme des auteurs de violations des droits de l'homme. L'absurdité théorique et l'inconfort pratique de cette approche semblent évidentes, et pourtant le combat d'arrière-garde

* Une version anglaise de cet article sera publiée prochainement aux États-Unis par le *Abraham Fund* dans un recueil de textes intitulé *Handbook for Interethnic Coexistence*.

** Diplôme italien en poste à Genève (Nations unies), spécialiste du maintien de la paix et de la diplomatie préventive.

pour conserver aux États-nations une subjectivité exclusive risque de se poursuivre encore assez longtemps, même s'il est appelé à rencontrer de plus en plus d'écueils.

Par ailleurs, la difficulté ne tient pas seulement à un problème de catégorisation. Le fait est que les conséquences de l'attribution de la qualité d'État-nation à une entité collective n'ont jamais été considérées comme neutres sur le plan éthique. En termes de morale traditionnelle, la violence de groupe légitimée par l'État est non seulement exonérée de toute stigmatisation éthique, mais même moralement portée aux nues. Le slogan du patriote américain « *My country, right or wrong* » n'est que l'explicitation naïve d'un principe qui est un pur blasphème du point de vue éthique ; en revanche, cette attitude n'est pas considérée comme mauvaise dans le contexte de la culture nationaliste qui domine sous toutes les latitudes. Pour examiner les effets dévastateurs d'une telle éthique partielle sur l'éthique en tant que telle, il suffit d'appliquer la même prétention de non-applicabilité du jugement éthique à d'autres niveaux collectifs auxquels l'individu peut éventuellement appartenir : le *Mein Kampf* de Hitler pourrait porter comme sous-titre « ma race, à tort ou à raison » ; les paysans du sud de l'Italie de Banfield¹ pourraient arborer un étendard portant l'inscription « ma famille, à tort ou à raison » ; les communistes, de Lénine à Pol Pot – mais aussi de Boukharine à Neruda – croyaient, proclamaient et écrivaient : « Mon parti, à tort ou à raison », et se comportaient en conséquence.

Telle est en réalité la racine de tout conflit violent impliquant un groupe. Voilà comment on oblige à faire la sourde oreille aux droits des autres, comment on sanctifie une telle attitude. La tendance de l'individu à s'abstenir de faire couler le sang de ses contemporains est vaincue par la solidarité du groupe et par les rationalisations qui l'accompagnent. Il n'est pas nécessaire que la cause soit noble ; d'ailleurs, qui pourrait en juger, puisque ces prétentions à la noblesse sont concurrentes et mutuellement exclusives ? Il peut simplement s'agir de l'identité et de l'« honneur » agressif d'une équipe de football. Pire encore : l'arbitraire de la discrimination éthique non seulement entre des causes – dont certaines sont censées justifier la violence – mais aussi entre la violence « morale » des groupes et la violence individuelle, moralement stigmatisée, ne résiste pas à un examen critique.

Dans les relations internationales, les adeptes de l'école réaliste dominante sont allergiques aux questions éthiques et les remplacent par le postulat du fonctionnement d'un système composé de sujets intrinsèquement a-moraux (États-nations) engagés dans la poursuite désincarnée de buts rationnels. Cette approche apparemment machiavélique

1. Edward C. Banfield, *The Moral Basis of a Backward Society* Chicago. The Free Press, 1958.

élude d'ailleurs l'orientation explicitement éthique de tout l'édifice théorique de Machiavel, analysée avec une clarté remarquable par Isaiah Berlin². Les réalistes ont donc tendance à dissimuler leur propre préférence éthique pour les États-nation (leur éthique partielle) sous le couvert d'une prétendue neutralité « extra-éthique ».

Comme les conflits violents entre groupes se déroulent à la frontière entre diverses sphères d'éthique partielle, l'objet d'une réflexion sur le conflit doit être le champ d'applicabilité des codes moraux plutôt que leur contenu spécifique, déterminé par la culture et l'histoire. Cette analyse repose sur l'hypothèse selon laquelle, par-delà toutes les questions territoriales, les rivalités économiques, les craintes mutuelles, les conflits violents ne sont possibles qu'à cause de l'existence d'éthiques partiales. Le corollaire en est qu'il n'est possible de gérer les divergences et les tensions sans recourir à la violence qu'en se fondant sur des approches éthiquement non partiales.

Dans notre quête de ce genre d'éthique non partielle, nous avons trouvé comme principal point de référence conceptuel les travaux d'Emmanuel Levinas, qui a été à juste titre défini comme « le penseur de l'altérité par excellence³ ». En essayant de comprendre la violence des groupes organisés, nous sommes nécessairement amenés à nous concentrer sur des attitudes éthiques, notamment sur l'exclusion du non-membre du groupe – l'Autre – du champ d'application des principes éthiques. Levinas, pour sa part, met le visage de l'Autre au centre de toute éthique, et va même plus loin en passant audacieusement de l'éthique à l'ontologie qui fait de l'Autre la condition nécessaire à l'identité du Soi (pour Levinas, l'identité sans l'Autre est une *contradictio in adjecto*).

L'apparition (l'« épiphanie ») du visage de l'Autre est pour Levinas le point de départ de l'éthique, dans la mesure où elle fonctionne comme un appel inéluctable à la responsabilité. Nous atteignons ici l'antithèse absolue de l'éthique partielle qui est si fonctionnelle – si indispensable, pourrait-on dire – pour la violence extra-groupe : inversant le sinistre déni de responsabilité du premier meurtrier, Levinas affirme que chacun de nous est le gardien de son frère, et que ce frère, c'est l'Autre.

2. Isaiah Berlin, « L'originalité de Machiavel », in *À contre-courant. Essai sur l'histoire des idées*, Londres, Albin Michel, 1988. Berlin montre que l'approche de la politique par Machiavel n'était pas a-morale, mais plutôt centrée sur une « moralité supérieure » plaçant l'intérêt suprême de la *res publica* au-dessus de toute autre considération.

3. Iver B. Neumann, *Collective Identity Formation: Self and Other in International Relations*. Florence. European University Institute. document de travail RSC n° 95/36.

Identité et narcissisme

Dans cette phase historique déroutante et désorientée de l'après-Guerre froide et de la fin d'un millénaire, il est à la mode de parler du besoin irrésistible des groupes – confrontés à la déstructuration de l'ancien système international et aux perspectives inquiétantes de la mondialisation – de trouver refuge et réconfort dans une identité renforcée, préalable nécessaire non seulement à la santé psychique, mais aussi à la survie même et à l'efficacité de l'action commune. Dans le même temps, nous sommes les témoins d'atrocités commises par les chantres violents de l'identité, depuis la purification ethnique en ex-Yougoslavie jusqu'au génocide au Rwanda. Que faut-il donc penser, tant sur le plan politique qu'éthique, de l'identité ? Est-elle « bonne » ou « mauvaise » ? À moins que, comme de nombreux nationalistes le prétendent, nous ne voyions là que les exagérations (pratiquées par des peuples dits « sauvages ») d'un phénomène intrinsèquement bon⁴ ?

Le problème n'est pas quantitatif mais qualitatif. Toute identité n'est pas génératrice de conflits. Au contraire, l'identité est même le préalable de l'altruisme et de l'amour, et, en termes de groupes, de tous les types d'interactions positives se traduisant par l'échange et la solidarité. Ce qui engendre des conflits, ce n'est pas l'identité en tant que telle, mais ce qu'on peut appeler l'« identité narcissique » : une identité dont l'affirmation, la poursuite et la défense font partie intégrante de l'essence du nationalisme (et de ses acolytes mineurs, non moins meurtriers, l'ethnisme et le tribalisme⁵).

