

L'home peut-il maîtriser la guerre? : Réflexions philosophiques

Autor(en): **Cottier, Georges**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy**

Band (Jahr): **28 (1968)**

PDF erstellt am: **12.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-883278>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

La guerre – Der Krieg

Symposium de la Société suisse de philosophie
à Berne, le 25 février 1968

Symposium der schweizerischen Philosophischen Gesellschaft
in Bern, am 25. Februar 1968

L'HOMME PEUT-IL MAITRISER LA GUERRE ? RÉFLEXIONS PHILOSOPHIQUES

par Georges Cottier, O. P.

A la question posée la réponse du philosophe ne peut être que modeste et nuancée. Nous écartons, cela va de soi, l'exhortation moralisante à l'adresse des hommes politiques. Nous ne prétendons pas non plus apporter des plans et des recettes devant conduire infailliblement au résultat espéré de la paix. Notre réflexion porte sur la *possibilité* d'une élimination de la guerre. Est-il possible, n'est-ce point utopique, de prévoir un état de la société humaine d'où la guerre comme institution aura été éliminée, comme l'a été l'institution de l'esclavage? Ce qui est possible n'est pas toujours et nécessairement réalisé.

Longtemps la question ne fut même pas soulevée parce qu'il semblait aller de soi que les rapports entre Etats impliquaient, en certaines circonstances, le recours à la guerre. Puis, à l'inverse, les impératifs de la paix étant mieux discernés, les projets de «paix perpétuelle» du temps de l'*Aufklärung* supposaient que l'objectif était aisé à atteindre du moment qu'il était «raisonnable». L'expérience historique a infligé de terribles démentis; la réflexion elle-même sur l'homme et la société a rendu les affirmations plus prudentes, quand elles ne sont pas marquées au coin de la désillusion et du scepticisme.

Éliminer la guerre? cela reste, malgré tout, un idéal de nos sociétés, et l'aspiration à la paix constitue une force vive du monde contemporain. Ce facteur n'est point négligeable. Mais ce qui paraît plus caractéristique de cette génération, c'est la conviction que la guerre

est un grand mal. Il est loin d'en avoir toujours été ainsi et de grands philosophes ont payé leur tribut à l'éloge de la guerre et de ses vertus. Aujourd'hui un consensus semble exister à ce sujet. Le caractère de calamité de la guerre représente quelque chose d'absolu, et non plus la rançon inévitable d'une acquisition positive. Le fait est relativement nouveau dans l'histoire. Il convient d'ailleurs de préciser. Ce consensus ne concerne pas toute guerre, mais, avant tout, les guerres totales entre Etats, dans la mesure où elles impliquent le risque d'un recours à l'arme thermonucléaire. Car les guerres révolutionnaires, avec leur lot d'horreurs et de pratiques habituelles directement contraires aux conventions de La Haye, sont devenues le refuge de la fascination romantique que la guerre a toujours exercée sur certains intellectuels. Disons que le progrès de la conscience reste ici fragile. Après ces brefs éléments de diagnostic, entrons dans le vif de notre sujet.

Définition de la guerre

Qu'est-ce que la guerre? La réponse n'est pas obvie. Un texte de Platon nous servira de fil conducteur¹:

«Quand donc les Grecs se battent avec les barbares et les barbares avec les Grecs, nous dirons qu'ils se font la guerre, qu'ils sont naturellement ennemis, et cette inimitié méritera le nom de guerre; mais que des Grecs se battent avec des Grecs, quand nous verrons cela, nous dirons qu'ils n'en sont pas moins naturellement amis, mais qu'en ce cas la Grèce est malade et en discorde, et ce nom de discorde est celui qui s'applique à une telle inimitié.»

Ceux qui se font la guerre (*πολεμειν*) sont ceux qui sont naturellement ennemis (*πολέμιοι φύσει*). A l'opposé, parce que les Grecs sont naturellement amis (*φύσει φίλοι*), quand ils sont en lutte, ils sont en discorde (*στάσις*). Une telle discorde est une maladie, ce qui semble impliquer qu'à l'inverse la guerre reflète une certaine santé. La guerre comme la discorde sont chacune une espèce de haine (*ἔχθρα*); la première a un fondement naturel, la seconde est contre nature. «L'inimitié entre parents s'appelle discorde, entre étrangers, guerre». Une haine, une inimitié, et de là une lutte, sont naturelles quand elles surgissent entre étrangers (*αλλότριοι*); elles cessent de l'être quand

¹ Cf. *La République*, Lib. V, 470 a sv., trad. E. Chambry, in *Oeuvres complètes*, VII, I^e P., Paris, «Les Belles Lettres», 1933, cf. pp. 82 sv.

elles sont le fait de gens unis par la parenté et la communauté d'origine (*οἰκεῖος, ζυγγενής*).

Compte tenu des limites de l'horizon grec, l'observation de Platon est profonde et doit nous permettre d'approcher d'une définition de la guerre. On retiendra d'abord que la guerre ne s'identifie pas à la haine, à l'inimitié ou à la lutte tout court. Par là une première question est posée: celle du rapport de la guerre et de la violence. On relèvera ensuite que l'on passe de la guerre à la discorde selon que la haine et l'inimitié opposent des communautés qui sont par nature étrangères les unes aux autres, ou, au contraire, déchirent de l'intérieur des communautés reliées par une unité naturelle. Pour Platon, de la communauté entre Grecs découle un impératif de paix. Entre eux, les querelles ne devraient jamais dégénérer en guerres; les hostilités seront menées comme entre gens destinés à se réconcilier, car l'adversaire n'est pas un ennemi, mais un ami à corriger (*σωφρονιστὰὶ ὄντες, οὐ πολέμιοι*)².

