Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 46 (1996)
Heft: 4: Éthique théologique et philosophique

Artikel: Une guerre juste est-elle possible?
Autor: Loetscher, Catherine
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-650489

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 09.12.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 128 (1996), P. 339-356

UNE GUERRE JUSTE EST-ELLE POSSIBLE?

CATHERINE LOETSCHER [1]

Résumé

La doctrine de la guerre juste semble être une voie raisonnable entre l'amoralisme des belliqueux et la naïveté des pacifistes. Cette doctrine repose sur une analogie : le droit que les individus ont de recourir, sous certaines conditions, à l'usage de la violence vaut également pour les Etats. Cependant, non seulement cette analogie est discutable en elle-même mais encore l'acceptation de la doctrine de la guerre juste entraîne une série de conséquences des plus problématiques. Il convient dès lors de nuancer l'enthousiasme immédiat que nous pouvons avoir pour la doctrine de la guerre juste.

Voltaire, dans son *Dictionnaire philosophique*, écrivait sous la rubrique «guerre» :

> Philosophes moralistes, brûlez tous vos livres! Tant que le caprice de quelques hommes fera loyalement égorger des milliers de nos frères, la partie du genre humain consacrée à l'héroïsme sera ce qu'il y a de plus affreux dans la nature entière [2].

Les livres, en tant qu'expression de la raison du philosophe moraliste, seraient inutiles devant cet horrible défaut de la nature humaine qu'est l'héroïsme des Princes. Depuis, bien des Princes ont disparu, remplacés pour certains par des Etats démocratiques. Mais, malheureusement, force est de constater que ceux qui pensaient que les guerres étaient liées à des structures de pouvoir autoritaires se sont trompés [3].

De plus, la nature et la diversité des causes des guerres semblent interdire tout optimisme quant à la possibilité de voir ces dernières éradiquées [4]. Ne faudrait-il pas, dès lors que notre monde est devenu trop petit pour offrir des

[1] Ce texte a été élaboré à partir de trois conférences données à Neuchâtel, Lausanne et Vienne sur cette question. Je remercie l'Université de Neuchâtel, et particulièrement D. Schulthess, pour l'aide intellectuelle et financière qui m'a été fournie.

[2] Paris, Garnier-Flammarion, 1964, p. 220.

[3] C'est notamment le cas de KANT, *Projet de paix perpétuelle*, «Premier article définitif en vue de la paix perpétuelle».

[4] Voir, par exemple, les p. 35-37 de *La paix demain?* de Federico Mayor, Paris, Flammarion, 1995. L'auteur y présente les facteurs qui sont le plus souvent présents lors de l'apparition des guerres.

îlots de paix sûrs, s'entraîner au combat plutôt que de continuer à réfléchir sur les questions morales que soulèvent les guerres? Voltaire aurait-il raison de nous recommander de brûler les livres de philosophie morale?

La vision pessimiste de la nature humaine qui serait ainsi accordée ne saurait convaincre entièrement. Elle ne laisse en effet aucun poids à la faculté de raisonner, laquelle – comme l'a par exemple montré Kant dans le *Projet de paix perpétuelle* – nous indique que l'idée d'une paix mondiale et perpétuelle est un impératif de la raison, quelque chose que nous devons vouloir en tant qu'être rationnel et moral [5].

C'est dans une optique anthropologique et philosophique moins pessimiste que celle de Voltaire et qui prend au sérieux les capacités rationnelles et morales des êtres humains que je voudrais essayer d'éclairer certains points concernant les rapports entre la guerre et la morale.

J'entendrai par «guerre» uniquement des conflits entre Etats assez démocratiques [6] (presque justes, dirait J. Rawls [7], républicains, dirait I. Kant [8]) et entraînant nécessairement de la violence physique directe. J'exclurai donc du cadre de mes réflexions toute une série d'actes pour lesquels on utilise parfois également le terme de guerre, tels les blocus, les violences au sein d'un Etat et les phénomènes de guerre psychologique [9], commerciale, etc.

Ces restrictions ont pour unique finalité de simplifier le cadre de travail et de permettre d'isoler certaines questions conceptuelles importantes concernant la guerre. Ces questions touchent d'une part la possibilité de légitimer la violence et d'autre part les règles de comportement à adopter en temps de paix aussi bien qu'en temps de guerre. La question que je voudrais éclairer plus précisément peut s'énoncer ainsi : si on refuse la doctrine de la non-violence, n'est-on pas obligé d'admettre celle de la guerre juste? Et si l'on accepte la doctrine de la guerre juste, n'est-on pas obligé d'admettre qu'il est légitime de préparer la défense militaire de l'Etat?

La doctrine de la guerre juste est traditionnelle en philosophie. Elle a été développée au moins dès Cicéron [10] et elle recouvre l'idée qu'il vaut mieux

[5] Voir le début de la *Première adjonction.*

[6] Il faut entendre par là des Etats dans lesquels les citoyens et citoyennes ont le droit de choisir leur gouvernement. Les critères précis qui doivent être remplis pour satisfaire cette clause ne seront pas discutés ici.

[7] *Théorie de la justice*, trad. C. Audard, Paris, Seuil, 1987, p. 375.

[8] *Projet de paix perpétuelle*, «Premier article définitif en vue de la paix perpétuelle».

[9] La question de la guerre psychologique est assurément d'une extrême importance à l'heure actuelle. Elle est le revers sombre de la progression de notre savoir concernant le comportement humain et des techniques de communication.

[10] *De Officiis*, I, XI, 34-41 et I, XXIII, 79-84. Selon certains historiens de la philosophie, il n'y aurait pas de théorie de la guerre juste chez les Grecs. C'est notamment l'avis de Jonathan Barnes qui défend cette thèse dans le *Bulletin de la Société française de philosophie*, avril-juin 1986, p. 44-45. On doit nuancer cette opinion à la lecture, par exemple, de Platon, *Alcibiade*, 109 a-c, Aristote, *Politique*, VII.2, VII.14, Anaximène de Lampsaque, *Rhétorique à Alexandre*, 1425a.

faire la guerre – même si cela implique l'usage de la violence – que «subir» une paix injuste. La doctrine de la guerre juste considère ainsi que la justice est une valeur plus importante que la non-violence et que si ces valeurs entrent en conflit, il faut opter pour la justice. Le cas typique d'une guerre juste est celui dans lequel un Etat se fait injustement agresser par un autre et répond à cette agression au nom de la justice. Les conditions qui doivent être respectées pour qu'une guerre soit dite juste sont énoncées dans deux ensembles de règles, le *jus ad bellum* (conditions à respecter avant d'entrer en guerre) et le *jus in bello* (conditions à respecter lors de la guerre).

