

Ethique et Guerre

Christian Hervé

Laboratoire d'éthique médicale. Université René Descartes-Paris5.
www.inserm.fr/ethique.

Deux voies se proposent à nous pour analyser en termes éthiques le phénomène de la guerre. Celle de l'ontologie et celle de l'éthique, comme Mosès nous y invite dans son récent livre : « Au-delà de la guerre » (1). En cela nous nous référons à la théorie de la guerre de Hegel dans la phénoménologie du droit complétée par une métaphysique de la guerre par laquelle la vocation éthique de l'individu ne peut se réaliser qu'à l'intérieur des communautés de plus en plus générales dont il fait partie : la famille, la société civile et l'Etat ; lorsqu'il se coupe de ce contexte – qui seul le relie à l'universel – il retombe dans une existence purement naturelle, c'est-à-dire dans sa partie égoïste et donc fondamentalement a-morale (1).

Tout d'abord, ayons le courage de déduire de notre seule observation personnelle de la réalité que la guerre n'est pas un événement exceptionnel mais qu'il s'inscrit comme règle. C'est ainsi que la crise de la civilisation européenne évoquée par Husserl (2) entre les deux guerres ne peut plus actuellement conserver son caractère transitoire d'alors, au moment où le positivisme régnait en maître dans la société.

Après la guerre de 14-18 et surtout celle de 39-45, caractérisée par l'horreur de l'extermination nazie, la société ne pouvait plus être considérée comme l'écroulement d'un ordre séculaire où s'attestait la stabilité d'une civilisation européenne qui avait su garantir une apparence de paix civile dans la société, où l'homme semblait occuper sa place naturelle dans l'harmonie générale du monde. Au conflit des nationalismes a succédé la guerre des idéologies ; avec le projet nazi d'extermination des juifs, c'est l'idée même d'humanité qui se trouve remise en question. Lévinas dans *Totalité et Infini* (3) propose une vaste vision métaphysique quant à la nature profonde d'un monde régi par la loi de la guerre. « L'évidence de la guerre se maintient dans une civilisation essentiellement hypocrite, c'est-à-dire à la fois à la fois au Vrai et au Bien, désormais antagonistes », car « cette hypocrisie exprime le déchirement profond d'un monde à la fois attaché aux philosophes et aux prophètes ». Ainsi, Lévinas oppose-t-il la promesse prophétique de la paix à la guerre ainsi démonstrative de la vérité de l'être. Il s'agit d'une eschatologie de la paix messianique que Lévinas oppose à « l'ontologie de la guerre » (3). A la vision des Lumières de faire progresser la raison dans le monde, à celle de Hegel qui voit dans la succession des empires une logique immanente sous forme d'étapes nécessaires dans le processus de réconciliation finale du réel et de la raison, Rosenzweig voit en cela l'origine du nationalisme moderne (4). Comment entrevoir la possibilité même d'un au-delà de la guerre, pose-t-il. Sa réponse en 1921 était d'imaginer, tout en s'inspirant de Hegel - qui considérait que c'est à travers l'histoire que l'unité du réel et du rationnel se réalise peu à peu - un espace extérieur à la Totalité, à cette Totalité figurant un être pleinement intelligible occupant la scène d'une totale connaissance, espace extérieur où tout pourrait recommencer à zéro (1). L'idéal métahistorique ainsi pensé ne peut résister à la réalité des faits qui constitue le caractère abominable de la guerre de 39-45 par les actes inhumains qui ont été perpétrés. Imaginer un au-delà de la guerre pour Lévinas est alors penser une rupture dans le déroulement de l'histoire, ou de l'irruption d'une dimension absolument autre, qui caractérise cette notion d'eschatologie de la paix messianique. Ainsi, l'homme reste partagé entre un destin (historique) et une vocation (aspiration à une extériorité radicale qui exige de tout être de s'ouvrir à la requête d'autrui). Ainsi possède-t-il deux sortes de jugement : celui de l'histoire qui s'énonce dans le visible et celui de la conscience qui relève de la subjectivité et qui se déroule dans l'invisible. Pour chaque homme, existe une part intérieure qui échapperait au jugement de l'histoire, c'est cela le jugement de la conscience (1). La conscience cesse alors d'être une instance intérieure du Moi, elle m'interpelle du dehors, comme le signe même d'une extériorité irréductible. Pour cela il lui faut pour accéder à la transcendance un tel choc extérieur,

celui que produit en elle le surgissement d'autrui. A l'objectivité du jugement de l'histoire s'oppose ici l'obligation qui s'impose à moi de répondre – ou de ne pas répondre – à la demande d'autrui, c'est-à-dire à se soumettre à un jugement éthique. Il faut entendre par là, dit Mosès, que l'idée de l'absolu ne s'incarne pas, comme chez Hegel, dans le déploiement de l'histoire mais dans la révélation du visage d'autrui. Il s'agit de l'irruption au cœur du temps historique d'une réalité de nature différente qui en brise la continuité et qui, chaque fois, fait recommencer le temps, témoin de conditions toujours nouvelles (1). C'est la seule façon d'intégrer la vie qui lutte contre l'esclavage aux récits historiques des survivants qui racontent l'asservissement en omettant cette dimension (3).