Ainsi est suggérée une seconde question: quelles sont les unités naturelles sur lesquelles se fondent les communautés humaines? Ce point est décisif. Retenons pour l'instant que c'est en fonction d'une communauté déterminée que la violence devient guerre.

Chez Platon la communauté qui exclut la guerre ou qui la justifie est une communauté de nature, au sens de parenté et d'origine. Mais les communautés qui se font la guerre, en vertu de cette communauté première, sont les sociétés politiques. Nous sommes ainsi acheminés vers les célèbres définitions de Clausewitz qui nous permettront de mener plus avant notre analyse.

«La guerre est un acte de violence destiné à contraindre l'adversaire à exécuter notre volonté³.» La violence dont il est question est la violence physique; elle est moyen par rapport à la fin qui est d'imposer notre volonté à l'ennemi. Aussi bien,

«la guerre d'une communauté – de nations entières et notamment de nations civilisées – surgit toujours d'une situation politique et ne résulte que d'un motif politique. Voilà pourquoi la guerre est un acte politique».

Ce qui est précisé de la sorte:

² Cf/ibid., 470d – 471c. La différence de traitement appliqué aux vaincus se réfère aux mœurs guerrières de l'époque. Ceci soulève un problème qu'il n'est pas possible de traiter dans le cadre de la présente communication.

³ CLAUSEWITZ, *De la guerre*, trad. D. Naville, Paris 1955, Ed. de Minuit, p. 51.

«Nous voyons donc que la guerre n'est pas seulement un acte politique, mais un véritable instrument politique, une poursuite des relations politiques, une réalisation de celles-ci par d'autres moyens⁴.»

Nous lisons encore: «La guerre n'est qu'une partie des rapports politiques, et par conséquent quelque chose d'indépendant». Ce que Clausewitz commente ainsi:

«la guerre n'est rien d'autre que la continuation des relations politiques, avec l'appoint d'autres moyens. Nous disons que de nouveaux moyens s'y ajoutent, pour affirmer du même coup que la guerre elle-même ne fait pas cesser ces relations politiques, qu'elle ne les transforme pas en quelque chose de tout à fait différent, mais que celles-ci continuent à exister dans leur essence, quels que soient les moyens dont elles se servent, et que les fils principaux qui courent à travers les événements de guerre et auxquels elles se rattachent ne sont que des linéaments d'une politique qui se poursuit à travers la guerre jusqu'à la paix»⁵.

Nous reviendrons sur ces assertions capitales, nous dirons en quoi elles nous paraissent discutables. Retenons-en ici une qui est essentielle: la guerre est de nature politique. Est-ce là un truisme? Apparemment peut-être. En réalité c'est dans l'élucidation de la nature du *politique* que nous trouverons la réponse à la question qui nous occupe.

Guerre et violence

Mais examinons d'abord une question antérieure: quel est le rapport de la guerre et de la violence? Il ressort de ce qui précède que la guerre constitue un champ délimité à l'intérieur du champ plus

⁴ *Ibid.*, pp. 66–67. Ainsi la guerre est-elle «une forme des rapports humains»: «Nous disons donc que la guerre n'appartient pas au domaine des arts et des sciences, mais à celui de l'existence sociale. Elle est un conflit de grands intérêts réglé par le sang, et c'est seulement en cela qu'elle diffère des autres conflits. Il vaudrait mieux la comparer, plutôt qu'à un art quelconque, au commerce qui est aussi un conflit d'intérêts et d'activités humaines; elle ressemble *encore plus* à la politique, qui peut être considérée à son tour, du moins en partie, comme une sorte de commerce sur une grande échelle. De plus, la politique est la matrice dans laquelle la guerre se développe; ses linéaments déjà formés rudimentairement s'y cachent comme les propriétés des créatures vivantes dans leurs embryons», p. 145.

⁵ *Ibid.*, p. 703. Clausewitz ajoute: «Peut-on concevoir les choses autrement? Les relations politiques entre nations et gouvernements ont-elles jamais cessé avec les notes diplomatiques? La guerre n'est-elle pas simplement une autre manière d'écrire et de parler pour exprimer leur pensée? Il est vrai qu'elle a sa propre grammaire, mais non sa propre logique».

vaste de la violence. Elle est une forme politique de la violence. Elle est, en effet, le recours à la violence physique de la part d'une société politique en vue d'imposer sa volonté à une autre société politique, avec laquelle elle est en conflit. Mais la question peut être précisée : y a-t-il une nécessité, procédant de la violence elle-même ou de ses sources, qui s'imposerait là aux relations entre les sociétés ? Une telle thèse est fréquemment soutenue. Dans la conception marxiste classique, par exemple, la structure de la société est violence, puisque la lutte des classes, sur la base de la propriété privée des instruments de production, engendre les stratifications sociales, qui ne sont jamais définitivement fixées, mais dont la tension évolue vers le paroxysme qui provoque la rupture révolutionnaire. L'Etat lui-même est défini comme un instrument de domination aux mains de la classe dirigeante. Dans cette perspective, un jugement de valeur est porté sur les guerres : si elles s'inscrivent dans l'axe de la révolution, elles ont une valeur positive ; doivent-elles être attribuées à l'impérialisme, elles sont condamnées. Mais entre les sociétés et les Etats, comme entre les classes, qui constituent leur infrastructure, la condition normale est celle de la lutte. Guerre et paix ne sont que des modalités de la lutte ou de l'antagonisme révolutionnaire. Radicalement, si la lutte est la loi des sociétés, c'est que la structure fondamentale du réel, qui est le réel matériel, est l'opposition dialectique. Dans le tissu profond de la réalité, ce n'est pas une loi d'harmonie, mais une loi de lutte, dont on affirme la fécondité, qui règne. Ici aussi on peut reprendre la parole d'Héraclite (fragm. 10) : « Le combat est père et roi de toutes choses ». Ajoutons que la problématique des armes thermonucléaires pourrait, sur ce point, conduire la pensée marxiste à des révisions⁶.