Je voudrais montrer que si on recourt à ce que Michael Walzer appelle l'analogie domestique, on peut tirer une autre conclusion [11]. Le principe de l'analogie domestique est le suivant : ce que l'individu peut faire, l'Etat le peut également ; ce que l'individu ne peut pas faire, l'Etat ne peut pas non plus le faire. Ce que l'individu doit faire, l'Etat doit le faire ; ce que l'individu ne doit pas faire, l'Etat ne doit pas le faire non plus.

Cicéron utilise déjà cette analogie au livre 1 du chapitre XI de *Des devoirs* où il aborde ainsi la question de la guerre :

> Il y a certaines règles morales à observer même envers ceux qui nous ont fait du tort ; il y a une mesure à garder dans la vengeance et le châtiment et je ne sais s'il ne suffit pas d'amener le coupable à regretter l'injustice qu'il a commise de telle façon qu'il n'y retombe pas et que les autres y soient moins enclins. Quand il s'agit des affaires de l'Etat, il faut observer très rigoureusement les lois de la guerre [12].

Outre le fait que Cicéron pose une analogie entre le devoir de l'Etat et celui de l'individu, nous pouvons remarquer que le contenu de ce devoir, à savoir une limitation de ce qu'il est permis de faire à ses ennemis, est précisément une idée fondamentale de la morale en général, et de la morale concernant la guerre en particulier. La justification de ce devoir, bien que Cicéron ne la mentionne pas explicitement, est identique pour l'individu et pour l'Etat et repose sur au moins deux points. Le premier – le plus important selon la morale – est que ce n'est pas parce que nos ennemis sont injustes que tout ce que nous leur faisons est juste. Le second – plus pragmatique – est que sans une limite qui détermine ce qu'il est permis de faire à ses ennemis, la société, que ce soit entre les individus ou entre les Etats, est impossible. Car si l'injustice d'autrui justifiait toutes mes actions ayant une visée compensatoire par rapport à l'injustice que j'estime avoir subie, y compris le meurtre, alors je pourrais tuer sans autre mes ennemis et leurs proches. Les proches de ces derniers pourraient alors à bon droit se considérer comme victimes d'injustice, et donc répondre à leur tour par la violence, et ainsi de suite.

Le recours à l'analogie domestique est, à ma connaissance, nécessaire pour fonder la doctrine de la guerre juste. Il a été présenté comme tel au cours de l'histoire de la philosophie, et il est encore à la base de la légitimation actuelle

[11] *Just and Unjust Wars*, New York, Basic Books, 1992, p. 58.
[12] Paris, Les Belles-Lettres, 1974, p. 121. Trad. M. Testard.

de la doctrine de la guerre juste. Mais si cette analogie est nécessaire pour légitimer la doctrine de la guerre juste, elle n'est toutefois pas suffisamment évidente pour permettre réellement de légitimer le recours à la violence de la part d'un Etat. En effet, cette analogie souffre de tels défauts qu'on peut très bien accepter l'idée que les individus ont le droit de se défendre sans pour autant en conclure qu'il en va de même pour les Etats. Si mon argumentation est acceptée, alors la question habituelle que posent en Suisse les juges militaires aux jeunes gens qui refusent d'accomplir leur service militaire, à savoir : «Que ferez-vous le jour où vous et votre famille serez menacés de mort? Resterez-vous inactif ou bien défendrez-vous votre vie et celle de vos proches par la violence?» a une réponse rationnelle possible, qui est : «Je défendrai peut-être ma vie et celle de mes proches par la violence, mais cela n'implique pas que je doive accepter la conscription.»

Mon article sera divisé en quatre parties :

1. La doctrine de la non-violence individuelle est acceptable mais il est possible de la refuser pour des motifs valables.
2. Si on accepte la violence individuelle sous conditions, on doit, en vertu de l'analogie domestique, accepter la violence sous conditions de l'Etat.
3. Ce n'est pas la pluralité des êtres qui forment l'«Etat» qui met en cause l'analogie, mais la diversité des conditions qui doivent être respectées lors du recours à la violence.
4. Une guerre juste peut certes exister, mais la possibilité que cet événement se produise est si faible – et les inconvénients de la prise en considération de cette possibilité sont si grands – qu'on ne doit pas se comporter comme si cette possibilité comptait réellement.

I. Exposé des arguments pour et contre l'utilisation de la violence individuelle

Le concept d'«utilisation de la violence» n'est pas très bien délimité, et nous le comprendrons ici de façon très intuitive : frapper, donner un coup de pied, griffer, gifler, etc. sont des actes de violence, comme l'est l'utilisation d'armes provoquant des dommages physiques graves.

Les philosophes ont en général condamné la violence. La raison de cette condamnation repose sur l'hypothèse qu'il y a toujours une solution rationnelle non violente possible pour résoudre un conflit, et que la violence fait prévaloir la force et non nécessairement la justice. La solution non violente idéale est la discussion qui permet d'atteindre un consensus à propos d'une solution juste. Si le consensus n'est pas possible, on peut alors recourir à l'arbitrage, qui fixe la solution après avoir entendu les parties qui sont en conflit.

La violence, dans le sens restreint où je l'emploie ici, est également condamnée parce que, outre qu'elle n'est pas garante de la justice et qu'elle ne mobilise pas les facultés rationnelles de l'homme, elle porte atteinte à l'inté-

grité physique. Cette dernière est un bien dans la mesure où elle est nécessaire à la poursuite de l'existence, et la poursuite de l'existence est le besoin naturel fondamental par excellence de l'homme et de tous les êtres vivants, ou, au moins, la condition nécessaire à la satisfaction des besoins des êtres vivants.

Dans la mesure où l'homme vit dans un état de société, et c'est le cadre dans lequel nous réfléchissons ici, il y a des institutions qui s'occupent de régler les différends qui surgissent entre les hommes et qui, ce faisant, tentent d'empêcher que les individus ne règlent leurs conflits par la violence privée. Mais, comme le remarque par exemple Hugo Grotius dans son ouvrage *Le droit de la guerre et de la paix*, il y a des circonstances dans lesquelles un individu peut légitimement recourir à la violence parce que les agents des institutions chargées de régler les différends ne sont pas présents, ce que Grotius exprime en disant que «la voie de la justice n'est point ouverte».

> Or la voie de la justice peut manquer ou pour quelque temps, ou absolument. Elle manque *seulement pour quelque temps*, lorsque l'on se trouve dans un tel état, que si l'on attendait le secours du juge, on serait exposé à un péril ou un dommage certain. Elle manque *absolument*, ou de droit, ou de fait. *De droit*, lorsque quelqu'un se trouve dans des lieux qui n'ont point de maître, comme sur mer, dans un désert, ou dans une île non habitée, et dans tout autre endroit où il n'y a point de Gouvernement Civil. *De fait*, quand les sujets ne veulent pas se soumettre au juge, ou que le juge refuse manifestement de prendre connaissance des affaires que l'on a à démêler [13].

