Cultures & Conflits

41 (2001)
Pacifications. Réconciliations (2)

John Crowley

Pacifications et réconciliations. Quelques réflexions sur les transitions immorales

Avertissement
Le contenu de ce site relève de la législation française sur la propriété intellectuelle et est la propriété exclusive de l'éditeur.
Les œuvres figurant sur ce site peuvent être consultées et reproduites sur un support papier ou numérique sous réserve qu'elles soient strictement réservées à un usage soit personnel, soit scientifique ou pédagogique excluant toute exploitation commerciale. La reproduction devra obligatoirement mentionner l'éditeur, le nom de la revue, l'auteur et la référence du document.
Toute autre reproduction est interdite sauf accord préalable de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France.

revues.org

Revues.org est un portail de revues en sciences humaines et sociales développé par le Cléo, Centre pour l'édition électronique ouverte (CNRS, EHESS, UP, UAPV).

Référence électronique
John Crowley, « Pacifications et réconciliations. Quelques réflexions sur les transitions immorales », *Cultures & Conflits* [En ligne], 41 | 2001, mis en ligne le 28 septembre 2006, consulté le 05 mai 2013. URL : http://conflits.revues.org/399

Éditeur : Centre d'études sur les conflits
http://conflits.revues.org
http://www.revues.org

Document accessible en ligne sur :
http://conflits.revues.org/399
Document généré automatiquement le 05 mai 2013. La pagination ne correspond pas à la pagination de l'édition papier.
Creative Commons License

John Crowley

Pacifications et réconciliations. Quelques réflexions sur les transitions immorales

1 Pacifications et réconciliations. Quelques réflexions sur les transitions immorales
2 John CROWLEY
3 Les sorties de conflit passent souvent par des compromis douteux. Comme j'ai essayé de le mon-trer dans l'introduction à ces deux numéros, ce constat empirique banal soulève des questions à la fois socio-logiques et normatives d'un grand intérêt. Dans cet article, je voudrais me concentrer sur un point essentiel : le rapport entre la justification et la stabilité des ar-ran-ge-ments politico-institutionnels, avec un accent particulier sur ceux qui mettent fin à des guerres intestines. En retenant les définitions proposées en introduction, la question devient : la pa-ci-fi-ca-tion exige-t-elle la réconciliation ? La réponse « oui » est, semble-t-il, la plus fréquente : pas de paix du-ra-ble, dira-t-on, sans justice. En outre, cette réponse n'est pas seulement mora-le-ment satis-fai-sante. On peut bien sûr souhaiter, comme observateur impartial mais bien-veil-lant, que les ty-rans gé-no-cidaires soient jugés, les dis-tor-sions de l'histoire corrigées, les vic-times reconnues et dédommagées. Mais après tout, ces souhaits, en tant que tels, ne pèsent pas lourd. Que la pa-cification exige la réconciliation paraît, surtout, socio-logiquement attesté à la lumière des thé-ories contemporaines de la justice. Un ordre politique et social est stable, dira-t-on, pour au-tant qu'il est accepté – légitime au sens empirique de Max Weber. Or, un ordre générale-ment accepté est, par définition, juste. Donc, justice et stabilité se confondent. Ce syllogisme résume un peu brutalement la pensée d'un Rawls ou d'un Habermas, mais je ne pense pas qu'il la trahisse fondamentalement. Or, il présente au moins deux failles évidentes. Tout d'a-bord, le rapport entre acceptation et stabilité doit nécessairement tenir compte des ca-pa-cités dif-férentielles de nuisance. Sans doute un ordre est-il stable s'il est accepté par tous ceux qui auraient les moyens de le remettre en cause. Mais il peut survivre à son rejet nor-ma-tif par des ac-teurs privés de ressources. Le caractère formel, et à la limite vide, de ces thé-o-rèmes n'est que celui de l'équation entre justice et stabilité, qui en l'absence d'une so-ci-o-lo-gie adé-quate des ressources politiques n'a guère de sens. Ensuite, comme Habermas et Rawls le sa-vent fort bien, le rapport entre justice et acceptation effective est très complexe. Le fonde-ment de la jus-tice, selon eux, est la possibilité d'une justification dans une position idéale d'im-par-ti-a-li-té ; rien n'empêche, en principe, un ordre accepté d'être profondément injuste. On en con-clu-rait, de ma-ni-ère assez plausible, que, loin de s'impliquer mutuellement, la pacification et la réconciliation sont, au moins dans la courte durée de l'action politique, strictement disjointes. Assez lo-gi-quement, une perspective externe sur les droits de l'homme peut alors venir arrimer la pacification à la justice, faute de fondement interne cohérent[1]. Se retrouver ainsi au carrefour de deux impasses est pour le moins insatisfaisant. Mon objectif ici est d'articuler pacification et réconciliation, au lieu de les confondre ou de les renvoyer à des registres incommensurables. Pour ce faire, il faut analyser à la fois ce qui, dans la sortie de la guerre intestine, est porteur d'éléments de réconciliation et ce qui y fait obstacle. A-fin de clarifier ce débat, je le porterai délibérément à sa limite, en insistant sur les formes d'i-ni-mitié intestines les plus radicales, celles qui semblent interdire par avance toute pacification autre qu'une victoire intégrale, et donc écarter d'emblée l'idée même de réconciliation. C'est à ce titre que la fi-gure étran-ge et paradoxale de l'« ennemi intérieur » me servira ici de point d'ap-pui privilégié. Ce qui est paradoxal, en effet, c'est que la désignation de l'« ennemi intérieur » met en scène sa re-con-naissance – dans tous les sens du terme – tout en l'interdisant. La re-connaissance de l'en-ne-mi comme interlocuteur est au cœur de tout processus de paix négocié ; la négociation avec l'« ennemi intérieur » suppose donc d'en suspendre la désignation, ce qui est bien une manière, faussement paradoxale, de méconnaître pour reconnaître. Une telle dynamique de re-con-nais-sance peut sembler très proche d'une logique de réconciliation. Sans doute en ouvre-t-elle l'es-pace. Mais elle ne l'impose pas, et à certains égards ne la facilite pas. De manière très explicite, en effet,