Comment cela s'explique-t-il ? Tout d'abord, du fait qu'au cœur de l'identité du groupe se trouve un mensonge, ou un artifice culturel, édifice intellectuel élaboré par des élites que Pierre Bourdieu a très justement définies comme « productrices professionnelles de visions subjectives du monde social⁶ ». Il est courant de croire (surtout de la part des dirigeants politiques non démocratiques) que pour maintenir

4 Sur la nature douteuse de la distinction entre le « bon » nationalisme et le « mauvais », voir Pierre Hassner, *La Violence et la paix. De la bombe atomique au nettoyage ethnique* éd. Esprit, 1995, p. 297-298. On est tenté de suggérer que seule une distinction pourrait être faite, en termes cliniques, entre le nationalisme « modéré » et le nationalisme « aigu ».

5 Neumann, *op. cit.*, p. 20 ; Gilles Lipovetsky, *L'Ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*, Gallimard, 1983. Lipovetsky, qui mentionne explicitement le « narcissisme collectif » (p. 21), décrit le « rétrécissement du sentiment d'appartenance à un groupe et corrélativement l'accentuation des phénomènes d'exclusion » (p. 93) : « à la fin de l'Histoire, nous trouvons l'état de nature de Hobbes » avec « le narcissisme, allant de pair avec des relations humaines de plus en plus barbares et conflictuelles » (p. 99). Sur le « narcissisme des différences mineures », voir Michael Ignatieff, *The Needs of Strangers*, Londres, The Hogarth Press, 1984, p. 130-131.

6 Cité par Valery Tishkov, *Nationalities and Conflicting Ethnicity in Post-Communist Russia*, Institut de recherche des Nations unies sur le développement social, document de discussion DP50, mars 1994, p. 2. Tishkov (p. 6) parle également des « illusions qui conçoivent des classifications construites dans la théorie comme des groupes effectivement existant d'individus, ou comme des lois de la vie sociale ».

la cohésion d'un groupe, il ne suffit pas d'en définir l'identité en termes objectifs : l'ensemble des individus nés sur un même territoire, partageant la même religion, parlant la même langue.

Il est délicat de trouver des critères objectifs pour circonscrire l'identité d'un groupe. En recherchant ce que l'on a défini comme les « marqueurs cruciaux de l'identité⁷ » et en prenant par exemple la langue, nous constatons qu'aucune identité d'entités postyougoslaves n'aurait été possible sur cette base, puisqu'elles parlent toutes le serbo-croate ; il en irait de même dans le cas des Tutsis et des Hutus au Rwanda, qui parlent la même langue : dans ce cas, même le « marqueur crucial » de la religion ne fonctionnerait pas, puisque Hutus comme Tutsis sont catholiques. Plus que des différences raciales hypothétiques ou que des différences sociales qui ne sont plus intactes, c'est souvent le « marqueur crucial » mortel, dans le cas du génocide des Tutsis en 1994, qui a fini par être le plus bureaucratique de tous les artifices : la mention de l'appartenance ethnique sur les cartes d'identité.

Pour cette raison, il doit y avoir ce que l'on a appelé « l'invention de la tradition⁸ », la création de « communautés imaginées⁹ », un « mythe fondateur¹⁰ ». Le groupe doit avoir dans tous les cas des origines nobles, antiques (divines, si possible) ; il doit se complaire dans les gloires anciennes d'ancêtres invincibles ou méditer sur l'injustice historique qui lui a été infligée par une défaite militaire ou une invasion étrangère qui l'a privé de son ancienne puissance et de son ancienne prospérité. Un tel cheminement idéologique artificiel vers l'identité est en soi générateur de conflits. Tout d'abord, parce qu'en abandonnant des critères factuels et falsifiables, il ouvre la porte à une controverse qui n'a d'autre issue possible que la violence. Ensuite, parce que les mythes sont par définition absolus et ne se prêtent à aucun compromis,

7. Neumann, *op. cit.*, p. 4-6.

8. Eric Hobsbawm et Terence Ranger, éd., *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, 1992.

9. Benedict Anderson, *Imagined Communities Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*, Londres, Verso Press, 1983.

10. Eric Hobsbawm, "The New Threat to History", *The New York Review of Books*, 16 décembre 1995, p. 62-64. Sur la légèreté des critères « objectifs » pour définir l'ethnicité, Colin Renfrew a dit : « Comment pourrait-on précisément définir un Serbe vivant en Bosnie ? Et s'il était de religion musulmane ? Comment, précisément, définirait-on l'identité ethnique de la population musulmane de Bosnie ? Les habitants de l'ex-république yougoslave de Macédoine devraient-ils s'appeler Macédoniens ? J'estime que ces questions, comme d'autres de même nature, sont difficiles et ne peuvent trouver de réponse satisfaisante en termes historiques. Même si nous en comprenons pleinement l'arrière-plan génétique, linguistique, culturel et religieux, il n'y a pas de bonne réponse, parce que l'ethnicité est une question d'identité de soi autant qu'un fait historique. C'est dans une large mesure une question de choix. Prétendre le contraire, et faire peser la responsabilité des décisions d'aujourd'hui sur des prétentions à la vérité historique est une entreprise frauduleuse. » ("The Roots of Ethnicity: Archeology, Genetics and the Origins of Europe", conférence présentée à l'Accademia dei Lincei (Rome), le 8 janvier 1993, non publié, p. 3). Tishkov (*op. cit.*, p. 4) exprime la même idée et cite aussi Karl Popper (p. 9). Voir aussi l. William Zartman, "Self and Space: Negotiating a Future from the Past", intervention présentée à l'International Studies Association, San Diego, Californie, en avril 1996.

surtout si les voisins possèdent leurs propres mythes relatifs au même territoire et à la même histoire¹¹. Enfin, parce que la création de stéréotypes positifs pour soi-même, composante essentielle de cette identité narcissique, exige nécessairement la création de stéréotypes négatifs de l'Autre, du voisin. Mais, surtout, parce que l'identité narcissique de groupe, en rendant les valeurs du groupe incomparablement supérieures, qualitativement sans commune mesure avec celles de tout autre groupe, aboutit à nier la pertinence ethnique de l'Autre, c'est-à-dire exclut l'autre du champ d'application des règles morales. Ainsi, lorsque des conflits d'intérêts réels ou imaginaires, des menaces réelles ou imaginaires émanent d'un autre groupe, l'individu, qui en règle générale *abhorret a sanguine*, réagit vis-à-vis du groupe en se détachant totalement des normes éthiques qu'il défendrait en tant qu'individu. Qui plus est : sans observer, en règle générale, la moindre contradiction entre le fait d'être « un homme bon » et un soldat féroce au service du groupe.

Nous trouvons chez Nietzsche une description de cette dichotomie comportementale – que lui, pour sa part, juge totalement naturelle et pas du tout contradictoire – qui mérite d'être citée *in extenso* :

Les mêmes hommes qui sont si rigoureusement réfrénés *inter pares* par la coutume, le respect, l'usage, la gratitude, et même plus encore par le soupçon réciproque et la jalousie, et qui d'un autre côté dans leurs relations mutuelles se révèlent si riches d'égards, de contrôle de soi, de délicatesse, de loyauté, d'orgueil et d'amitié – dès qu'ils sortent, là où l'on rencontre l'étrange, *l'étranger*, ne valent guère mieux que des bêtes de proie sorties de leur cage. Ils savourent alors la liberté de toute contrainte sociale, ils compensent par la sauvagerie les tensions engendrées par leur réclusion et leur enfermement prolongés dans la paix de la société, ils *retournent* à la conscience innocente de la bête de proie, comme des monstres triomphants qui, peut-être, émergeront d'une succession répugnante de meurtres, d'incendies, de viols et de tortures, ivres de joie et sans inquiétude dans l'âme, comme s'il ne s'était agi de rien de plus que de frasques d'étudiants, convaincus d'avoir amplement donné aux poètes matière nouvelle à rédiger des odes et des chants de louanges¹².