Chez Hegel déjà la conception dialectique globale, jointe au concept de souveraineté inscrit lui-même dans la dialectique de la particularité et de sa réalité, commandait impérieusement la justification de la guerre. Celle-ci est définie comme « le moment dans lequel l'idéalité du particulier reçoit son dû et devient réel »⁷.

⁶ On trouvera des données éclairantes sur ce problème dans JEAN LALOY, *Entre guerres et paix, 1945-1965*, Paris, Plon, 1966, 380 p.

⁷ Cf. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 324. Un peu plus haut, Hegel écrit : « il est nécessaire que le fini, possession et vie, soit posé comme contingent, car tel est le concept du fini ». Ce concept fonde le devoir de l'individu (*Einzelner*) de risquer et sacrifier sa vie pour l'Individualité (*Individualität*) en et pour soi réalisée dans l'Etat. Sur la guerre cf. § 321 sv., 334 sv., 351.

On trouve chez Freud, qui pourtant vient d'un tout autre horizon, quelque chose de semblable. La structure de la société et son dynamisme présupposent une réalité marquée par le conflit. La tension entre Eros et la pulsion de mort, qui est elle-même à la base des pulsions d'agressivité et de destruction, constitue la donnée fondamentale et irréductible de la vie sociale. Dans les structures actuelles d'autorité et de domination, on décèle les traces mnémiques du meurtre du père. Si les instincts primitifs sont canalisés et orientés dans le sens de l'œuvre civilisatrice, c'est encore par mode de répression. Quant à la guerre, elle peut et doit être jugulée, mais c'est à cause de sa puissance même, puisqu'aujourd'hui elle fait peser la menace d'une extermination totale. Mais la pulsion d'où elle procède ne peut être éliminée, elle peut seulement être détournée, dérivée vers le monde des objets⁸.

Ces quelques rappels rapides sont pour souligner qu'il y a un triple préalable, métaphysique, anthropologique, et de philosophie politique, au problème qui nous occupe. Il est clair que, puisque la guerre est une modalité de la violence, la signification de cette dernière est déterminante. La question de la fatalité de la guerre, et par conséquent de notre attitude à son égard, en dépend. Ainsi il est décisif de savoir si le tissu même de la réalité est d'abord violence, qu'elle soit ou non dialectique, et si l'homme et la société sont de nature totalement homogène au réel matériel, ou si, au contraire, l'univers dans ses structures obéit, d'une manière déterminante, à une loi d'ordre et d'harmonie, ce qui n'exclut nullement que la violence y ait une grande part, et si, en outre, avec l'homme, un seuil spécifique est franchi, introduisant dans un ordre de réalités obéissant à des principes eux-mêmes spécifiques, bien qu'il faille là aussi compter avec la violence⁹.

⁸ Freud a abordé le problème de la guerre à deux reprises, dans des textes brefs: *Considérations actuelles sur la guerre et la mort*, 1915, G. W., X, pp. 324-55, *Lettre à Einstein: Pourquoi la guerre?*, 1932, G. W., XVI, pp. 11-27. Sur la notion de *pulsions de mort* et son application culturelle, voir dans RICOEUR, *De l'interprétation, essai sur Freud*, Paris, Le Seuil, 1965, 3 P., ch. II, *Les pulsions de mort, spéculation et interprétation*, pp. 277-303. On sait que l'essai de HERBERT MARCUSE, *Eros and civilisation. A Philosophical Enquiry into Freud*, reprend et développe les thèses de Freud sur la culture. Une traduction française des *Considérations* se trouve dans *Essais de psychanalyse*, Petite Bibliothèque Payot, 44, Paris, 1963, pp. 235-252.

⁹ J'ai abordé ce problème dans un chapitre de mon livre *Du romantisme au marxisme*, Paris, Alsatia, 1961, *Violence et philosophies politiques*, pp. 87-113.

En ce qui concerne la structure anthropologique de l'être humain, il est décisif de savoir si l'élément d'instinct et de conflit est non seulement très puissant, ce que nul aujourd'hui n'est tenté de nier, mais déterminant et dominant, et si, en conséquence, la raison ne constitue qu'une force d'appui, une arme de ruse au service des pulsions et de leurs intérêts, ou si, au contraire, la raison peut avoir barre sur les instincts, les diriger et aussi les sublimer.

Il est enfin décisif de savoir si la violence est non pas seulement présente dans les rapports sociaux, ce que personne non plus ne conteste, mais en constitue l'essence. Il est vrai qu'il y a hypocrisie à condamner la guerre au nom d'un «ordre» qui n'est que maintien de l'exploitation, c'est-à-dire une forme de violence. Mais au-delà des perversions et des abus, il faut saisir l'essence des choses. L'autorité qui soutient le gouvernement de la société n'est-elle que le camouflage idéologique et «aliénant» de rapports de puissance, de force physique ou psychologique, et donc, finalement, de violence? Ou constitue-t-elle une réalité d'ordre moral, réclamant la libre adhésion des citoyens? L'autorité n'est-elle que la manifestation du pouvoir de fait, et donc de la force, ou, au contraire, est-ce elle qui légitime le pouvoir effectif? L'unité sociale n'est-elle que la résultante, sans cesse remise en question, d'un équilibre de forces antagonistes, ou, au contraire, en dépit des facteurs de désagrégation, la cité repose-t-elle, comme le voulait Aristote, sur la justice et l'amitié civique entre concitoyens¹⁰.