elle fonde la paix sur un certain équilibre de la guerre que, dès lors, elle peut dif-fi-ci-le-ment remettre en cause[2]. Ses préconditions sociologiques lui assignent, en d'autres termes, des limites morales parfois très étroites. Les frontières entre la violence extra-légale qui fonde et la violence légale qui préserve ne cessent de se recomposer et de se brouiller[3]. C'est donc, ici, la notion de reconnaissance, dans toute sa complexité, qui me servira de point d'articulation privilégié entre pacification et réconciliation. La figure de l'« ennemi intérieur » Toute guerre, tout conflit, tout rapport d'antagonisme peuvent prendre fin. Les raisons pos-sibles sont fort diverses ; les modalités aussi. Ainsi, un cessez-le-feu, aussi durable soit-il, n'est pas exactement la même chose qu'une paix qui prétend régler les enjeux sous-jacents du con-flit. Quant à la « réconciliation », elle est une forme tout à fait particulière de la paix : elle n'est évidemment pas fréquente ; mais sans doute n'est-elle pas davantage exemplaire. Elle suppose, pour en re-te-nir une caractérisation générique, que le conflit antérieur fonde l'entente ulté-ri-eure ; elle sug-gère donc une cessation des hostilités qui ait une dimension morale, et non sim-ple-ment pragma-tique. La fin d'une grève passe par le règlement d'un con-flit : elle n'exige pas la ré-con-ci-li-a-tion du syndicat et du patron. L'« hostilité relative », qui caractérise – si l'on suit la ver-sion idéalisée de l'étatisme westphalien défendue par, entre autres, Carl Schmitt[4] – la guerre interétatique sous le régime du droit des gens classique, est par essence temporaire. Mais le traité de paix qui y met fin, quelque litige qu'il règle, ne suppose aucune « ré-con-ci-li-a-tion » ; l'image même du conflit que véhicule la con-cep-tion westphalienne rend une telle idée incongrue. On peut se faire la guerre, comme on peut faire la grève, sans être « fâchés ».