Ainsi,, comme le précise Mosès (1), la guerre procède bien d'un enchaînement de causes historiques contre lesquelles l'individu ne peut rien, et qui font de lui un simple rouage d'une immense machine de destruction collective. Mais, à l'intérieur de ce vaste système anonyme, chaque individu vit en même temps son destin comme une aventure absolument personnelle, où l'ennemi auquel il est confronté est une personne vivante, dont l'unicité irréductible s'incarne dans un visage et dans un corps.

En fait, il n'est-il plus possible d'affirmer que le réel n'est que rationnel et qu'avec la pratique de la seule raison il serait possible de transformer le chaos en un cosmos intelligible (1). Alors que Rosenzweig affirme la réalité irréductible du sujet personnel, du Moi, en face de la tyrannie de la guerre, Lévinas ne croit plus à la possibilité d'une telle dissidence individuelle par rapport au déferlement de la violence historique, ni même à sa légitimité. C'est pourquoi Lévinas fondera l'éthique dans « le-souci-d'autrui et non dans « le-souci-de-se-réaliser-soi-même » (1).

Ainsi, Lévinas propose-t-il une ouverture du temps historique, expression de la liberté individuelle et oppose « guerre et transcendance ». L'importance de ruptures dans le temps historique lui apparaît donner place à la subjectivité personnelle qui déplacerait le paradigme vers l'écoute d'autrui et non le travail sur soi. L'être en tant que pouvoir et puissance n'est alors pas le point de départ des transformations et métamorphoses de l'individu. C'est la prise en compte de la subjectivité et de la transcendance par un autre vécu du réel dans sa perception subjective.

Ricoeur, au contraire, fonde son éthique sur « l'estime de soi » et de « l'engagement de l'être dans l'action », « la sollicitude » sous forme de respect mutuel dans l'acquisition de la liberté et fondant, par la réciprocité, l'égalité et le respect mutuel dans des actions justes. C'est ainsi qu'il définit la visée éthique comme la vie bonne avec et pour les autres dans des institutions justes (5).

Plus récemment dans un parcours - qui ne se limitait plus comme dans « Soi-même comme un autre » à une liste de capacités pour être - véritable théorie de la reconnaissance (6), Ricoeur oppose phénoménologie de la perception de Husserl dans les méditations cartésiennes à celle d'une phénoménologie de l'éthique prônée par Lévinas, anti-ontologique. Devant cette culpabilité lévinassienne sans borne – c'est-à-dire celle du « souffrir par autrui » au « souffrir pour autrui », Lévinas passant alors du thème de la proximité à celui de la substitution, c'est-à-dire de la blessure infligée à la persécution et à la prise d'otage - il pose la question : « L'éthique déconnectée de l'ontologie est-elle alors sans langage propre ? ». Devant ces deux versions de l'asymétrie originarie entre moi et l'autre, il interrompt son propos : « que l'on parle des pôles ego et alter, il s'agit à chaque fois de comparer des incomparables et ainsi de les égaliser »(6).

Il remarque, dans le chapitre intitulé « le défi de Hobbes » que la problématique de l'être « entre » et l'être « avec » est de nature foncièrement politique. Son argument, qu'il reprend d'Aristote est moins de subordination de l'éthique à la politique que de hiérarchisation entre les protagonistes concernés, le bien de la cité passant devant le bien individuel. L'esprit humain, en effet, « est directement appréhendé comme un faisceau d'activités réglées par le désir tandis que celui-ci est en outre guidé par une capacité de calcul sans lequel ne serait pas possible la chaîne d'arguments conduisant de la peur de la mort violente à la conclusion du contrat d'où naît le dieu mortel figuré par le Léviathan » (6). De cet état de nature, la méconnaissance originarie résulte alors de l'imagination de ce que serait la vie humaine sans l'institution d'un gouvernement. Cette imagination trouve sa réalité dans les guerres entre états et épisodes de subversion en leurs seins et dans le « quotidien de la peur » (6). Comme autre trait remarquable, Ricoeur énonce qu'il n'est plus possible de prononcer le mot guerre, emprunté à

l'expérience historique, sans le coupler au mot « paix ». Il insiste « la méconnaissance se sait déni de cette reconnaissance qui s'appelle la paix » (6).