Selon la réponse que l'on apportera à ces trois niveaux de questions, le jugement sur la nature de la guerre et sur son caractère inévitable ou non sera différent. Ou bien on tiendra que la paix est une notion négative ou dérivée, un simple répit, une interruption, dans le cours essentiellement belliqueux des relations entre sociétés; on y verra le transfert d'une forme plus évidente et spectaculaire à une forme plus subtile de la violence toujours déterminante. Ou bien on reconnaîtra dans la paix la réalité première et positive, constitutive de la vie des sociétés, la guerre apparaissant alors comme une rupture de l'ordre premier, un mal qui vient le corrompre. Il n'est donc pas indifférent pour les choix éthiques et politiques d'envisager le phénomène de la guerre du point de vue de l'une ou l'autre conception de la violence.

La comparaison entre l'explication freudienne et l'explication marxiste de la violence fait d'ailleurs ressortir une différence. Dans

¹⁰ Cf. par ex. *Eth. Nicom.*, VIII, 1161 a 10.

la première, il est question des pulsions agressives déterminantes, qui se subordonnent la raison instrumentalement. Ce sont des forces irrationnelles qui dominent le cours des choses humaines. Tout au plus peut-on ruser avec elles, les faire dériver, mais non pas les briser.

Dans la seconde, il y a violence, parce qu'on impose sa volonté dominatrice par la contrainte. Cette dernière a valeur de structure sociale, antérieure au choix des individus, mais elle peut devenir consciente, et, à ce titre, être voulue délibérément. Comme structure, elle est une expression de la rationalité elle-même, qui est une rationalité dialectique, de la société et de l'histoire. Dans cette optique héritée de Hegel, c'est la raison elle-même qui, dans son développement, inclut la violence et en produit la manifestation.

Mais les deux théories se rejoignent en ce que la guerre y est conçue comme irrésistible et impérative. Dans un cas, elle prend le visage de la fatalité, dans l'autre, celui de la nécessité rationnelle. Ici la vénération et l'exaltation, là la peur sont la réponse suggérée par l'interprétation du phénomène de la guerre.

La guerre phénomène «naturel» ?

La spéculation freudienne présente quelque analogie avec l'explication de Bergson. Pour celui-ci la guerre est d'essence biologique et, comme telle, caractéristique de la «société close». Par là, un certain dualisme est présupposé: guerre et paix se rattachent chacune à deux sources hétérogènes, tandis que chez Freud le culturel est réductible au primitif. Mais ce dualisme rend fragile l'œuvre de civilisation en comparaison de ce que Bergson attribue à la nature. Certes, on conviendra que la civilisation est fragile, mais c'est l'explication bergsonnienne de cette fragilité qui paraîtra discutable. Les formules employées sont significatives:

«L'instinct guerrier est si fort qu'il est le premier à apparaître quand on gratte la civilisation pour retrouver la nature (...)»¹¹.

Il est question de «l'instinct profond de guerre que recouvre la civilisation»¹². Aussi bien s'agit-il de savoir, dans les perspectives de la «société ouverte», «dans quelle mesure l'instinct originel pourra être réprimé ou tourné»¹³.

¹¹ Cf. H. BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, PUF, 33^e éd., 1941, p. 303.

¹² *Ibid.*, p. 306.

¹³ *Ibid.*, p. 307.

La société close est de type animal et c'est pourquoi la guerre dans son essence relève de l'ordre biologique. Mais par là-même son caractère spécifique de réalité *politique* est éclipsé. Par ailleurs, Bergson identifie *biologique* et *naturel*. C'est donc contre la nature que s'affirme la civilisation. Or une telle restriction du concept de nature au domaine de la nature physique me paraît lourde de conséquences. Le concept de nature a-t-il une extension métaphysique, de sorte qu'il peut désigner également les composantes spirituelles de l'homme avec ses exigences propres¹⁴? Si on oppose esprit et raison à la nature, sur quelles bases métaphysiques et anthropologiques l'exigence éthique de la construction de la paix repose-t-elle? Enfin la nature, dans le sens restrictif que lui donne Bergson, est-elle seule à être guidée par des lois et des orientations foncières, tandis que l'œuvre de civilisation trouverait appui sur une inspiration, une aspiration, ou un contrat, qui n'aurait d'autre fondement qu'eux-mêmes? On sait que pour Bergson la réponse est à chercher du côté de ce qu'il a nommé la «mystique». Mais comment l'élément «mystique» fonde-t-il une exigence rationnelle? On le discerne mal. La question, capitale pour notre problème, du droit naturel, demeure sans réponse.

Ajoutons que Bergson a certainement eu une grande intuition en rattachant à la «mystique» le projet technique saisi dans son «impulsion» originaire¹⁵.

Le célèbre essai de Kant *Vers la paix perpétuelle* suggère des remarques voisines, pour autant qu'il suppose lui aussi l'opposition de la nature et de l'esprit comme deux sphères hétérogènes. C'est en ce sens que pour Kant la guerre semble naturelle aux hommes et que l'état de nature est un état de guerre; Kant va même jusqu'à affirmer qu'il n'y a pas à chercher des motifs à la guerre, puisque sa racine est dans la nature humaine. Or une telle guerre, en tant qu'elle constituerait une voie de droit, est condamnée par la raison.

Mais d'un autre côté, la nature, prise dans sa totalité et envisagée, comme le fait la *Critique du Jugement*, sous l'angle de la finalité, veut la victoire du droit. C'est Kant, et non Hegel, qui le premier avance l'idée de ruse de la raison. Ainsi, pour arriver à ses fins, la nature s'est servie de la guerre elle-même, dont on reconnaît le rôle historique. Il s'agit donc d'utiliser aussi le mécanisme de la nature: les penchants

¹⁴ Voir sur ce sujet mon étude *Réflexions sur le concept de «nature»*, in *Nova et Vetera*, Genève, 1967, n. 3, pp. 207-232.