11. Sur ce point voir Tishkov, *op. cit.*, p. 8.

12. Friedrich Nietzsche, *la Généalogie de la morale*, Flammarion, coll. « GF », rééd. 1996. Alain Finkielkraut, dans son livre sur Levinas, écrit comme en réponse directe à Nietzsche : « Le réalisme n'est pas réaliste, il est simplificateur : il échappe au problème du Mal en lui conférant le titre de donnée naturelle. Or, précisément, ce n'est pas la nature en l'homme qui est homicide ou barbare, c'est l'aspiration à y retourner. Face à l'Autre, ma vie est accusée, je ne suis plus chez moi dans le monde, une obligation s'introduit qui relègue en seconde place le doux devoir de conservation ou d'épanouissement. Voici mon existence condamnée à ne pas trouver sa justification en elle-même. Par le Mal, je fais appel de cette sentence. J'exprime à la fois le ressentiment et la nostalgie que suscite sa sévérité. Nostalgie d'une vie non plus morale, mais organique, n'obéissant qu'à la loi interne de son mouvement. Nostalgie de l'*élan vital* et de l'irresponsabilité. Rêve du retour à la nature » (Alain Finkielkraut, *la Sagesse de l'amour*, Gallimard, 1984, p. 146).

De surcroît, la tragédie de l'identité narcissique du groupe veut que la négation de l'Autre, loin de donner confiance, finit au contraire par désorienter, loin de construire, finit au contraire par détruire l'identité, puisqu'il ne saurait y avoir d'identité dans le vide¹³. En fin de compte, l'identité n'est plus recherchée dans l'hypothétique sang commun versé à l'intérieur du groupe, mais dans le véritable sang étranger versé au dehors.

Effacer le visage de l'Autre

La politique étrangère consiste à « faire l'Autre », c'est-à-dire à nourrir l'inimitié ontologique envers ceux qui sont extérieurs à l'État-nation¹⁴. L'effet de la présence d'un ennemi externe sur la cohésion interne d'un groupe quel qu'il soit fait en réalité partie de la sagesse politologique traditionnelle. C'est une thèse qu'il serait difficile de réfuter, mais qui appelle une définition plus précise.

Pour expliquer d'un point de vue éthique le phénomène d'une « politique de groupe » belliqueuse, il ne suffit pas de s'arrêter à la « création de l'Autre ». Toute identité, toute autodéfinition n'est pas nécessairement meurtrière et source de conflits. Ce qu'il nous faut expliquer, c'est « la transformation – ou la non-transformation – du voisin en assassin¹⁵ ». En outre, ce qui est en jeu n'est pas une tentative d'expliquer la violence individuelle qui trouve son origine dans les passions personnelles, les désirs, la haine, la cupidité. Au contraire, il est significatif que les mécanismes des deux types d'actions violentes se manifestent différemment chez les mêmes individus, qui peuvent avoir une propension radicalement dissemblable à recourir à la violence selon qu'elle est individuelle ou qu'elle émane du groupe. Les analystes de l'Holocauste, depuis Hanna Arendt jusqu'à Susan Zuccotti, ont été impressionnés par la réticence des Italiens individuels (même des véritables partisans du fascisme, même des soldats présents dans des zones en guerre) à participer aux rafles de Juifs, et par leur propension à les aider à fuir la machine d'extermination nazie¹⁶. Or, il serait erroné de croire que ces mêmes individus italiens étaient moins enclins à faire preuve de violence que les individus allemands participant à l'Holocauste, si nous considérons cette violence en termes individuels et non de groupe. Il est très probable que ces mêmes Italiens auraient été bien

13. Lipovetsky, *op. cit.*, p. 108. Comme le dit Neumann (*op. cit.*, p. 10) en citant le « dialogisme » de Mikhaïl Bakhtine: « l'Autre » a le statut d'une nécessité épistémologique autant qu'ontologique, sans laquelle il ne peut y avoir de soi pensant ».

14. Neumann, *op. cit.*, p. 18.

15. Xavier Bougarel, « Voisinage et crime intime », in *Confluences Méditerranée* (Paris), n° 13, hiver 1994-1995, p. 75.

16. Hannah Arendt, *Eichmann à Jérusalem : rapport sur la banalité du mal*, Gallimard, coll. « Folio », 1991 ; Susan Zuccotti, *The Italians and the Holocaust*, New York, Basic Books, 1987.

plus susceptibles que les individus allemands « ordinaires » examinés dans les études sur la violence nazie¹⁷ de tuer une femme infidèle ou un voisin antipathique, mais trouvaient totalement absurde et inhumain de participer à l'assassinat d'inconnus, ou même de leur nuire, pour la simple raison que ces derniers appartenaient à une catégorie abstraite.

Ce qui compte ici, c'est, qu'alors que la violence individuelle est concrète, souvent intime, la violence de groupe est par définition abstraite. L'Autre – pour la violence de groupe organisée – n'est pas un individu réel que l'on pourrait haïr ou aimer concrètement et pour des raisons précises, mais une abstraction. L'essai de Xavier Bougarel sur les traditions des relations interethniques en Bosnie¹⁸ ne se fonde pas sur une image idyllique de la coexistence interethnique, mais traduit au contraire la sensibilité à la conflictualité récurrente qui est historiquement inhérente à la cohabitation entre plusieurs groupes sur un même territoire. Dans les communautés multiethniques, la coexistence est le fruit fragile mais possible de mécanismes conscients de *rapprochement*, une sorte de politique systématique de « bon voisinage » qui trouve sa concrétisation dans l'inclusion quasiment ritualisée du voisin « différent », donc dans la création de rites de familiarisation et de conciliation, dans des cérémonies intimes telles que les mariages ou les enterrements. Là encore : les voisins individuels réels ne sont pas nécessairement aimés, mais ils sont aimés ou haïs pour des raisons concrètes et non pas abstraites. Et surtout, ils ne sont pas haïs *en masse*. En revanche, pour appliquer la violence de groupe au voisin parce qu'il appartient à cette catégorie, il faut que son visage soit effacé¹⁹ : il faut qu'il devienne une abstraction.

C'est là qu'intervient le rôle des dirigeants militaristes et que la violence de groupe perd son côté prétendument « naturel » pour devenir une création politique délibérée. Les différences en tant que telles ne suffisent pas pour briser la résistance que l'être humain moyen ressent lorsqu'il est confronté au recours à la violence de groupe. Il leur faut aussi ce que l'on a appelé le « renforcement des différences²⁰ » et, plus encore, l'effacement du visage de l'Autre. Ces processus peuvent présenter des modalités et des degrés de sophistication variables : mais éthiquement et politiquement, il semble y avoir peu de différence entre le rapport de 1987 de l'Académie serbe des sciences qui exacerbait, simultanément, la fierté ethnique et le

17 Daniel J. Goldhagen, *les Bourreaux involontaires de Hitler : les Allemands ordinaires et l'Holocauste*, trad. P. Martin, Le Seuil, 1997 ; Christopher R. Browning, *Des hommes ordinaires. Le 101^e bataillon de réserve de la police allemande et la solution finale en Pologne*, coll. « 10/18 », 1996 ; Robert Jay Lifton, *The Nazi Intimist*, New York, Basic Books, 1986.

18 Bougarel, *op. cit.*

19 Finkelkraut, *op. cit.*, p. 164-165.

20 Stuart Hampshire, *Morality and Conflict* (Cambridge, Ma., Harvard University Press, 1983), p. 175.

victimisme²¹, et les émissions radiodiffusées de la tristement célèbre *Radio Mille Collines* appelant les Hutus au génocide au Rwanda en fomentant la paranoïa²².