Deux questions se posent alors. La première concerne la pertinence de cette violence conditionnelle. Cette permission, même assortie de conditions, est-elle vraiment valide? Si la violence est un mal, ne l'est-elle pas de telle sorte que nous ne devons *jamais* y recourir? La seconde question concerne les conditions sous lesquelles la violence est permise, et elle ne se posera, bien évidemment, que si nous arrivons à la conclusion que le recours à la violence est parfois légitime.

La première question touche donc au bien-fondé de l'idée que nous pouvons, dans certaines circonstances et sous certaines conditions, être en droit de recourir à la violence. Au cours de notre histoire, ce sont sans doute les premiers chrétiens qui ont le plus réfléchi à l'interdiction absolue du recours à la violence. Le passage biblique qui fait écho à ces réflexions se trouve dans l'Evangile de Matthieu. Jésus y dit : «Vous avez appris qu'il a été dit : œil pour œil et dent pour dent. Et moi je vous dis de ne pas résister au méchant. Au contraire, si quelqu'un te gifle sur la joue droite, tends-lui aussi l'autre» [14]. Il n'en va peut-être pas ici, essentiellement, de l'interdiction de la violence, mais

[13] *Le droit de la guerre et de la paix*, 1625, trad. J. Barbeyrac, Liv. I, ch. III, § II, 2, Presses Universitaires de Caen, 1994. Les italiques sont dans le texte.

[14] Matthieu 5,38-39. *Idem* Luc 6,27-29 : «Mais je vous dis, à vous qui m'écoutez : Aimez vos ennemis, faites du bien à ceux qui vous haïssent ; bénissez ceux qui vous maudissent et priez pour ceux qui vous outragent ; et à celui qui te frappe à une joue, présente-lui aussi l'autre ; et si quelqu'un t'ôte ton manteau, ne l'empêche point de

plutôt de l'interdiction d'une réponse injustifiée à une injustice. On peut cependant considérer que c'est l'utilisation de la violence qui rend cette réponse injustifiable.

Certains auteurs ont proposé une défense de la non-violence sans recourir à l'autorité de la Bible. C'est également ce que nous ferons ici en utilisant les travaux de deux philosophes contemporains, Jan Narveson et Tom Regan. Le premier a essayé dans plusieurs textes de montrer que la position de non-violence absolue mène à une contradiction logique [15], le second, H.T. Regan [16], a défendu la légitimité logique de cette position, en considérant cependant que la non-violence est trop difficile à défendre pour qu'il s'y rallie. Nous avons donc avec eux un partisan et un adversaire de la doctrine de la non-violence.

Afin d'étudier leurs arguments nous allons utiliser une situation de conflit de devoirs telle que l'expose T. Regan. Cette situation place un non-violent devant un choix difficile : doit-il accepter d'accomplir une certaine violence afin d'éviter qu'une violence supposée plus grande n'intervienne? L'exemple proposée est le suivant : un tyran fou exige que le non-violent casse le bras d'un enfant. Si le non-violent ne s'exécute pas, alors le tyran dévastera le pays [17]. Pour résoudre ce conflit de valeurs, le non-violent peut recourir au moins à trois argumentations.

1. *La position non violente est incohérente (version J. Narveson)*

C'est le diagnostic de J. Narveson. Ce dernier considère que le non-violent réfléchit dans un cadre conceptuel qui comporte au moins deux principes. Le premier est un principe utilitariste qui dit : «entre deux maux il faut choisir le moindre», le second est un principe de non-violence qui dit : «on ne doit jamais recourir à la violence».

Or, pour J. Narveson, il y a des situations dans lesquelles le non-violent ne peut pas respecter simultanément ces deux principes. C'est ce qui lui permet de dire que le non-violent a une position incohérente.

prendre aussi l'habit de dessous.» On trouve, également dans le *premier Evangile*, une argumentation conséquentialiste célèbre contre la violence. La scène a lieu lors de l'arrestation de Jésus. «Et voici un de ceux qui étaient avec Jésus portant la main à son épée, la tira, frappa le serviteur du grand prêtre et lui emporta l'oreille. Alors Jésus lui dit: Remets ton épée à sa place, car tous ceux qui prennent l'épée périront par l'épée.» (Mt 26,52).

[15] J'utiliserai ici l'article «Violence and War», dans T. Regan (ed.), *Matters of Life and Death*, New York, Random House, 1980, p. 109-147.

[16] «A Defense of Pacifism», *Canadian Journal of Philosophy*, 2 (1972), p. 73-86.

[17] Ce qu'il exprime ainsi : «A desert island case where, say, the pacifist has the choice of either breaking a small child's arm or, choosing not to do this, of seeing his captor, a mad tyrant, destroy the pacifist's homeland...», *art. cit.*, p. 83. Le caractère désertique de l'île permet sans doute d'écarter l'idée que le non-violent pourrait attendre de l'aide d'autrui.

En effet, selon lui, si le non-violent casse le bras de l'enfant, il enfreint le principe qui interdit le recours à la violence, et s'il ne casse pas le bras de l'enfant, il enfreint le principe qui oblige à choisir l'action dont la conséquence est le moindre mal. Comme il n'y a pas de solution cohérente, pour un non-violent placé dans cette situation, J. Narveson en conclut qu'il faut abandonner le principe qui interdit tout recours à la violence. C'est là une argumentation typiquement conséquentialiste, argumentation selon laquelle il n'y a pas de biens ou de maux en soi autres que la somme des différents biens et maux impliqués par une action. La violence, dans cette optique, n'est pas un mal en soi, elle l'est uniquement en fonction des conséquences qu'elle produit.

2. *La position non violente n'est pas incohérente (version T. Regan)*

T. Regan relève que l'argument de J. Narveson présenté ci-dessus ne tient pas compte du fait que, pour un non-violent, l'usage de la violence provoque, ou est en soi, un mal toujours si grand qu'il n'est plus quantifiable. Si l'usage de la violence est un mal infini, alors toute situation qui l'implique sera pire qu'une situation ne l'impliquant pas. Le non-violent ne doit donc pas casser le bras de l'enfant, et ce faisant il respecte les deux principes énoncés par J. Narveson. En fait ces deux principes n'en font alors plus qu'un, qu'on pourrait formuler ainsi : «Entre deux maux il faut choisir le moindre, et ce choix, par définition, évite la violence.»