¹⁵ Cf. *Op. cit.*, pp. 311 sv.

qui sont par eux-mêmes égoïstes, et partant antagonistes, se neutralisent, les rivalités s'équilibrent. Il est clair que dans cette explication le dynamisme de la nature laissé à lui-même n'aboutit qu'à l'équilibre au sens de neutralisation des instincts de guerre, qui sont ses propres instincts, non à la paix. Celle-ci suppose une rupture: l'*état de droit*, s'il est voulu par la nature, n'est pas inscrit dans ses structures; c'est pourquoi il s'oppose à l'*état de nature*. Nous dirions que pour échapper à la guerre, qui lui est connaturelle, pour accéder à la paix, qu'elle vise néanmoins, la nature doit ruser avec soi-même¹⁶.

Aussi bien le contrat entre les Etats opère-t-il une mutation substantielle, radicale. Là encore, nous rencontrons un dualisme et un conflit entre deux impératifs antagonistes: celui de la nature et celui de la moralité et du droit. Pour qu'il y ait paix, la raison doit s'opposer à une nature, quelque peu complice, il est vrai. Comme chez Bergson, le raisonnement suppose un concept restrictif de la *nature*, prise dans sa signification physique. Mais la position kantienne me paraît encore discutable à un second point de vue. Elle implique une extrapolation. Kant, de même qu'il affirme que la guerre est inscrite dans la nature, ne met pas en doute que la paix soit inscrite dans les exigences de la raison. Puis, sans transition, il passe de l'idée de raison à l'idée d'*état de raison* ou état de droit. Mais n'est-ce pas supposer résolu au départ le problème avant même de l'examiner? Car qui nous garantit qu'on atteindra un état historique où la raison, non seulement dictera sa loi aux penchants, mais encore jugera habituellement *raisonnablement*? La raison a toujours été présente dans la guerre, et non seulement au niveau de sa conduite ou des moyens employés, mais encore au niveau antérieur où la guerre est pensée, voulue et décidée. Pour reprendre la fameuse distinction de Clausewitz, il ne suffit pas de vaincre le *sentiment d'hostilité*; toute la question est de vaincre l'*intention hostile*. Quand la raison déraisonne, cela signifie parfois qu'elle se tait et laisse parler l'irrationnel et ses «penchants». Mais cela peut aussi vouloir dire qu'elle est le lieu et la responsable de son propre égarement. Elle peut être la proie d'une hybris qui lui est immanente¹⁷. Trop

¹⁶ Telle qu'elle apparaît, précisons-le, dans l'optique, en elle-même *non scientifique*, de la finalité.

¹⁷ Ici, la réflexion du philosophe pourrait s'ouvrir à la réflexion théologique en envisageant la réalité du péché. Voir à ce sujet ma contribution *Y a-t-il une doctrine chrétienne sur la violence?* dans le volume collectif de «*Recherches et Débats*», *La Violence*, Paris, Desclée de Brouwer, 1967, pp. 105–118.

sévère peut-être pour la «nature», Kant est aussi trop crédule quant au pouvoir de la raison. En d'autres termes, il n'a pas suffisamment vu que la guerre est déjà par elle-même une réalité politique. Son raisonnement laisse entendre que le politique s'identifie avec l'état du droit et que celui-ci s'identifie avec le *règne de la raison raisonnable et morale*. C'est pourquoi ce petit écrit, noble et généreux, appartient, quoi qu'on en ait, à la littérature utopique¹⁸.

Kant et Bergson se font l'écho d'une puissante *aspiration* à la paix. Mais le concept même de paix n'est pas suffisamment élucidé par eux, de sorte qu'à l'instar des penseurs qui affirment le primat de la violence, ils rendent, contrairement à leur intention, mieux compte de la guerre que de la paix. C'est d'ailleurs Bergson lui-même qui note avec finesse que «la difficulté de supprimer les guerres est plus grande encore que ne se l'imaginent généralement ceux qui ne croient pas à leur suppression»¹⁹.

Guerre, civilisation industrielle, et progrès de la conscience

Les philosophes que nous avons évoqués nous invitent à poser ici une nouvelle question : quel est le lien qui existe entre guerre et civilisation ? La réponse nous paraît devoir être double et contrastée. Le progrès de la civilisation n'a-t-il pas d'une certaine manière atténué la sauvagerie et la barbarie initiales ? On s'interdit de tuer les prisonniers, de violer et de piller systématiquement. Il existe un droit de la guerre et les mœurs belliqueuses semblent tempérées par des interventions humanitaires. Clausewitz constate le fait :

«Si les guerres des nations civilisées sont beaucoup moins cruelles et destructrices que celles des nations non civilisées, cela tient à la situation sociale de ces Etats, autant à la leur propre qu'à celle qui dicte leurs relations mutuelles. C'est de cette situation, et de ce qui la conditionne, que surgit la guerre : ce sont ces conditions qui la façonnent, la limitent et la modèrent. Mais ces éléments en eux-mêmes n'appartiennent pas à la guerre : ils y préexistent.»

Et il en donne l'explication suivante :

¹⁸ Hegel lui reproche d'être une *Vorstellung* dont la détermination générale demeure de l'ordre du *sollen* par opposition à l'ordre de la réalité, *Wirklichkeit*, cf. op. cit. § 333.

¹⁹ *Op. cit.*, p. 306.

«Lorsqu'on voit les peuples civilisés s'abstenir de mettre les prisonniers à mort, et de piller villes et campagnes, c'est que l'intelligence tient une plus large place dans leur conduite de la guerre, et qu'elle leur a appris à employer la force de manière plus efficace que par cette brutale manifestation de l'instinct.»