La coexistence de groupes différents est effectivement problématique et fragile, mais à la racine des conflits violents entre groupes, on trouve presque inévitablement l'effort conscient, systématique et malhonnête de dirigeants politiques visant à convaincre le groupe de sa propre unicité et de sa noblesse ; de la nature méprisante et traîtresse du groupe rival, stéréotypé en termes abstraits qui ne laissent aucune place à la différence individuelle et à l'exception ; de la nature objective de certains intérêts du groupe définis comme des « objectifs inéluctables », jointe au refus de voir, comme le dit Hoffmann, qu'« il y a toujours des choix²³ » déterminés par des valeurs subjectives et pas seulement par des intérêts objectifs ; de la nature absolue de la rivalité, souvent au point d'une survie mutuellement exclusive. Selon cette technique terroriste, tous les points de litige (l'utilisation d'un nom ou d'un drapeau, quelques kilomètres carrés de territoire, la rive d'un fleuve ou le sommet d'une montagne) sont présentés comme « vitaux » pour la survie même du groupe. Pour reprendre la métaphore de Thomas Nagel²⁴, « le dernier éclair sur le chariot de desserts » est toujours décrit, dans la propagande nationaliste, comme « le dernier gilet de sauvetage pour votre propre enfant ».

Ce qui apparaît clairement ici, c'est l'incompatibilité de l'éthique – quelle qu'elle soit – avec l'absolutisation d'une aspiration primordiale à la survie, ce que Spinoza appelle le *conatus essendi*²⁵. Alors que l'éthique est par définition exclusivement humaine, le *conatus essendi* (c'est-à-dire l'aspiration à la préservation de l'être) est, selon Spinoza, une propriété des « choses » en général. En d'autres termes, si le *conatus essendi* – loi naturaliste sur pied d'égalité avec les lois de la thermodynamique – est le principe directeur dominant pour l'action (de l'individu et du groupe), il implique d'abandonner ce qui est spécifiquement humain et de fusionner au sein d'une nature englobant toute la réalité. Nous sommes dans une dimension où la causalité règne seule, excluant de pouvoir retracer les actions jusqu'au sujet qui les a accomplies par le processus de l'« imputation »,

21. Le texte du rapport a été publié dans la revue *Limes* (Rome), n° 1-3, 1993, p. 233.

22. Dans les cas les plus extrêmes, la paranoïa n'est pas métaphorique, mais clinique : « Les malades mentaux se multiplient – explique un psychiatre, le Dr Bagangira – et tous, ils hallucinent sur le thème de l'Autre : les Tutsis délirent en affirmant que les Hutus vont venir en bandes pour les exterminer de la même manière qu'au Rwanda, et les Hutus rêvent de militaires déterminés à les massacrer » (Colette Braeckman, « Hantise du génocide au Burundi », *Le Monde diplomatique*, mars 1996, p. 16).

23. Hoffmann, *op. cit.*, p. 10.

24. Thomas Nagel, *Equality and Partiality*, Oxford University Press, 1991, p. 24.

25. Spinoza, *L'Éthique*, III (De l'origine et de la nature des sentiments) propositions VI, VII, VIII et IX, Gallimard, 1954, p. 189-191.

lien nécessaire avec la responsabilité. Cette approche rend inconcevable toute éthique – et donc toute légalité²⁶.

La tension entre causalité et imputation (entre nécessité et liberté) est un autre volet essentiel pour la définition du domaine de l'éthique. De même que dans les cultures prémodernes, l'origine des événements naturels avait tendance à être interprétée en termes d'imputation et de responsabilité humaine (magie et sorcellerie²⁷), dans le monde postmoderne, l'action humaine a tendance à être « naturalisée » et interprétée en termes de causalité. Dans le premier cas, le discours éthique est biaisé par l'hallucination, l'absurdité et l'attribution arbitraire de la culpabilité, dans le dernier, l'universalisation de la causalité pour inclure également les actions humaines entraine la fin de la responsabilité, et donc de la possibilité même de l'éthique. Seule une tension jamais résolue entre causalité (créant le cadre, les limites et le conditionnement de l'action humaine) et imputation (permettant l'attribution des responsabilités) peut laisser la place à un discours éthique complexe où la causalité justifie la compassion, mais où l'imputation légitimise le jugement.

Opter pour une approche éthique signifie opter pour l'Humanité au lieu du simple être. Emmanuel Levinas expose cette thèse avec beaucoup de clarté :

L'onto-logie – c'est-à-dire l'intelligibilité de l'être – ne devient possible qu'en prenant comme point de départ l'éthique, l'origine de toute signification. L'Humanité doit faire irruption dans l'être : derrière la persévérance dans l'être, des êtres ou des mondes – des hommes aussi, dans la mesure où ils sont eux-mêmes des mondes simples – derrière leur *conatus essendi* ou leur identité, affirmant son propre ego ou égoïsme, il doit y avoir quelque part, sous une forme ou sous une autre, la responsabilité de *l'un pour les autres*²⁸.

Le type primitif, ordinaire, de politique qui établit la survie du groupe comme *suprema ratio* peut se vanter d'avoir de nobles pères politologiques, et représente souvent la version bon marché et vulgarisée d'œuvres politiques sérieuses (tout comme les racines du *Mein Kampf* se trouvent chez des théoriciens allemands plus respectables du XIX^e siècle et du début du XX^e siècle). On pourrait appeler une telle tendance intellectuelle – dépassant les époques, les pays, les cultures – « la politologie réductionniste ». Face à la complexité, la multicausalité, la nature contradictoire du comportement des êtres humains en groupe, la politologie réductionniste trouve une explication monocausale dans la diade ami/ennemi, à laquelle tous les autres aspects sont subordonnés. Ainsi, le conflit violent devient « naturel ».

26. Sur le remplacement essentiel de la causalité par l'imputation pour le concept même de droit, voir Hans Kelsen, *Pure Theory of Law*, Berkeley University of California Press, 1978.

27. Lipovetsky, *op. cit.*, p. 262.

28. Emmanuel Levinas, *Études philosophiques* (n° 38, 1984), p. 157-163.

et dans une sorte de *djihad* perpétuel de tous contre tous, la paix est considérée comme un armistice de nature temporaire et quelque peu artificielle. Cette approche pseudo-réaliste est une manière absurde et frauduleuse de faire accepter sa propre préférence idéologique sous le couvert d'un discours objectif ; néanmoins, si nous voulons la réfuter, il nous faudra prouver non pas que le conflit n'est pas possible, mais qu'il n'est pas plus « naturel » que la coexistence entre groupes. Et nous devons approfondir les conditions de la coexistence, en matière non seulement de sécurité, d'économie, de territoire, de politique, mais aussi d'éthique. En d'autres termes, nous devons traiter des prémisses éthiques de la coexistence entre groupes.

Oublier la dialectique, les mythes et le narcissisme

Le mode de pensée dialectique est répandu bien au-delà du cercle étroit des hégéliens. Même des personnes sans formation en philosophie ni intérêt pour cette matière partagent la thèse de l'existence de stades qui doivent être surmontés, la réalité historique procédant par une spirale ascendante définie par la triade thèse/antithèse/synthèse. Or, le mode dialectique est un mode conflictuel, et d'une manière très particulière, puisqu'il rejette la légitimité de la survie des stades qui sont surmontés. La pensée dialectique a tendance à nier, en d'autres termes, le droit à l'existence de tout ce qui – de tous « ceux » qui – est/sont surmonté(s). Au terme du processus – au « stade final » –, selon les thèses de Hegel comme de Marx, la dialectique procède d'une nostalgie de l'Unité, d'une aspiration à la fusion qui élimine l'altérité, et du refus de la contradiction considérée comme une imperfection temporaire de la réalité – surtout humaine – qui doit finir par être éliminée au sein d'une réalité supérieure (la célèbre « fin de l'histoire » de Fukuyama n'est qu'un fruit récent et moins brillant de ce courant de pensée²⁹).