Et à la différence que fait Hobbes entre le droit (qui autorise et permet) et la loi (qui interdit), il rappelle deux des 19 préceptes qui étayent cette vision, le premier étant « chercher la paix et la maintenir sans renoncer à nous défendre nous même par tous les moyens possibles », le second intimant « d'abandonner le droit propre sur toute chose ». Ricoeur remarque que l'abandon d'un droit se scinde en en renoncement simple et en transfert au bénéfice d'un autre, d'où procède la première obligation, celle de ne pas empêcher cet autre de tirer bénéfice du transfert. Pour la première fois, insiste-t-il, les épithètes « réciproque » et « mutuel » sont prononcés non plus de l'état de guerre, mais de recherche de la paix (6). Et il note que « l'abandon par soi de son droit peut aller jusqu'au don gratuit, c'est-à-dire sans réciprocité, excédant ainsi tout contrat : « Il ne s'agit pas là de contrat, note Hobbes, mais de don, de don gratuit, de grâce, mot qui signifie une seule et même chose » (6). Corrigeant l'idée de nature de Hobbes, Ricoeur propose que partie de prémisses naturalistes (la nature a fait les hommes égaux de corps et d'esprit) et de la définition de l'état de nature comme « guerre de chacun contre chacun », la dissociation entre le droit comme liberté sans limite et la loi pourvoyeuse d'interdiction a fait place à des préceptes paraéthiques, tant ils imitent les règles d'une morale de l'obligation. Qu'est devenu le motif de la peur violente ? interroge-t-il et il prône de remettre autrui au cœur de ce rapport de droit. Qu'il s'agisse de ne nuire à personne, d'attribuer à chacun ce qui lui revient, de se plaire dans la félicité d'un autre, voire de faire de la félicité d'un autre ma propre félicité - toutes formules qu'énoncera Leibnitz – tout cela ne peut pas occulter que le véritable problème pour Ricoeur est la jonction entre ipséité et altérité dans l'idée même du droit. Cette ipséité, si chèrement conquise au plan conceptuel sur la mêmété – dira en conclusion sur son parcours Paul Ricoeur – est le lieu même de la méconnaissance. Il ajoutera « On se rappelle que la transmission du thème de la lutte à celui du don était lié à une question portant sur le caractère à jamais inachevé de la lutte pour la reconnaissance ...trêve au cœur de la conflictualité sans fin que l'expérience effective de l'échange cérémoniel du don...figure privilégiée des états de paix» (6).

Au terme de ces notes de deux grands auteurs contemporains, Lévinas et Ricoeur, ce dernier définit un embarras devant la difficulté de la phénoménologie à surmonter la dissymétrie origininaire entre moi et autrui et à former l'idée de réciprocité aussi essentielle à l'idée de vérité qu'à celle de justice ; il voit cet embarras redoubler par le fait de l'opposition de deux versions de cette dissymétrie origininaire, selon qu'avec Husserl on prend pour pôle de référence le moi, ou qu'avec Lévinas on procède d'autrui vers moi (6).

En conclusion, il nous reste de savoir comment passer de « éthique et guerre » à « médecine et guerre », titre de ce colloque. Tout simplement en envisageant la question philosophique posée à Husserl par Ricoeur (6): « Comment intégrer à la mutualité la dissymétrie origininaire, à l'encontre du soupçon que cette dissymétrie puisse miner de l'intérieur la confiance dans la puissance de réconciliation attachée au procès de la reconnaissance ? ». Cette question c'est celle de la médecine dans la relation médecin-malade et l'attribution au médecin d'un pouvoir considérable qu'il faudrait diminuer. Cette volonté a été l'essentielle justification de la loi du 4 mars 2002, du droit des patients et de la qualité du système de santé, hormis celle – en conséquence – de redéfinir la responsabilité professionnelle et les types d'indemnisation des victimes en cas de faute ou d'alea thérapeutique. C'est sur la référence utopique d'un droit suffisant à la régulation des comportements individuels et collectifs, sur laquelle j'insiste pour mette en valeur, a contrario, l'importance du travail individuel de la visée éthique de chacun, en terme de reconnaissance.

1-Mosès. Au-delà de la guerre, 2004. Editions de l'éclat.

2-Husserl. La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale. 1954, La Haye : V.Z.W. Husserl-Archief te Leuven and Martinus Nijhoff.

3-Lévinas. Totalité et Infini, 1961, La Haye : Martinus Nijhoff, p.XII.

4-Rosenzweig. L'étoile de la Rédemption, 2003 (2ième édition). Le Seuil.

5-Ricoeur. Soi-même comme un autre. 1990. Le Seuil Ed.

6-Ricoeur. Parcours de la reconnaissance, trois études. 2004. Stock Ed.