C'est pourquoi il ajoute :

«L'on ne saurait introduire un principe modérateur dans la philosophie de la guerre elle-même sans commettre une absurdité.»

En effet, et c'est l'autre aspect du phénomène :

«L'invention de la poudre et les progrès incessants dans le développement des armes à feu démontrent par eux-mêmes qu'en fait la tendance à détruire l'ennemi, inhérente au concept de la guerre, n'a nullement été entravée ou refoulée par les progrès de la civilisation.

Nous répétons donc notre déclaration : la guerre est un acte de violence et il n'y a pas de limite à la manifestation de cette violence. Chacun des adversaires fait la loi de l'autre, d'où résulte une action réciproque qui, en tant que concept, doit aller aux extrêmes²⁰.»

Avec les possibilités d'anéantissement qu'offrent les armes thermonucléaires, biologiques et chimiques, la civilisation industrielle n'a-t-elle pas permis d'atteindre l'«extrême» du concept? C'est à partir de cette constatation que l'homme d'aujourd'hui envisage la suppression possible de la guerre. Le raisonnement est le suivant : la peur de la guerre totale est le bouclier qui nous protège de la guerre. Par le biais de la menace dont elle est porteuse, la guerre finirait par se détruire elle-même. Le «sentiment» de peur tiendrait lieu ici de sagesse. Freud penchait vers une solution de ce type.

Nous touchons là à un nœud de la question. L'argument me paraît fallacieux. Car, de par sa nature passionnelle, la peur, surtout quand elle est poussée à l'extrémité, n'est maîtresse ni de lucidité, ni de mesure, ni d'initiative. Elle affole, elle arrache les sécurités. Simultanément il se peut que l'homme saisi d'angoisse cherche à se rassurer soi-même en se disant que cette angoisse secrète elle-même des mécanismes protecteurs. Est-ce certain? D'autre part, il faut compter, même

²⁰ Cf. *op. cit.*, pp. 52–53. Et on connaît la remarque de Hegel : la découverte de l'arme à feu est attribuable au principe du monde moderne qui est la *pensée et l'universel*; elle n'est donc pas fortuite; elle a transformé la figure purement personnelle du courage en une figure plus abstraite; c'est comme membre d'une totalité que la personne individuelle en guerre est tournée contre un tout hostile. Cf. *op. cit.*, § 328.

à l'intérieur d'un contexte de peur, avec l'émoussement que produit l'habitude: la vigilance négative, nullement inventive, risque de se relâcher, de sorte qu'une cause accidentelle suffise à ouvrir les vannes d'une violence incontrôlable. Ce n'est pas au niveau du «sentiment», mais à celui de l'«intention», qu'il faut chercher la solution.

C'est la même raison qui est ici raison technique et là raison éthique. Certes, l'expérience montre assez qu'un progrès dans un champ déterminé de la raison n'entraîne pas *ipso facto* un progrès dans un autre champ. Chaque domaine a son mode et son rythme propres de développement et il est possible que dans le devenir historique joue une certaine loi d'unilatéralité, ou de rançon, en vertu de laquelle la raison ne peut exercer son activité dans une direction donnée, sans provoquer de fait un relâchement ou une inhibition des activités d'ordres différents. Mais inhibition n'est pas négation et, de par sa nature profonde et son unité, la raison est mue par l'exigence incoercible de son déploiement intégral, ce qui ne veut pas dire homogène, et de la complémentarité des divers plans où elle intervient. La raison appelle la raison²¹.

On relèvera, dans cette perspective, les vertus et l'esprit positif du projet scientifico-technique. Culturellement, il représente un miroir partiel, mais authentique, de l'unité et de l'universalité de la raison. L'uniformisation de la *forma mentis* à l'échelle planétaire dont ce projet est l'agent s'effectue d'une manière brutale et par là cause des traumatismes dans les sociétés traditionnelles. Mais plus fondamentalement son intervention est positive car il réalise, pour la première fois dans l'histoire, une unification qui a pour base la raison. Les peuples qui ne sont pas encore pleinement entrés dans l'ère industrielle savent déjà qu'ils en sont capables et qu'ils y entreront un jour. Oeuvres de la raison, science et technique sont essentiellement communicables. Et c'est pourquoi parallèlement à leur affirmation, l'exigence démocratique et égalitaire se manifeste de plus en plus fortement. Il n'y a plus aujourd'hui pour les peuples d'histoires séparées, la conscience de l'histoire est conscience de l'histoire universelle. Dans ce contexte, la puissance des armes modernes se présente comme une menace commune en face de laquelle tous les hommes se sentent solidaires.

²¹ Voir à ce sujet mon étude *Le droit naturel et l'histoire*, in *Nova et Vetera*, 1965, n. 3, pp. 161–176.

Ecartons ici une équivoque possible. Quand nous parlons de la raison éthique, l'expression peut revêtir deux significations. Elle peut désigner la prise de conscience d'une exigence éthique; c'est dans ce sens que nous l'entendons. Elle pourrait désigner aussi un comportement pratique conforme à l'exigence ainsi perçue. Rien ne nous garantit que de l'une à l'autre signification le passage s'effectue nécessairement. L'homme peut commettre le mal, tout en le discernant parfaitement. Ce que le progrès technique, dans la rationalité qu'il dévoile comme dans le miroir inversé de la destruction thermonucléaire dont il nous menace, illustre pour la conscience éthique, c'est la dimension universelle et solidaire à l'échelle de toute l'humanité des choix qui l'attendent. Ces choix, que l'on se décide pour le meilleur ou pour le pire, s'inscrivent dès lors nécessairement dans le cadre d'une solidarité planétaire. Voilà ce que la raison technique apprend à la raison éthique. On pourrait traduire: l'ordre politique comme la guerre sont maintenant devenus des réalités mondiales. Une exigence est posée. La réalisation est laissée au libre choix de l'homme. L'acquisition peut paraître modeste. Elle est en fait considérable.