Paradoxalement, le rejet de la violence de groupe comme mode inévitable d'existence humaine, loin d'être compatible avec les visions d'un Royaume des Cieux dépourvu de conflit ou d'une société sans classe, n'est conciliable qu'avec une interprétation philosophique de la différence et du contraste en tant qu'éléments irréductibles. La coexistence de cultures différentes, de groupes différents, exige l'abandon d'un mode de pensée dialectique, au profit d'un mode

29. « À commencer par Platon, l'idéal social sera recherché dans l'idéal de la fusion » (Levinas, *le Temps et l'autre*, Fata Morgana 1979, rééd. Puf. coll. « Quadrige », 1994). Levinas écrit également sur « le rassemblement de la diversité du monde dans l'unité d'un ordre unique qui n'a rien laissé de côté ; un ordre produit ou reproduit par l'acte souverain de la Synthèse » (*À l'au-delà du verset*, Minuit 1982, p. 158-181).

« dialogique³⁰ ». Ce n'est que si la « thèse » et l'« antithèse » cessent à jamais de s'inclure et de s'annuler dans une « synthèse » d'un ordre supérieur, mais au contraire servent à constituer *les pôles permanents d'une tension non éliminable*³¹, que la controverse et le contraste entre les êtres humains n'ont pas besoin de se transformer en violence et annihilation de l'Autre.

Sur un plan réaliste, le but ne peut pas être celui de la « paix perpétuelle³² », irréaliste, voire dangereux. Face à la réalité du conflit, il convient plutôt de procéder par degrés. En premier lieu, il faut distinguer entre contraste, différend et conflit violent. Ensuite, face à la possibilité d'un conflit violent, il faut distinguer entre les types de conflits qui se différencient non seulement dans leur ampleur et leurs conséquences matérielles, mais aussi sur un plan éthique. Chez Platon, deux types de conflits sont mentionnés par des termes différents : d'une part *polemos*, qui signifie l'opposition violente au « totalement Autre » qui doit être vaincu et peut être exterminé ; et d'autre part *stasis*, qui signifie le conflit violent contre un adversaire dont le droit à l'existence n'est pas nié, et qui est destiné, après le conflit, à redevenir un interlocuteur avec lequel la coexistence sera possible³³. Par analogie, Lucien Freund, formulant et affinant la thèse de Schmitt, distingue entre *lutte*, un conflit à outrance, et *combat*, une sorte de duel soumis à des règles et à des limites³⁴.

Le conflit contemporain présente, quant à lui, une inversion de la distinction faite par Platon, puisque *polemos* n'est plus le mode de conflit utilisé contre l'étranger totalement inconnu, incompréhensible et « barbare », mais contre le voisin familial et limitrophe (génocide du Rwanda), alors que la guerre contre un ennemi lointain possédant une culture et un régime différents est menée dans le mode *stasis* (guerre des Malouines). Le conflit contemporain entre groupes est un défi bien plus direct lancé à l'éthique que le conflit international classique ne l'a jamais été. La victime de la violence organisée, aujourd'hui, a souvent un visage réel et familial. La violence procède alors du désir de se débarrasser d'un visage intolérablement familial mais différent, d'un visage qui suscite une tension permanente à laquelle on est incapable

30 Michael Holquist, *Dialogism. Bakhtin and His World*, Londres, Routledge, 1990 ; Tzvetan Todorov *Mikhail Bakhtin. The Dialogical Principle*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1981 ; Aileen Kelly "Revealing Bakhtin", *The New York Review of Books*, 24 septembre 1992, p. 44-48.

31. Levinas écrit : « L'idée que l'Autre est l'ennemi du Même est un abus de cette notion ; son altérité ne nous amène pas au jeu de la dialectique, mais à un questionnement incessant sans aucune instance ultime » (*L'au-delà du verset*, *op. cit.*).

32. Nous devrions prendre garde à l'avertissement de Hoffmann : « Avec le cynisme, la plus grande menace pour la moralité, c'est l'idéalisme désincarné ». Hoffmann, *op. cit.*, p. 18.

33 Platon, *The Republic*, livre V, 1135-1205, Milano, Rizzoli, 1992, p. 190.

34 Julien Freund, « Observations sur deux catégories de la dynamique polémologique De la prise au conflit », *Communications*, n° 25 (1976) p. 101-112.

de résister. C'est, en bref, le chemin vers une synthèse narcissique, pour ne pas dire autiste, où le Soi est seul et incontesté parce que l'Autre a été éliminé.

Par ailleurs, le conflit exige une approche singulière de l'histoire et de ce que l'on peut appeler une « pathologie de la mémoire ». Les groupes ayant une propension au conflit (et surtout leurs dirigeants) manifestent une mémoire historique pathologique, à la fois par excès et par défaut. Par excès de ses propres gloires (tous des princes³⁵) ou de ses souffrances (tous des martyres), et par défaut de dignité ou de droits accordés à ses voisins. Il suffirait de feuilleter les manuels d'histoire utilisés naguère dans nos pays (et les livres d'histoire actuels des pays qui n'ont pas développé notre retenue) pour obtenir une anthologie sans fin de récits historiques auto-encenseurs qui travestissent l'histoire jusqu'au ridicule³⁶. Le fait est que, étant donné l'existence de souffrances, d'injustices, d'horreurs et de victimisations historiques bien trop réelles, quiconque souhaite justifier l'injustice et la violence commises aujourd'hui par l'injustice et la violence subies hier n'a que l'embarras du choix. Le problème, c'est que, tout comme les individus victimes de sévices ont tendance à se transformer en bourreaux et à reproduire les actes de violence dont ils ont été les victimes, il peut exister une tendance des « groupes violentés » à faire preuve de violence envers les autres dès qu'ils acquièrent suffisamment de pouvoir³⁷. En tout état de cause, la capacité des individus à élaborer des mécanismes d'autojustification qui rendent la violence collective non seulement admissible, mais même « sacrée », est étonnamment illimitée : dans *Guerre et Paix*, Tolstoï cite Napoléon qui, déchu et exilé, se remémorant son aventure russe, prétend que son invasion était une « guerre pacifique ».

Et pourtant, la distorsion historique n'est pas inéluctable. Il suffit d'examiner l'évolution, depuis la Seconde Guerre mondiale, de l'image réciproque d'ennemis traditionnels tels qu'Allemands et Français ou Italiens et Autrichiens, pour conclure que l'histoire et son enseignement ne sont pas condamnés à être pathologiques, mais peuvent être développés de manière critique pour inclure un récit sain et honnête (sinon « objectif ») du bien et du mal, des gloires et des misères, de la violence commise et subie. L'éthique exige que l'on accepte d'être « pour l'autre ce que l'autre est pour soi-même » et qu'il

35. « L'homme du peuple est presque toujours chez nous un noble déclassé » (Ernest Renan, cité dans Tzvetan Todorov in *Vous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*. Le Seuil, 1989, p. 159).

36. « Les histoires nationales, les encyclopédies et la recherche culturelle ont souvent peu de rapport avec l'histoire factuelle et l'ethnographie des peuples » (Fishkov, *op. cit.*, p. 3).

37. Au contraire, si l'on veut éviter le conflit violent, « l'identité doit aller au-delà de la mémoire afin de ne pas se refléter pour toujours dans le passé, de ne pas se transformer en une vue pathologique du monde qui n'a pas de place pour accueillir les souffrances des autres ». Kanan Makiya. *Cruelty and Silence*. New York. Norton. 1993. p. 260.