Yehuda Melzer a commenté cette position d'une façon intéressante dans son livre *Concepts of Just War* [18]. Pour lui, le non-violent qui suit la ligne argumentative selon laquelle la violence est toujours un mal infini endosse une version extrême du principe dit du double effet. Ce principe distingue l'effet intentionnel du (ou des) effet(s) non intentionnel(s) d'une action. Ce principe est très fréquemment utilisé dans la vie courante. Par exemple lorsqu'on prend un bus sans prendre de billet parce qu'on n'a pas de monnaie, on peut distinguer l'effet intentionnel (je veux prendre le bus) des effets non intentionnels et pourtant prévisibles (je ne paie pas de billet donc je peux avoir une amende). Mais je ne cherche ni à léser la compagnie de bus, ni à avoir une amende, etc. Ce que je veux, c'est seulement prendre le bus. Si nous appliquons ce principe à notre situation, nous dirons, selon Y. Melzer, que l'effet intentionnel du non-violent est son choix de casser ou non le bras de l'enfant, alors que l'effet non intentionnel est de laisser, ou non, la voie libre au tyran. Nous pouvons dire que la proposition : «C'est un plus grand mal d'user de la force que de rendre possible un plus grand usage de la force en refusant d'en user», distingue le mal que l'on cause intentionnellement (en recourant à la violence) du mal que l'on n'empêche pas (en ne recourant pas à la violence).

[18] Leyden, Sijthoff, 1975.

Y. Melzer fait ensuite remarquer que la doctrine du double effet a, cependant, un statut moral et épistémologique particulier. Selon lui, l'intention y compte plus que le résultat des actions ; en effet le non-violent qui refuse de casser le bras de l'enfant ne prend en considération «que» ce qu'il veut et ne veut pas de façon intentionnelle, et il ne s'intéresse pas aux conséquences prévisibles de son action pour les comparer aux conséquences prévisibles d'une autre action qu'il pourrait accomplir. Un autre défaut de cette doctrine du double effet, toujours selon Y. Melzer, est qu'elle implique que nous sommes au clair sur nos intentions, que nous savons toujours distinguer les effets intentionnels des effets non intentionnels de nos actions. Or cette hypothèse est très discutable.

3. *La position non violente n'est pas incohérente (seconde version)*

On peut envisager un autre non-violent, qui, à la différence du précédent, prend en compte la violence que son «inaction» autorise. Le non-violent que T. Regan présente ne considère pas qu'il y ait eu violence de sa part s'il n'a pas cassé lui-même, de façon intentionnelle, le bras de l'enfant. Et pourtant, dans notre exemple, si le non-violent ne casse pas le bras de l'enfant, il provoque l'action dévastatrice du tyran. Cependant rien n'interdit qu'un non-violent, tout aussi convaincu du mal infini qu'entraîne la violence que le premier, tienne compte de la violence qui survient parce qu'il ne l'a pas empêchée alors qu'il aurait pu le faire. Cette violence est certes commise par le tyran dans notre exemple, mais le non-violent pourrait la prendre en compte lorsqu'il réfléchit aux conséquences de son choix. Un tel non-violent se trouverait alors dans une situation d'indécision, puisque, quel que soit son choix, celui-ci implique de la violence et mène donc à un mal infini. Cette indécidabilité ne violant aucun des deux principes donnés par J. Narveson, cette position échappe à son accusation d'incohérence, même si elle ne permet pas au non-violent d'agir.

Le tableau suivant résume les trois réponses que nous avons examinées :

	Si le non-violent casse le bras de l'enfant,	*Si le non-violent ne casse pas le bras de l'enfant,*	*Donc le non-violent*
Première position	il enfreint le principe de priorité	il enfreint le principe suprême	ne peut pas agir sous peine d'incohérence
Deuxième position	il cause un mal infini	il ne cause aucun mal	ne doit pas casser le bras de l'enfant
Troisième position	il cause un mal infini	il cause un mal infini	ne peut pas agir. Il lui faut chercher un autre principe ou avouer son impuissance

T. Regan esquisse en outre deux autres voies que le non-violent peut emprunter pour échapper à l'accusation de J. Narveson et pour sauver ainsi la position de la non-violence, mais toutes deux sont peu convaincantes. La première consiste à dire que l'avenir est toujours susceptible de rendre notre violence inutile : le tyran peut, par exemple, avoir une crise cardiaque. L'argument est logiquement valide, mais il n'est sans doute pas très raisonnable de bâtir sa vie sur des principes aussi providentiels.

La seconde consiste à refuser l'alternative, et à dire qu'il y a toujours une tierce voie possible. Il s'agit d'une question factuelle qui, à première vue, ne me semble pas très prometteuse dans la mesure où il n'est pas impossible de se trouver dans une telle situation, même si ces situations sont, heureusement, plutôt rares.

T. Regan conclut ses réflexions en remarquant que le non-violent – tel qu'il l'a envisagé – ne semble pas doté d'une sensibilité morale entièrement développée par rapport aux bizarreries et complexités de l'existence humaine, et je partage son avis sur ce point [19]. Seul, peut-être, un non-violent qui prendrait en considération – mais comment? – la violence que sa non-violence entraîne échapperait à ce jugement sévère.

On peut présenter sous un autre angle la difficulté de la position non violente. Si cette position était tout à fait justifiable, alors un innocent, victime d'injustes violences, ne pourrait pas adresser de reproches justifiés au non-violent qui aurait assisté «passivement» à la scène pendant laquelle la victime a été violentée (pour peu, bien sûr, que le non-violent ait utilisé tous les moyens non violents à disposition). Autrement dit, il faudrait accepter de moduler le devoir que nous avons d'éviter toute violence injuste en fonction des convictions de chacun. Or, s'il est clair que nous n'avons pas le devoir, mais seulement la permission [20], de nous défendre nous-mêmes, il n'est pas si clair que nous n'avons qu'une permission de défendre autrui injustement menacé, et non un devoir de le faire.

Tout cela montre qu'il est très difficile de défendre une position qui interdit totalement l'usage de la violence, même si une telle position n'est pas réfutée, contrairement à ce que prétend J. Narveson, par les difficultés qu'elle implique.

[19] «A person committed to an extreme pacifism, though he need make no logical mistake, yet lacks a fully developed moral sensitivity to the vagaries and complexities of human existence. To regard the pacifist's belief as 'bizarre and vaguely ludicrous' is, perhaps, to put it mildly», *art. cit.*, p. 86. Pour T. Regan, 'pacifist' équivaut ici à «non-violent».

[20] On pourrait faire remarquer que dans la mesure où chaque individu fait partie ou devrait faire partie d'une société dans laquelle il a une place, au sein d'un réseau familial, d'activités professionnelles, de loisirs, etc., il a peut-être un devoir de se défendre, parce que les autres ont besoin de lui. Mais le fait que nous sommes mortels enlève une grande partie de sa pertinence à un tel devoir d'auto-défense. Il reste bien sûr tous les arguments de nature religieuse, qui font de la vie un cadeau des dieux. Dans ce cas notre vie ne nous appartient pas, et c'est pourquoi nous devons la protéger.