En quoi y a-t-il nouveauté? La fraternité de tous les hommes n'est-elle pas au cœur du message chrétien? Certes, et il faut rendre justice à l'intuition de Bergson qui reconnaissait dans l'Évangile de charité la source inspiratrice de la paix. Mais ce qui est nouveau, c'est que les conditions objectives d'une traduction de la fraternité universelle au plan même de la vie politique de l'humanité sont pour la première fois réalisées.

Un problème politique

Qu'est-ce à dire sinon que la distinction entre Grecs et Barbares, qui fournissait à Platon un élément essentiel de sa définition de la guerre, disparaît? Cela vaut de toute distinction analogue. L'homme supplante le Grec: il n'y a pas d'ennemi naturel; les conflits entre hommes devraient être traités comme des discordes, non comme des guerres. L'unité naturelle, base de l'unité politique, est devenue l'unité de l'humanité elle-même. Le problème central est donc celui de son expression politique.

Il est remarquable qu'à l'idée kantienne de paix perpétuelle Hegel oppose l'argument de la souveraineté absolue de l'État. A mon avis, c'est bien à ce niveau que se situe la réponse à notre problème. Tant que les États nationaux se considéreront, en dépit de l'inextricable

réseau de solidarités technologiques et commerciales où ils sont insérés, comme des foyers indépendants de décision souveraine dans tous les domaines de la vie politique, on n'éliminera pas la guerre, sinon dans tel cas grâce à la menace latente d'une guerre plus vaste de la part des Etats plus puissants. L'Etat souverain, tel qu'il a été conçu et a existé pendant des siècles, possédait une puissance d'action limitée qui limitait, à son tour, et par là corrigeait, l'exercice de sa souveraineté. Celle-ci existait en principe plus que dans les faits. La situation est aujourd'hui fort différente: l'interdépendance entre Etats s'intensifie; la puissance guerrière d'un Etat, grâce à certaines armes, tend à devenir illimitée. La bombe H est le symbole d'une contradiction: un Etat particulier, aux intérêts particuliers, possède, par la menace qu'il brandit, un pouvoir d'intervention «universel». La seule présence de cette menace constitue une ingérence dans la vie des autres collectivités et pèse sur le cours entier de l'histoire humaine. Dans ce contexte, le concept de souveraineté absolue de l'Etat sert à justifier l'écart contre nature qui sépare l'Etat particulier et la violence illimitée dont il dispose. Il est le grand responsable du maintien permanent du risque de guerre dans la société industrielle.

En face d'une telle situation, deux solutions sont possibles. La première découle logiquement de la conception hégélienne de la souveraineté de l'Etat: c'est celle de l'hégémonie d'un Empire universel, imposée par la force. La violence n'est pas jugulée, mais concentrée dans les mains d'un unique dominateur; la guerre connaît un répit jusqu'au jour où un nouveau maître renversera le maître ancien.

La seconde solution me paraît postulée par le progrès de la conscience éthique, tel que j'ai essayé de le caractériser. Elle réside dans l'édification d'un ordre politique international, ou, selon la formule de J. Maritain, d'une «organisation politique du monde», qu'on se gardera de confondre avec un super-Etat mondial, qui ne serait qu'un avatar de l'Empire universel²². Il s'agit de mettre en place des instances politiques supranationales jouissant d'une réelle autorité et dotées de moyens juridiques et coercitifs obligeant au respect de ses décisions. Ce qui suppose, pour les domaines majeurs où les intérêts de l'humanité sont en cause, un transfert réel d'autorité des Etats

²² Cf. JACQUES MARITAIN, in *Man and the State*, ch. VII. *The problem of World Government*, The University of Chicago Press, Chicago, 1951, pp. 188–216.

nationaux à l'autorité supranationale. Ne nous faisons pas d'illusions sur les renoncements exigés, sur les difficultés à vaincre. Le chemin sera long et ardu; il faudra procéder par étapes²³.

Ajoutons que l'indispensable mise en place d'institutions nouvelles ne saurait suffire. L'ordre juridique, pour être efficace, doit être soutenu par une conscience et des mœurs politiques. L'œuvre n'aboutira que si une véritable révolution des conceptions et des mentalités s'opère. A ce niveau, le philosophe peut espérer n'être pas totalement inutile.

Ensuite, relevons que l'élimination possible de la guerre ne signifie pas l'élimination de toutes les racines de la violence et de l'agressivité dans l'humanité. A ce propos, il est important de préciser le sens du transfert de l'agressivité. S'il s'agissait d'un simple déplacement quantitatif du potentiel agressif, on ne changerait que la modalité d'une hostilité foncière entre les hommes. Mais le transfert peut s'entendre aussi comme une sublimation, une assumption des forces de l'instinct dans la sphère du spirituel, qui en capte l'énergie à son profit. Sous cet angle, toute tension sociale et toute compétitivité sont loin d'être négatives, comme on le vérifie, par exemple, dans les domaines technique ou commercial, à condition qu'elles s'inscrivent à l'intérieur d'un projet supérieur de collaboration. Et des passions, drainées jadis par la guerre, pourraient entrer au service d'une noble émulation dans la lutte contre des fléaux comme la misère, la maladie et l'ignorance, qui figurent parmi les obstacles à la paix.

Il faudra toujours compter avec le mal et l'iniquité. C'est pourquoi l'autorité internationale devra être dotée d'instruments de répression et sans doute disposer d'une force de police. Le heurt des intérêts particuliers divergents suscitera toujours des conflits. La suppression de la guerre ne signifie pas l'abolition, impossible, des conflits. Elle signifie que le seul moyen digne de l'homme de leur apporter une solution est le recours à l'arbitrage d'une autorité supérieure²⁴.