« n'existe pas de lieu exceptionnel pour le sujet³⁸ ». Cela peut également s'appliquer aux groupes, et amener à reconnaître que, pour des raisons morales, ses propres nation, ethnies, sexe, race, classe, parti ou religion n'occupent pas une place exceptionnelle.

En d'autres termes, l'éthique exige l'impartialité³⁹. Il ne fait pas de doute qu'en pratique, ce principe est extrêmement difficile à mettre en œuvre. Levinas lui-même, en traitant l'État d'Israël, a eu bien du mal à éviter de donner un statut éthiquement privilégié aux « siens », à savoir Israël, qu'il refuse de considérer comme un « État comme un autre⁴⁰ ». Chaque jour, tous les êtres humains sont confrontés à des choix où ils sont presque inévitablement amenés à favoriser les leurs. Et pourtant, on ne doit pas négliger la valeur essentiellement éthique de l'impartialité. Tout d'abord, il existe une différence profonde entre le fait de favoriser les siens en exerçant la marge discrétionnaire de choix qui existe dans la plupart des situations éthiquement pertinentes et le fait de favoriser les siens en violant des règles éthiques et, partant, de nuire aux autres. Si je donne la seule pomme que j'ai à mon enfant et non à l'enfant d'un autre, j'exerce ma marge discrétionnaire de choix. Il en va de même pour la situation dramatique envisagée par Barry, où un individu doit choisir entre sauver la vie de sa propre femme et sauver celle d'une autre femme menacée dans un bâtiment en flammes⁴¹. Mais si je fais boire mon enfant avant les autres enfants qui font la queue devant une fontaine, je dépasse cette marge et j'empiète sur le droit de quelqu'un d'autre à faire respecter une règle. En second lieu, ce qui est particulièrement dangereux dans la partialité exercée en faveur de sa propre tribu, de sa propre nation ou de sa propre ethnies, ce n'est pas simplement sa mise en pratique, mais sa théorisation. Aucun père ne théoriserait que son enfant, parce que c'est le sien, possède un droit préférentiel à boire avant les autres ; cela constitue une limitation inhérente aux prétentions possibles et à la violence qui, face à une résistance, peut être mise en œuvre pour donner droit à ces prétentions. Mais une telle modération ne se rencontre nulle part dès lors que

38. Levinas, *le Temps et l'Autre*, op. cit.

39. Brian Barry, *Justice as Impartiality*, Oxford, Clarendon Press, 1995.

40. Emmanuel Levinas, *L'au-delà du verset*, op. cit., p. 209-234 ; pour une critique rude, mais difficile à réfuter de cette « exception » philosophiquement incohérente, exemple manifeste de partialité, voir Neumann, op. cit., p. 14-16. Il est remarquable qu'un philosophe, Alain Finkielkraut, ait montré le même genre de partialité en traitant des « siens », la France ; voir l'entretien à *Politique internationale* printemps 1992, p. 56. Dans l'examen fait par Todorov de la pensée française sur la diversité humaine (*Nous et les autres*, op. cit.), nous trouvons aussi Péguy maintenant l'autodétermination comme un principe absolu, mais faisant une exception pour « la république une et indivisible » (p. 326-327), Michelet affirmant l'« unité organique » : « un seul peuple l'a – la France » (p. 293), Tocqueville défendant le droit des Indiens d'Amérique à être libres tout en approuvant la colonisation de l'Algérie par la France (p. 279), et enfin Chateaubriand qui « ne voit pas d'incompatibilité entre sa critique des méfaits de la colonisation, telle qu'elle s'est accomplie en Amérique, et la recherche de nouvelles colonies au profit de la France » (p. 395).

41. Barry, op. cit., p. 228-233.

l'on parle de droits « moralement sacrés » d'une communauté. Le fait de la partialité se transforme en droit à la partialité, voire en devoir de partialité ; le pas qui sépare alors du recours à la violence est très facile à franchir.

Si le narcissisme est le refus non pas de la réalité physique de l'autre, mais de sa réalité morale (à savoir de sa pertinence sur le plan de nos choix éthiques), alors la partialité éthique est par tendance narcissique, dans la mesure où elle élimine l'Autre en tant que sujet moral, laissant le Soi – et « les siens », extension du Soi⁴² – comme seule réalité moralement pertinente. Lorsque le Tu a été transformé en Cela, le Soi est seul, narcissiquement seul⁴³. Contrairement à ce qu'affirme Levinas, il est malheureusement possible d'éliminer ou d'effacer le visage de l'Autre. Ce n'est qu'ainsi, en réalité, que l'on peut tuer l'Autre en tant qu'abstraction, pour des raisons collectives et par une violence collective et organisée.

Mais comment faire réapparaître le visage de l'Autre malgré l'aveuglement du narcissisme ? Sur le plan pédagogique-culturel, citons les échanges d'étudiants et d'autres manières de familiariser les individus avec l'Autre. Sur le plan politique, citons, par exemple, ce que l'on appelle la « diplomatie préventive » ou le « rétablissement de la paix à l'issue d'un conflit ». On pourrait même dire que ces deux exemples devraient viser à ce genre de construction ou de reconstruction du visage de l'Autre. Et pourtant, pour éviter toute illusion excessivement optimiste, il ne faut pas penser qu'il suffit de connaître l'Autre pour empêcher l'effacement de son visage et la concentration narcissique sur soi et sur les siens. Tzvetan Todorov, en analysant l'une des rencontres historiquement le plus significatives avec l'Autre, la découverte de l'Amérique, a montré de manière convaincante que la connaissance (le « niveau épistémique ») n'est qu'une composante de la reconnaissance de l'Autre, à laquelle on doit ajouter le jugement de valeur (le « niveau axiologique ») et le fait de se rapprocher ou de se distancer de l'autre (le « niveau praxéologique⁴⁴ »). Si tel est le cas, bien que nous ayons clairement défini le problème, nous ne pouvons pas espérer y trouver de solutions faciles. Force est de conclure que le besoin d'éthique (et ses éclipses dévastatrices) reste mystérieux, ou que la production de phénomènes éthiques est sujette à une telle pluralité de causes qu'il est pratiquement impossible d'en dégager les origines, l'évolution et l'inversion éventuelle.

42. Erich Fromm, *Man For Himself. An Inquiry into the Psychology of Ethics*. New York Fawcett Premier, 1965.

43. Martin Buber, *Je et Tu*, Aubier, 1969, p. 98 ; Daniel Warner, "Levinas, Buber and the Concept of Otherness in International Relations : a Reply to David Campbell" *Millennium : Journal of International Studies* vol. 25, n° 1, 1996, p. 111

44. Tzvetan Todorov, *la Conquête de l'Amérique. La question de l'autre*. Le Seuil, 1982

Éthique, responsabilité et légalité

La reconnaissance de l'Autre représente le « passage à l'éthique », essentiel et anti-narcissique. Pourtant, il ne définit pas entièrement l'essence de l'éthique. Revenons à la leçon d'Emmanuel Levinas. *L'Autre me regarde*, dans le double sens de « m'observe » et de « me concerne ». La relation ainsi établie n'est pas simplement d'acceptation, de reconnaissance, de tolérance, de respect. C'est une relation de responsabilité. On peut dire que le choix est rude : soit accepter la responsabilité de l'Autre, soit apporter la sinistre réponse de Caïn et refuser d'être le gardien de son frère.