Nous devons maintenant aborder la question, déjà évoquée, des conditions sous lesquelles l'usage de la violence est permise.

La limitation des conditions valides, si on veut se référer à des cas concrets, est presque impossible à établir. Quelle que soit la limite que nous fixons pour autoriser le recours à la violence (atteinte à la vie, atteinte grave à l'intégrité physique, toute atteinte à l'intégrité de la personne, etc.), nous ne pouvons que très rarement évaluer précisément l'importance du dommage que s'apprête à causer un agresseur. Par exemple, nous ne pouvons pas savoir s'il cache d'autres armes, si celle qu'il exhibe est vraiment dangereuse, si ce qu'il dit (de «je ne vous ferai pas de mal» à «je vais vous tuer») est fiable, etc. Il n'est donc pas raisonnable de penser que nous pourrions établir une liste de conditions qui nous permettrait toujours de savoir, dans des cas concrets, ce que nous sommes en droit de faire. La seule option que nous avons est conceptuelle : nous pouvons choisir de dire que les cas de défense nécessitant le recours à la violence sont plutôt rares ou plutôt fréquents. Dans la mesure où cette décision influencera notre propre recours à la violence, il vaut mieux essayer d'assumer le risque de dire qu'ils sont plutôt rares, mais cela reste une description très vague et surtout très relative au genre de vie que nous menons (vivre à Neuchâtel ou dans un pays en guerre, par exemple).

II. L'analogie entre l'individu et l'Etat

Cette analogie pose que si l'on accepte que les individus recourent à la violence sous certaines conditions, on doit alors accepter la violence, elle aussi conditionnelle, de l'Etat. Cette analogie est très puissante puisqu'elle a réussi à subsister malgré toutes les modifications intervenues dans les conceptions de l'individu et de l'Etat depuis le début de notre ère. Le *Dictionnaire de théologie catholique* la présente, très classiquement, de la façon suivante :

> Or, de même que, dans le droit naturel, il est permis à un individu de repousser, même par la violence, un injuste agresseur ; de même, et à plus forte raison, cela est permis à une nation, qui, constituée en corps politique, forme une personne morale et publique [21].

Dans un horizon politique plus moderne, on légitimera l'analogie entre l'individu et l'Etat en considérant que si la guerre est une action décidée et menée par un Etat plutôt démocratique, alors ce sont les citoyens qui en dernier lieu la décident (et généralement la font). Les institutions démocratiques ont en effet pour particularité, entre autres, que les actions de l'Etat dépendent plus

[21] Rubrique «guerre», par C. Ortolan, Paris, 1951, p. 1908. On trouve, par exemple, une équivalence de cette idée chez I. Kant : «Les peuples, en tant qu'Etats, peuvent être assimilés à des individus...» (*Projet de paix perpétuelle*, début du «Deuxième article définitif»).

fortement de la volonté de ses citoyens que dans les autres régimes politiques. L'analogie repose sur l'évidence que ce qui est raisonnable pour l'individu, à savoir une permission de recourir à la violence dans des cas précis, doit également être accordé à l'Etat.

Mais, pourrait-on objecter, un Etat ne peut pas être comparé à un individu pour la simple raison qu'un Etat est constitué d'une pluralité d'individus qui peuvent avoir – et qui, selon notre expérience, ont effectivement – des conceptions diverses concernant la violence et la morale.

Ici se dessine tout naturellement la figure de l'objecteur de conscience. L'objecteur de conscience est un individu qui pense que le recours à la violence lors d'une guerre est moralement incorrect et qui vit dans un Etat où la majorité des citoyens pense autrement [22]. Que doit faire ce minoritaire si une guerre se prépare ou est en train d'avoir lieu? Est-il en droit de se prévaloir de ses croyances au sujet de la non-violence pour ne pas participer à la guerre comme il le devrait? Ou bien doit-il respecter ses obligations de citoyen, notamment celle de protéger ceux avec qui il vit et qui forment sa communauté?

Ces questions sont celles qui se posent habituellement à propos des objecteurs. Mais ce que nous devons examiner est différent. Nous devons nous demander si le fait qu'il existe des objecteurs de conscience – au moins potentiellement, même si ces derniers ne font pas actuellement défaut – est un obstacle à l'utilisation de l'analogie domestique. La réponse dépend de l'importance de la protestation de l'objecteur de conscience. Si sa protestation ne dénonce pas une contradiction insupportable au sein de l'Etat qui accepte la théorie de la guerre juste, alors elle n'est pas un obstacle à l'utilisation de l'analogie domestique. Dans le cas contraire, nous devrons peut-être renoncer à l'analogie domestique.

Pour placer un repère connu dans cette discussion nous nous appuierons sur ce qu'en dit J. Rawls dans sa *Théorie de la justice* [23], bien que la position de ce dernier ne soit pas exempte de difficultés.

Pour J. Rawls, certaines guerres sont légitimes ou, pour employer l'ancienne terminologie, elles sont justes. Il parvient à ce résultat en appliquant le même principe au niveau des Etats que celui qu'il a utilisé au niveau des

[22] Il existe un autre cas de minoritaire, c'est celui qui admet que le recours à la violence est parfois légitime, et qui vit dans un Etat où la majorité pense autrement, c'est-à-dire où la majorité est non violente. Souhaitons qu'il soit un jour d'actualité!

[23] *Op. cit.* La traduction intègre des corrections faites par l'auteur en 1975 et est donc, à cet égard, meilleure que l'édition anglaise originale (1971). La question de l'objection de conscience est traitée dans les paragraphes 53-59, et elle fait partie de la théorie de l'obéissance partielle dans la théorie non idéale de la justice. Une théorie non idéale de la justice est celle qui résulte de l'observation de l'organisation et du fonctionnement des démocraties existantes. Or ces dernières ne sont pas idéales parce que les citoyens n'agissent pas comme des agents purement rationnels, mais comme des humains, c'est-à-dire de façon plus ou moins rationnelle.

individus, c'est-à-dire le voile d'ignorance [24]. Nous retrouvons donc ici l'analogie domestique utilisée à un niveau méthodologique fondamental. J. Rawls présente ainsi son recours à la fiction méthodologique du voile d'ignorance :

> Nous pouvons étendre l'interprétation de la position originelle et considérer les partenaires comme les représentants des différentes nations qui doivent choisir ensemble les principes fondamentaux pour arbitrer les revendications conflictuelles des Etats. Reprenant la conception de la situation initiale, je suppose que ces représentants sont privés de diverses catégories d'information [...] ils ne savent cependant rien des conditions particulières de leur propre société, de sa puissance et de sa force par rapport aux autres nations; [...] de même les partenaires, ici les représentants des Etats, n'ont droit qu'à l'information suffisante pour faire un choix rationnel qui protège leurs intérêts, mais pas à celle qui permettrait aux plus favorisés de tirer avantage de leur situation particulière. (p. 417-418)