²³ Cf. à ce sujet JEAN LALOY, *op. cit.*, III-P., *Vers une organisation des rapports internationaux*, pp. 315-366.

²⁴ «Si l'on peut imaginer un monde sans guerre, écrit M. Jean Laloy, on ne peut imaginer un monde sans conflit. Aucun art politique ne peut empêcher les passions et les ambitions de se heurter. Si on les refrène par la puissance, on parvient à l'empire universel. Mais trop grand, il se brise. Si on les contient par l'organisation politique, le résultat peut être meilleur», *op. cit.*, p. 366.

C'est dans la même perspective qu'il faut envisager la question des causes de la guerre. Certains faits créent des situations explosives et peuvent par là provoquer des guerres. Cela ne veut pas dire que la guerre en soit l'issue unique et inévitable. On a ainsi vu dans le surpeuplement la cause des guerres²⁵. Disons plutôt que, dans ce cas comme dans d'autres, l'humanité doit affronter un problème colossal et redoutable et que sa tâche est précisément de découvrir une solution politique digne d'elle. Le problème n'impose pas la guerre comme fatalité. Plus radicalement: les facteurs démographiques peuvent peser dans la genèse d'une guerre, mais la guerre n'est pas essentiellement un problème démographique, elle est un problème politique.

Il faut enfin corriger la définition de Clausewitz, dont nous sommes partis. En posant, en effet, la guerre comme art politique, elle laisse entendre que la politique dispose, pour obtenir ses fins, de deux moyens alternés, la guerre et la diplomatie²⁶. Par là elle fait abstraction de la dimension éthique de la politique. Or, si ce que nous avons dit est exact, la guerre tend à devenir un moyen moralement condamnable de poursuivre un but politique. Le seul moyen conforme à une politique humaine est dès lors la diplomatie et la collaboration dans le cadre d'institutions internationales renforcées. Bien plus, en évoluant vers la guerre totale, la guerre, non seulement est devenue moralement condamnable, mais a cessé de pouvoir être envisagée comme appartenant exclusivement à l'ordre des moyens. Son élimination constitue un des buts majeurs de la politique.

Mais ici il convient que le philosophe interrompe son discours. Il lui est demandé d'analyser les situations socio-politiques, d'en déchiffrer

²⁵ Pour Bergson, c'est là la cause «la plus grave» de la guerre. Cf. *op. cit.*, p. 308. La thèse est soutenue, dans un tout autre esprit, par M. GASTON BOUTHOU, dans son *Traité de sociologie—Les Guerres, éléments de polémologie*, Paris, Payot, 1951, pp. 252–324. La guerre serait une des «institutions destructrices» que la nature a inventées pour maintenir un équilibre physique de la démographie. Sur l'ensemble du problème des causes de la guerre, voir RAYMOND ARON, *Paix et Guerre entre les nations*, Paris, Calmann-Lévy, 1962, 2^e partie, *sociologie, déterminants et régularités*, pp. 181–364. L'auteur examine les causes matérielles ou physiques: espace, population, ressources, et les causes morales ou sociales: nation et régime politique, civilisation, humanité.

²⁶ C'est sans doute parce que son approche du problème est d'abord descriptive que M. RAYMOND ARON écrit: «L'ambassadeur et le soldat *vivent* et *symbolisent* les relations internationales qui, en tant qu'interétatiques, se ramènent à la diplomatie et à la guerre», *op. cit.* p. 18.

le sens, et de dégager les principes nécessaires pour orienter l'action. Maintenant la recherche de la *σοφία* doit être relayée par la *φρόνησις*, cette prudence, qui est, selon Aristote, la vertu de l'homme d'action. A ce dernier revient la tâche la plus ardue: mesurer les possibilités mouvantes et les chances du concret et faire pénétrer dans la trame opaque et rebelle de la réalité politico-historique la lumière du principe de fraternité, afin que la paix, et non plus la guerre, devienne le destin de la société humaine.

KRIEG UND RECHT

von Bundesrichter Prof. O. K. Kaufmann

«Selbst wer überzeugt ist, in gerechter Sache zum Schwert zu greifen und eine unerträgliche, unwürdige Lage zu brechen, nimmt dadurch, daß er zum Angriff schreitet, ohne das Äußerste zum Frieden versucht zu haben, eine unermeßliche Verantwortung auf sich. Wie der Schütze den Pfeil, den er abgeschossen hat, nicht mehr beherrscht, so – oder noch viel weniger – beherrscht der Staat, der den Krieg erklärt, ja nur ein Ultimatum gestellt hat, die Folgen seines Handelns. Auch in der gerechten Abwehr kann nur zu leicht ein Element des Unrechts stecken. Wieviel Recht und Besitz sind durch die Zeit sanktioniertes, einstiges Unrecht! Wer in eigener Sache allein Richter sein will, stellt sich damit eigentlich schon außerhalb der Gerechtigkeit.»

(Max Huber, «Leben in Verantwortung», Worte aus seinem Schrifttum, Atlantis-Verlag 1969, S. 78.)

I. Vorbemerkungen

Aufgabe des Philosophen war und ist es, die Menschen seiner Zeit und vor allem die jungen, gebildeten Menschen zur Besinnung zu bringen über die Grundfragen unserer Zeit. Das Thema Krieg und Frieden ist ein derartiges Thema, das alle Generationen immer wieder neu beschäftigt. Der Jurist kann nur einen Teilaspekt des ganzen Themas und auch diesen im Rahmen eines kurzen Vortrages nur bruchstückweise behandeln.