La notion de responsabilité étant une composante essentielle du discours éthique, il convient également d'être sensible à ses distorsions possibles⁴⁵. La responsabilité, à dire vrai, peut constituer le dernier refuge des scélérats politiques, en ce sens qu'elle peut fournir une justification globale et pratique à des actes éthiquement épouvantables, surtout dans des situations liées à la guerre ou à la paix. La responsabilité de l'Autre de Levinas est l'exact opposé de cette « responsabilité » envers l'État-nation ou envers le groupe utilisé comme justification de l'injustice et de la violence.

Une fois posé que l'éthique exige de connaître et de reconnaître le visage de l'Autre concret et non abstrait, il faut être très sensible au fait qu'il existe certains visages que nous ne verrons jamais. Le problème du recours à la violence de groupe, en d'autres termes, n'est pas limité à la violence dirigée contre le voisin, mais s'étend aussi à la violence imposée par notre propre groupe à des peuples éloignés (le cas de la guerre du Viêt-nam pour l'Amérique). Comment traiter l'Autre anonyme, lointain ? Le fondement éthique sur lequel nous nous appuyons pour nous abstenir d'utiliser ou d'absoudre la violence peut rester le même. Mais il ne nous mènera pas suffisamment loin et risque d'établir une proportionnalité perverse entre l'éloignement géographique et culturel d'un Autre donné et le degré d'applicabilité des normes éthiques. (La violence coloniale est un exemple manifeste de cette proportionnalité.) Nous trouvons une orientation intéressante chez Levinas. Pour lui (dans *De Dieu qui vient à l'idée*), les pronoms pertinents ne sont pas seulement « Je » et « Tu », mais aussi « Ils, Eux ». Pour un cosmos éthique complet, il faut partir de la liberté du Soi (préalable à toute action morale), pour ensuite passer à un respect du « Tu » fondé sur la reconnaissance et aboutissant à la solidarité.

45. Roger Epp, "The Limits of Remorse : McNamara, Kissinger and the Ethics of Responsibility" exposé présenté à la conférence de l'International Studies Association, San Diego, Ca, 16 avril 1996. Epp lance une mise en garde : l'« éthique de la responsabilité » de Weber peut en réalité se transformer en son contraire dès lors qu'entrent en jeu l'État, son monopole de violence et l'allégeance du citoyen envers lui. « Comme Weber le dit lui-même – écrit Epp – Luther exonerait l'individu de la responsabilité éthique de la guerre pour la transférer aux autorités ».

Mais il existe une troisième composante : à « Eux » – ceux qui sont inévitablement des « tiers », puisqu'ils n'entrent pas concrètement en contact avec nous –, nous devons appliquer des règles, nous laisser guider par la justice. Tout droit, y compris le droit international, relève de ce niveau⁴⁶.

Ce qui compte, c'est que ces trois niveaux soient constamment interconnectés. Réfléchissons, pour le prouver, aux conséquences possibles de leur non-connection. Qu'est-ce que la liberté du Soi sans le respect de l'Autre ou de la justice ? Il est très significatif, à cet égard, de voir que les défenseurs les plus radicaux de l'individualisme extrême, nihiliste – depuis Nietzsche⁴⁷ jusqu'à Bataille – utilisent un terme caractéristique du discours sur les affaires internationales : la *souveraineté*⁴⁸. Comme l'État souverain, l'individu souverain est autotéférentiel, même dans le domaine de l'éthique. Comme l'État souverain, l'individu souverain revendique le droit de tuer pour poursuivre des objectifs précis⁴⁹.

Mais qu'est-ce que la reconnaissance de l'Autre sans la justice ? Il faut en revenir à la notion essentielle d'impartialité. L'Autre qui ne peut pas être l'objet d'une relation directe, qui ne peut pas être « individualisé », risque d'être relégué aux franges de la responsabilité morale, d'être traité inéquitablement par rapport à l'Autre plus immédiat, plus concret. Seule la justice, comme filet de sécurité, permet les limitations inévitables de l'expérience concrète, les difficultés objectives que l'on rencontre à rechercher le visage de l'Autre.

Mais aussi, qu'est-ce que la justice – la Règle – sans la liberté du « Je », sinon une soumission éthiquement précaire au pouvoir ? Et qu'est-ce que la justice sans le « Tu » concret ? La justice sans la solidarité ni la compassion se transforme en l'opposé de l'éthique. Puisque rédiger et appliquer des règles exige un système, spécifiquement un État-nation, la justice abstraite, la règle abstraite peuvent être (et ont été) le chemin aboutissant à la violence contre ceux qui « échappent à la règle ». Non relativisée par le « Je » et le « Tu », la règle incarnée par l'État est effectivement l'une des émanations de la

46. Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Le Seuil 1990 ; *le Juste*, éd. Esprit, 1995.

47. Dans *la Généalogie de la morale*, Nietzsche parle de « la souveraineté de l'individu, égal uniquement à lui-même, libéré de la moralité de la coutume, autonome et supramoral (car "autonome" et "moral" sont mutuellement exclusifs) ».

48. Finkelkraut écrit que la violence visant à l'annihilation totale de l'Autre est le produit du revanchisme d'un ego demandant à reconquérir ses « pleins pouvoirs », sa souveraineté qui a été rendue moralement impossible par la présence du visage de l'Autre (*op. cit.*, p. 155).

49. Il y a aussi une coïncidence significative entre les arguments utilisés par les « réalistes » dans les relations internationales et les défenseurs de la notion d'individu souverain. Ces derniers, introduisant subrepticement leur propre préférence idéologique dans un discours prétendument objectif (et ignorant toute complexité psychologique et anthropologique), essayent de colporter « le fantasme selon lequel la moralité marque le point où les êtres humains rejettent la nature humaine » (Richard Wollheim cité dans Thomas Nagel, "Freud's Permanent Revolution", *The New York Review of Books*, 12 mai 1994, p. 36).

violence de groupe : la violence, abolie sur le plan interne par l'application de la règle, est déchargée à l'extérieur, puisque l'applicabilité de la règle (et de la justice que la règle est censée appliquer) n'est que coïncidente avec le système légal, c'est-à-dire avec l'État. À cet égard, il serait bien sûr absurde de prétendre que la philosophie et la science politique allemandes (de Hegel à Schmitt, à savoir de l'absolutisation de l'État au caractère central de la dichotomie ami/ennemi) ont « produit » le phénomène nazi ; mais on peut dire que cette philosophie et cette science politique ont été compatibles avec lui.

La violence de groupe a besoin d'un état d'esprit narcissique. Elle exige l'idolâtrie⁵⁰, c'est-à-dire l'absolutisation du groupe, de ses droits, de ses besoins, de son statut, de sa gloire. Cette absolutisation est investie à l'État-nation, tant dans sa défense et sa poursuite lorsqu'il existe que dans sa création quand il n'existe pas. Inversement, seule une pluralité d'allégeances (donc d'identités) peut être compatible avec une vue non idolâtrique de l'État-nation et du groupe en général⁵¹.

Pour résumer, l'éthique et la justice sont distinctes, mais interconnectées. Distinctes, tout d'abord parce que l'éthique a besoin d'un Autre concret, alors que la justice est impersonnelle ; parce que l'éthique porte sur le fond, la justice sur la procédure ; l'éthique ne dépend pas d'institutions, la justice ne peut être appliquée que dans leur cadre. Interconnectées, ensuite, parce qu'elles ont besoin l'une de l'autre comme limites. D'une part, pour éviter le paradoxe de l'« éthique injuste » : c'est non seulement le privilège arbitraire donné, en faisant fi de la justice, à un Autre plus proche, mais aussi l'injustice de l'autosacrifice total, oubliant, comme le dit Jankélévitch, que la justice doit aussi s'appliquer à soi-même⁵². Sans justice comme limite externe, l'éthique peut effectivement s'extrémiser et clamer : « l'Autre, à tort ou à raison ». D'autre part, pour éviter la perversion de la « justice non éthique » : cette expression n'est pas un oxymoron, le terme de « justice » étant utilisé ici comme l'équivalent du terme « légalité », et non avec la connotation morale qui lui est souvent attribuée. Opposer la justice et la légalité n'est qu'une autre manière de déplacer le premier terme dans le domaine de l'éthique et de rendre les choses plus confuses.