Parmi ces principes fondamentaux se trouvent les suivants :

> Ces principes définissent une juste raison de faire la guerre ou, selon l'expression traditionnelle, le *jus ad bellum* d'une nation. Mais il y a aussi des principes qui gouvernent les moyens qu'une nation peut utiliser pour faire la guerre, son *jus in bello*. (p. 418)

Une objection de conscience basée sur la violation des règles que l'Etat s'est données est une objection de conscience éminemment juste. Mais le non-violent de principe, celui qui dit de toutes les guerres qu'on ne doit pas y participer, adopte, selon J. Rawls, «une vue irréaliste, condamnée à rester une doctrine sectaire» (p. 421). Malgré cette critique pour le moins virulente du non-violent de principe, J. Rawls considère que ce dernier doit être plus que toléré dans une société et ce parce qu'il partage deux convictions communes avec les principes politiques d'un Etat plutôt juste. Ils ont en commun l'horreur de la guerre et la croyance dans l'égalité des êtres humains comme personnes morales [25]. A ce titre, le non-violent renforce en quelque sorte les principes politiques, et il sert d'exemple.

Cependant, en fin de compte, J. Rawls considère qu'un tel non-violent «s'écarte de façon naturelle de la doctrine correcte» (p. 411). En effet, le non-violent (sous-entendu celui qui vit au sein d'un Etat plutôt juste acceptant la doctrine de la guerre juste) exerce une influence positive parce que ses idéaux sont identiques à ceux de la constitution d'un Etat presque juste. Mais il n'en

[24] Ce qui est juste, pour J. Rawls, ce sont les principes d'association politique et sociale que des individus libres et rationnels choisiraient derrière un voile d'ignorance qui cacherait certaines données de leur existence personnelle, telles leur place dans la société, leurs dons naturels ainsi que leur conception du bien et leurs tendances psychologiques particulières (paragraphes 3 et 4).

[25] «Les principes politiques reconnus par la communauté ont une certaine affinité avec le pacifisme. Il y a une horreur commune de la guerre et de l'usage de la force, et une croyance dans le statut égal des êtres humains comme personnes morales.» (p. 410)

reste pas moins inférieur, au niveau de la moralité politique, au citoyen qui accepte de participer à la guerre lorsque les règles du *jus ad bellum* et celles du *jus in bello* sont respectées, du moins selon J. Rawls.

Ce dernier réfléchit dans un cadre qui conserve l'analogie concernant la violence individuelle et celle de l'Etat. La légitimité de la violence par l'Etat repose sur la légitimité de la violence par les individus ; elle est donc envisagée comme étant une sorte de droit naturel ; tout comme l'individu, l'Etat veut continuer de vivre et c'est ce qui légitime son recours à la violence.

Dans les deux cas, le recours à la violence est conditionnel, et la base principale de la condition est la défense. Tout comme l'individu, l'Etat aurait donc la permission, mais pas forcément le devoir, de se défendre si sa vie est en jeu. L'Etat pourrait ne pas se défendre si la majorité de ses citoyens le souhaitait. La vie et la mort de l'Etat sont des notions très difficiles que nous pouvons comprendre très intuitivement en entendant par elles la vie et la mort d'une grande partie des habitants de cet Etat. La remarque que nous avons faite ci-dessus, concernant la difficulté de déterminer précisément quelles sont les intentions et les possibilités d'action réelles d'un agresseur dans un cadre inter-individuel, vaut bien sûr également dans le cas de l'Etat.

Nous nous demandions, au début de cette partie, si le fait que l'Etat est un ensemble d'individus ayant des opinions divergentes concernant la morale et la guerre constitue une limite à l'emploi de l'analogie domestique. Nous avons vu que, selon J. Rawls, cela n'est pas le cas dès que l'on accepte, comme il le propose, que 1) les décisions qui sont prises de façon neutre – c'est-à-dire sous le voile d'ignorance – sont les meilleures (ou plus exactement les moins mauvaises) qui puissent être prises, que 2) les Etats peuvent être pour ainsi dire réduits à des individus capables de discuter rationnellement entre eux sous un tel voile d'ignorance, et que 3) le résultat d'une telle discussion serait, entre autres, l'adoption de la doctrine de la guerre juste.

On peut ne pas être tout à fait satisfait de cette argumentation. En effet, comment la concilier avec le principe politique que l'Etat plutôt juste, tout comme le non-violent, ont «horreur de la guerre»? Il est difficile de déterminer ce qui est réellement le plus fondamental entre cette horreur de la guerre et l'adoption de la doctrine de la guerre juste, parce que J. Rawls ne précise pas pourquoi les Etats ont horreur de la guerre, alors qu'il donne une explication de la genèse de l'adoption de la doctrine de la guerre juste. Dans la mesure où l'expression «avoir horreur de» exprime un rejet extrêmement fort, on pourrait, me semble-t-il, mettre en cause que l'on puisse simultanément avoir horreur de la guerre et adopter la doctrine de la guerre juste. Il se pourrait ainsi que la protestation de l'objecteur de conscience soit tout à fait pertinente, et qu'elle atteigne ainsi une sorte de contradiction au sein de l'Etat plutôt juste tel que le présente J. Rawls.

Etant donné que cet argument est loin d'être décisif, nous allons examiner d'autres limites, susceptibles, elles aussi, de remettre en question le principe de l'analogie domestique.

III. Les différences entre l'individu et l'Etat qui concernent l'utilisation de la violence

Il y a bien des façons d'aborder ce point. Je n'en mentionnerai que trois, qui me paraissent particulièrement aisées à défendre. La première soulève les difficultés qu'il y a à appliquer le *jus ad bellum* et le *jus in bello*, la deuxième montre que les conséquences négatives de l'adoption de la doctrine de la guerre juste sont importantes et la troisième souligne une difficulté de cette doctrine.

On trouve plusieurs listes distinctes des conditions qui doivent être respectées lors d'une guerre juste. Je vais ici me contenter d'examiner deux conditions, une qui appartient au *jus ad bellum* et une qui appartient au *jus in bello*, et qui sont, à ma connaissance, très communes.

Le *jus ad bellum* exige qu'une guerre juste soit précédée de tous les efforts non violents possibles pour éviter la guerre. Or si la violence entre individus est souvent soudaine, du moins en ce qui concerne celui qui est agressé, il y a généralement un certain laps de temps qui s'écoule entre la montée du péril de guerre et le début des hostilités. La durée pendant laquelle on peut espérer prévenir la guerre étant plus longue que dans des cas de violence individuelle, on doit mettre cet avantage à profit et il en suit donc, naturellement, un plus grand devoir.