50. Sur la notion juive d'idolâtrie, voir Moshe Halbertal et Avishai Margalit, *Idolatry*, Harvard University Press, 1992.

51. Zartman, *op. cit.*, p. 3. Il est intéressant de noter, dans le même contexte, que l'éthique et l'esthétique du pluralisme et de la coexistence contre l'intolérance centrée sur le groupe ont tendance à coïncider, depuis la « polyphonie » (esthétique) et le « dialogisme » (éthique) de Bakhtine jusqu'au concept à la fois éthique et esthétique de *métissage* de Salman Rushdie. Sur ce dernier, voir Annie Montaut, « Les arrangements de la pureté ou l'Inde de Rushdie (à propos du *Dernier soupir du Maure*) », *Esprit*, avr. 1996, p. 108.

52. Jankélévitch, *op. cit.*, p. 44.

*Dans la tension
entre liberté et règle*

Comment les notions d'éthique et de légalité peuvent-elles trouver à s'appliquer au problème du conflit entre groupes ? Tout d'abord, dans la mesure du possible, le but de ceux qui souhaitent prévenir les conflits devrait être l'« éthicisation » des relations, ce qui implique d'essayer de passer de l'abstrait au concret, de tenter de « donner un visage » à l'Autre par des moyens culturels et politiques. Mais cette démarche, si elle est en partie possible dans le domaine des relations entre groupes, court le risque de devenir un vœu pieux dès lors que l'on passe à l'éthicisation des relations internationales. Les efforts ne peuvent alors porter principalement que sur une progressive « juridicisation », qui ne signifie pas refuser ni ignorer les réalités du pouvoir, mais canaliser et limiter ce pouvoir au sein de certaines règles, et donc nécessairement au sein d'institutions. Le but réaliste ne peut être, bien sûr, celui d'un « gouvernement mondial », moins encore celui de la « démocratie mondiale » : les différentiels de pouvoir continueront à peser sur la capacité des divers États à fixer des règles ; mais on peut espérer, que, progressivement, ils n'entraveront pas la soumission égale de tous aux règles. C'est ce dernier point, et non le premier, qui est le préalable réel à la légalité.

Et pourtant, même dans le cas des relations internationales, l'éthique n'est pas exclue. Même en imaginant la consolidation de la légalité par-delà les frontières d'États individuels (le renforcement du droit international), l'éthique resterait un contrepoids nécessaire à la légalité pure, dans le cadre de l'opposition fond/forme, individualité/abstraction, compassion/intransigeance. Par exemple, les sanctions imposées à un pays par le Conseil de sécurité au titre du chapitre VII de la Charte sont certainement « justes » – mais il reste à voir au cas par cas, à la lumière des conséquences réelles sur les êtres humains et pas simplement sur les gouvernements, si elles sont éthiquement défendables. Autre exemple : nul ne pourrait contester la légitimité, en droit international, de l'envoi par le fond du croiseur argentin « Belgrano » par les Britanniques lors de la guerre des Malouines ; en revanche, cet acte pourrait être contesté sur le plan éthique (et l'a d'ailleurs été). Bien qu'un univers totalement éthique exige les trois aspects mentionnés (le Je pour la liberté, le Tu pour la solidarité et le Eux pour la règle), le domaine spécifique de l'éthique réside dans le territoire mouvant et contesté qui s'étend entre la liberté absolue et la règle absolue. En fait, tant la liberté absolue que la justice absolue (l'individu et l'État absolument souverains)

sont par essence non éthiques et potentiellement violents⁵³. L'homme éthique ainsi que la coexistence éthique de groupes exigent une tension permanente, insoluble, non dialectique, entre les deux pôles de la liberté et de la règle.

Cette approche théorique a un corollaire pratique. Si nous nous fixons comme programme de renforcer la possibilité d'une vie inspirée par l'éthique dans une société donnée ou au sein de relations entre groupes, alors notre action ne doit pas inévitablement et systématiquement s'axer sur l'un de ces deux pôles (liberté/règle). En revanche, elle devrait opérer de manière compensatoire, pour empêcher l'un ou l'autre de l'emporter au point d'envahir indûment et d'annihiler le territoire exposé et précaire de l'éthique. Dans des situations de despotisme et de domination impérialiste, il faut élargir le territoire de l'éthique en donnant du poids à la liberté ; là, au contraire, où l'anarchie détruit toute possibilité de comportement éthique en universalisant la souveraineté meurtrière, l'éthique ne peut être sauvée qu'en veillant à l'application des règles, c'est-à-dire au renforcement d'institutions locales, nationales et internationales.

Mais le discours éthique peut être développé en suivant encore une autre approche bipolaire. Vladimir Jankélévitch situe le territoire de l'éthique dans l'espace entre l'amour absolu – autodéni allant jusqu'à l'autodestruction – et l'être absolu, totalement indifférent à l'éthique : « Un être absolument privé d'amour n'est même pas un être ; un amour sans être n'est même pas un amour. » Seule une tension instable entre ces deux pôles peut permettre une dimension éthique dont le but, selon Jankélévitch, est d'atteindre le degré d'amour suprême compatible avec une préservation minimale de l'être (« le plus d'amour possible pour le moins d'être possible⁵⁴ ») ; en d'autres termes, d'aspirer au « minimum ontique » et au « maximum éthique⁵⁵ ».

Les implications de cette approche pour les relations internationales sont tout à fait évidentes : l'éthique n'implique pas nécessairement le pacifisme absolu (qui, en présence d'un agresseur, pourrait signifier la fin de l'être lui-même) ; le nationalisme ou le tribalisme

53. « La liberté absolue, c'est le droit pour le plus fort de dominer. Elle maintient donc les conflits qui profitent à l'injustice. La justice absolue passe par la suppression de toute contradiction : elle détruit la liberté. » (Albert Camus, *L'Homme révolté*, Callimard, 1951, p. 345). Un cas récent et extrême d'anomie prouve cette thèse : « Aujourd'hui, le Libéria mérite plus que jamais son nom : c'est l'endroit le plus libre du monde – un endroit où n'importe qui peut donner libre cours à ses instincts criminels sans subir la moindre sanction. » (Alfonso Armada, « Liberia, morir por nada » (Liberia, mourir pour rien), *El País*, 19 mai 1996).

54. Vladimir Jankélévitch, *le Paradoxe de la morale*, Le Seuil, 1981, p. 88-90.

55. *Ibid.*, p. 119. Pour Pierre Hassner également (*op. cit.*, p. 362), l'essence de la coexistence et de la prévention des conflits est le maintien d'une tension jamais résolue entre la règle universelle et les besoins particuliers.

ne sont pas « compatibles avec l'éthique » parce qu'ils posent l'existence et l'intérêt du groupe en termes maximalistes, et non minimalistes (de sorte que l'être détruit la possibilité d'amour, de compassion, d'humanité). Les politiques de groupe compatibles avec l'éthique doivent suivre un cap difficile et changeant – ne pas se prêter à des formules et à des prescriptions schématiques – entre le besoin de survie et l'impératif moral de la reconnaissance de l'Autre. Nous ne sommes donc pas condamnés à réagir à la violence entre groupes par le fatalisme et la passivité (que d'aucuns aiment appeler réalisme). Les prémisses éthiques de la coexistence entre groupes sont loin d'être obscures : en tout cas, pas suffisamment pour nous dégager de notre responsabilité tant politique que morale.

Roberto Toscano