Ce plus grand devoir de prévention des guerres, dû à la durée qui s'écoule entre la montée du péril de guerre et le début des hostilités, est renforcé par la très longue et très riche expérience du déclenchement des guerres que nous avons. Cette expérience nous enseigne que les conflits sont presque toujours précédés d'une augmentation de l'armement, de l'entraînement militaire et des discours belliqueux. Il n'y a pas d'équivalent de ces faits dans la violence entre individus.

Par ailleurs, si on ne peut pas mettre un policier derrière chaque citoyen pour protéger ce dernier, il devrait y avoir derrière et devant chaque Etat une police internationale qui soit toujours prête à agir. En vertu de la bonne connaissance que les experts ont de ce que l'on appelle les points chauds de la planète et en vertu du temps nécessaire pour mettre en place une agression, il est tout simplement condamnable d'envisager qu'un Etat puisse recourir à la guerre sans qu'aucun frein puissant ne soit immédiatement mis au travers de sa route. Pour dire cela autrement, si on accepte que l'individu puisse recourir à la violence lorsque la voie de la justice n'est pas ouverte, il faut, au plan international, que la voie de la justice soit toujours ouverte. Cela ne ruine pas la possibilité d'une guerre juste [26], mais souligne qu'une des conditions traditionnelles et fondamentales du *jus ad bellum* est vraiment difficile à satisfaire.

[26] Si la plupart des guerres sont prévisibles, l'histoire fournit cependant des cas de guerres relativement imprévisibles, comme, par exemple, celle qui éclata en octobre 1956 entre Israël et l'Egypte.

Une autre condition de la doctrine de la guerre juste, qui concerne le *jus in bello*, est l'idée que seuls des moyens corrects peuvent légitimement être utilisés lors d'un conflit. Il y a de grandes difficultés à voir ce que cela signifie précisément. Est-ce que l'Etat injustement agressé ne doit ni blesser ni tuer des innocents, ne doit pas donner de fausses informations, n'est pas en droit d'utiliser des armes ayant des effets aléatoires et/ou collectifs comme les mines ou les bombes? Ou bien pouvons-nous comprendre cela comme une incitation à ne pas trop dépasser une certaine mesure d'horreur? Il est clair que poser la question ainsi revient à y répondre. Or ce que nous savons de la conduite des Etats en temps de paix ne peut pas nous inciter à être très optimiste quant à leur capacité à respecter strictement les conditions du *jus in bello* en temps de guerre. Dans ces conditions, croire que notre Etat saura respecter les lois de la guerre ne peut pas se résumer à être optimiste.

Une autre façon de considérer les limites de l'analogie domestique en ce qui concerne l'usage de la violence consiste à montrer que les conséquences de l'adoption de la doctrine de la guerre juste sont telles qu'elles nous incitent à être plutôt sceptique quant aux avantages globaux qui résultent de son adoption. Quelles sont ces conséquences? La première, qui s'impose, est que l'Etat doit être prêt à répondre à une injustice. Or, pour ce faire, le moyen le plus communément utilisé est le recours à l'institution de l'armée. L'armée, quelle que soit sa forme, sa taille, etc., possède toujours un certain nombre de caractéristiques qui sont très problématiques. Nous pouvons rapidement citer les suivantes : elle privilégie le secret au détriment de la libre discussion, l'obéissance aux ordres au détriment de l'esprit critique, elle coûte de l'argent qui ne peut ainsi plus être mobilisé ailleurs, elle cause des dégâts environnementaux lors des indispensables entraînements, etc. Dans ces conditions, l'adoption de la doctrine de la guerre juste n'est plus simplement l'adoption d'une tierce voie entre le pacifisme et le bellicisme. C'est également l'acceptation d'une institution très problématique aux niveaux politique, social et moral. Une deuxième conséquence négative résultant de l'acceptation de la doctrine de la guerre juste est qu'elle fait de la guerre un instrument de la justice. Or, outre l'aspect pragmatiquement incertain de cet instrument – qui, par exemple, pourrait aujourd'hui châtier justement l'Etat le plus puissant de la terre s'il le fallait? – la guerre, qui est une méthode sauvage et cruelle, est présentée dans la doctrine de la guerre juste comme l'ultime moyen qui permet d'atteindre la justice. Il y a là, à n'en pas douter, une sorte de disproportion et d'incohérence de la pensée. La doctrine de la guerre juste n'accepte pas des adages tels que «la fin autorise les moyens», puisqu'elle a pour fin de fixer quels sont les moyens que l'on peut à bon droit utiliser lors d'une guerre, mais, dans le même temps, elle autorise l'utilisation du pire moyen, à savoir celui de la guerre. Nous pouvons en troisième lieu faire remarquer que l'acceptation de la doctrine de la guerre juste équivaut à reconnaître que les Etats ont le droit de décider eux-mêmes s'ils sont lésés ; s'ils s'estiment lésés, la doctrine de la guerre juste les autorise à recourir à la violence. Il serait bien plus satisfaisant

que les Etats, tout comme les individus, puissent bénéficier d'une instance neutre qui détermine s'il y a eu un tort, et qui, le cas échéant, fixe la peine. Or, dans la mesure où celui qui défend la doctrine de la guerre juste accepte de fait la souveraineté des Etats sur ce point, il s'expose à cautionner cette pratique, pour le moins discutable, de la justice.

La troisième façon de mettre en cause l'analogie domestique revient à se rendre compte que la même raison qui nous pousse à accepter la violence individuelle devrait nous pousser à refuser la doctrine de la guerre juste. J. Rawls considère que le non-violent de principe adopte «une vue irréaliste, condamnée à rester une doctrine sectaire». Ce jugement est explicitement lié au fait que, pour J. Rawls, une guerre juste est possible. Mais le droit de recourir à la violence est lié, au minimum, à ce que l'on peut appeler un droit à la poursuite de la vie ; c'est parce que je veux continuer de vivre que je peux faire violence à la personne qui veut me frustrer de cette continuation d'existence. Or si je tiens à la vie de telle manière que je m'autorise à user de violence pour la défendre, vais-je, sous le voile d'ignorance, donner à mon Etat la possibilité, certes restreinte, mais néanmoins existante, de m'envoyer à la guerre? Vais-je, comme le suggère J. Barnes [27], échanger mon droit de ne pas être tué et mon devoir de ne pas tuer contre la perte de mon droit de ne pas être tué et l'acquisition du droit de tuer autrui si ce dernier se présente sous les traits du soldat ennemi? Il n'est pas évident, à mes yeux, que les individus placés sous le voile d'ignorance, s'ils sont rationnels, admettent que l'Etat puisse avoir un tel droit sur leur vie et sur leur mort.

Cela n'implique pas qu'aucune guerre juste n'est possible, mais que l'Etat ne pourrait pas recourir à la conscription en temps de guerre, et qu'il devrait se contenter de volontaires.

Précisons encore, avant de conclure, que la violence guerrière possède ceci de spécifique qu'elle n'est pas exercée par un individu, mais par un Etat. A ce titre, elle bénéficie d'une appellation particulière, celle de force publique, appellation qui recouvre non seulement la violence exercée par l'Etat lors d'une guerre, mais aussi la violence exercée par l'Etat à l'intérieur de ses frontières, par exemple lors d'opérations policières. Le monopole de la violence par l'Etat dans ces deux cas de figure a été – et est toujours – l'objet d'intenses polémiques. Il est évident que qui ne concède pas le monopole de la force extérieure à l'Etat ne peut pas accepter la doctrine de la guerre juste.

IV. Conclusion

Nous avons vu que la défense des individus par la violence se justifie sous certaines conditions, et qu'en vertu de l'analogie domestique, la guerre peut aussi être justifiée sous certaines conditions. Il y a pourtant des différences

[27] «Mademoiselle Anscombe et Monsieur Truman», in PH. SOULEZ (éd.), *La guerre et les philosophes*, Paris, Presses Universitaires de Vincennes, 1992.

entre les conditions qui permettent la violence de l'individu et celles qui permettent la violence de l'Etat lors d'une guerre, de même qu'il y a de forts inconvénients à accepter la doctrine de la guerre juste. Que faut-il conclure de tout cela? Je pense que nous pouvons mentionner au moins deux points, l'un d'ordre plutôt théorique, l'autre plutôt pratique.

Le premier point a trait à l'importance de la localisation de la raison de la permissibilité – au moins au niveau conceptuel – de l'emploi de la violence par l'Etat lors des guerres. On peut bien sûr se demander si une telle légitimation – même accompagnée de très fortes réserves – est quelque chose qu'il importe d'établir à l'heure actuelle. Je pense que nous devons répondre positivement à cette question. Car une telle réponse est nécessaire pour délimiter ensuite les limites de l'usage de la violence. Si nous disons : «aucune violence de l'Etat lors d'une guerre n'est jamais acceptable» ou «toute violence de l'Etat lors d'une guerre est acceptable», nous ne satisfaisons pas les intuitions morales fondamentales que nous avons au sujet de la guerre.

A quoi nous avance la possession d'un tel cadre conceptuel, qui ne dit pas si tel ou tel conflit réel ou possible est juste ou non? C'est que, avant de disposer d'une bonne casuistique concernant le *jus ad bellum* et le *jus in bello*, nous devons absolument disposer d'un cadre général indiquant *si* et *pourquoi* l'Etat peut, théoriquement, recourir légitimement à la violence. Une fois ce cadre posé, qui nous dit donc, à l'issue de notre examen, d'une part que l'Etat peut *théoriquement* recourir à la violence de façon légitime et d'autre part que ce qui légitime cette réponse, c'est le fait que dans un Etat démocratique ce sont les conceptions individuelles majoritaires en matière de violence qui sont la source de cette permission, nous pouvons alors examiner les diverses propositions qui ont été élaborées concernant les conditions d'une guerre juste.

Le second point est qu'après avoir défini les conditions de possibilité d'une guerre juste, nous serions alors en droit de travailler aux conditions qu'une telle guerre doit respecter.

La philosophe catholique E. Anscombe a réfléchi à cette question dans une série d'articles fort intéressants. Elle a, par exemple, élaboré une liste de sept conditions qui doivent être respectées pour qu'une guerre soit juste [28]. Ces conditions, comme l'a montré J. Barnes, ne sont pas liées de façon contraignante à des positions religieuses [29] et elles sont placées sous le signe de la considération que faisait déjà Cicéron et selon laquelle ce n'est pas parce que

[28] «The Justice of the Present War Examined» (1939), in *Collected Philosophical Papers of G.E.M. Anscombe*, Oxford, Blackwell, Vol. 3, 1981. C'est aussi dans ce volume que l'on trouvera deux autres articles très intéressants au sujet de la guerre, «War and Murder» et «Mr Truman's Degree».

[29] «On peut logiquement séparer la doctrine de la guerre juste de la théologie morale catholique avec laquelle elle est historiquement et psychologiquement liée [...]. Cela implique que la position de Mademoiselle Anscombe peut être comprise et peut-être même partagée par ceux qui n'ont pas les mêmes convictions morales et religieuses qu'elle.» *Art. cit.*, p. 260.

nos ennemis agissent mal à notre égard que tout ce que nous leur faisons est légitime.

Ces sept conditions sont les suivantes :

1. Il doit y avoir une juste occasion ; c'est-à-dire : il doit y avoir une violation ou une attaque des droits stricts.
2. La guerre doit être menée par une autorité juridiquement légitime, c'est-à-dire, lorsqu'il n'y a pas d'autorité supérieure, par un Etat souverain.
3. L'Etat en guerre doit avoir une intention droite en faisant la guerre ; il ne doit pas déclarer la guerre pour obtenir ou pour infliger quelque chose d'injuste.
4. Seuls des moyens corrects peuvent légitimement être utilisés lors d'une guerre.
5. La guerre doit être le seul moyen possible de redresser le tort commis.
6. Il doit y avoir un espoir raisonnable de victoire.
7. Les bons effets probables doivent surpasser les mauvais effets probables.

Chacune de ces conditions mériterait un examen détaillé. Mais au vu de ce que nous avons avancé dans la partie précédente, nous avons immédiatement le soupçon qu'aucun Etat ne saura, le cas échéant, les respecter toutes durant toute une guerre. Elles sont si contraignantes que nous ne pouvons pas nous contenter de dire, surtout en temps de paix, que notre Etat saura être moral le moment venu. En effet, dans la mesure où une telle ligne de pensée implique actuellement l'acceptation de l'institution de l'armée avec tous les défauts que l'on connaît d'elle et dans la mesure où elle nous prédispose à la paresse en ce qui concerne la recherche d'actions et de réflexions non violentes, nous devons agir, surtout en temps de paix, comme si aucune guerre juste n'était possible.

Il y a donc place pour une nuance dans la réponse que nous apportons à la question de la légitimité de la guerre, par rapport à la réponse que nous apportons à la question de la légitimité de la violence individuelle, lorsque nous passons de l'examen conceptuel à celui des applications.

Je n'ai pas montré l'impossibilité d'une guerre juste, mais j'espère avoir montré que l'on a de bonnes raisons d'être très réservé sur la possibilité réelle d'une guerre juste. A vrai dire, je crois que cette réserve est telle que l'on doit agir comme si toutes les guerres n'étaient que de vastes crimes.