4 Dans d'autres cas, au contraire, il est de l'essence même du conflit que les antagonistes soient « fâchés ». Celui-ci se présente volontiers, d'ailleurs, comme simple expression d'une hostilité pré-a-lable, voire « naturelle ». Mais alors, comme je l'ai suggéré en introduction, la récon-ci-li-a-tion se trouve doublement, et paradoxale-ment, en jeu. La destruc-tion de monuments sacrés, la mu-ti-la-tion de victimes, la souillure rituelle que con-sti-tue par exemple, au-delà même du cri-me, le viol col-lectif – ces actes sont impardonnables, et c'est précisément pour cela qu'ils sont commis. La solidarité sordide des bourreaux et la haine des victimes – à l'égard du bourreau, mais aussi de soi-même comme victime – s'opposent puissamment à toute récon-ci-li-a-tion, voire, à la li-mi-te, à tout calcul rationnel des intérêts en présence. Une telle violence sem-ble exiger, pour s'in-terrompre, une réconciliation que, précisément, elle rend impossible. C'est par ce biais que l'on retrouve la figure de l'« ennemi intérieur », à la fois comme cas par-ti-culier de l'ennemi en général et dans sa spécificité. L'ennemi implique la mort violente, ou du moins sa possibilité. L'inimitié implique donc un rapport de réciprocité au moins latent. Selon l'intuition bien connue de Hegel, la domination du maître sur le serviteur (Knecht, sou-vent tra-duit par « esclave »), relation asymétrique par excellence, suppose la renonciation de l'une des parties à la possibilité de tuer, c'est-à-dire aussi au risque de mourir. Inversement, ce qui fait de l'état de nature hob-bes-ien un état de guerre – c'est-à-dire, pour Hobbes, un état uni-forme de peur – est pré-cisé-ment le postulat que tous y sont à la fois meurtriers et victimes po-ten-tiels. Sans cette sy-mé-trie, le Léviathan n'aurait pas de raison d'être : l'État « ultraminimal » au sens de Robert Nozick, ce-lui qui ne formule même pas la prétention au mono-pole de la violence légitime, serait stable[5]. Il y a, cependant, de nombreuses façons de donner la mort, de nombreux sens pos-sibles de l'acte mortifère. Les nuances sont capitales pour l'observateur sociologique, et tout autant pour les observateurs sociaux, ceux vers qui l'acte est dirigé et pour qui il est signifiant. Sans doute l'usage de l'horreur échappe-t-il toujours aux usagers : son sens ne se réduit pas à leurs intentions. Les tentatives de maîtrise tactique, cependant, sont amplement avé-rées par les tra-vaux empiriques[6]. La violence extrême, surtout en situation de guerre, est rare-ment aveugle, et encore moins muette : elle est censée « parler » à des interlocuteurs bien iden-ti-fiés ; et, de fait, elle leur parle. Une distinc-tion, ici, est féconde : celle de Carl Schmitt entre en-nemis « privé » (inimicus) et « politique »[7] (hostis). L'usage de Schmitt appel-le notoirement des pré-cau-tions, voire des préventions, sur lesquelles je reviendrai. Pour l'instant, il s'agit sim-ple-ment de relever sa présentation particulièrement claire d'une opposition qui est présente, au moins en filigrane,

dans toute réflexion sur la violence considérée comme catégorie pro-pre-ment politique. S'agissant de l'ennemi « pri--vé », la possibilité de la mort a un statut en quelque sorte dérivé. Celui que l'on déteste, ou que l'on méprise, ou à qui l'on ne peut par-don-ner, ou tout sim-ple-ment le rival irré-con-ci-li-able, peut être tué avec une justification au moins psychologique. (Que l'inimitié offre en tant que telle, ou en association avec d'autres facteurs, un fondement moral ou juridique au meurtre est évidem-ment une question fort différente). Mais on pose en tout état de cause la réalité et la priorité de la perception de l'ennemi par rap-port à tout acte hostile. D'ailleurs, il n'y a rien d'absurde à imaginer une relation asymétrique d'ini-mi-tié privée : je peux être l'enne-mi de quelqu'un qui se croit sincèrement mon ami ; c'est même une figure littéraire classique. Aucun rapport personnel, en revanche, avec l'ennemi « po-litique », celui que l'on peut être fondé à tuer sans haine[8]. Loin que la mort violente soit dérivée, elle est ici originaire. C'est précisément au fait qu'il peut être tué impunément que l'on reconnaît l'en-nemi « po-li-ti-que ». Mais c'est une impunité qui dérive strictement de l'exis-tence de sanctions contre le meur-tre en général : elle est l'expression, et non pas la négation, de la prétention à monopoliser la violence légitime[9]. Soulignons – c'est un peu plus qu'une digression – à quel point ce raisonnement est répugnant dès lors que, comme Schmitt, on en fait l'éloge, plutôt que la simple description, d'une certaine forme d'activité politique. Le jugement sans appel de George Orwell sur W. H. Auden, qui avait, en passant, compté le « meurtre nécessaire » parmi les tâches quotidiennes du bon mili-tant, s'applique ici pleinement. Je ne résiste pas à la citation : « Notez le terme " meurtre nécessaire ". Seul aurait pu l'écrire quelqu'un pour qui " meurtre " n'est qu'un mot. Moi, je ne l'évoquerais pas avec autant de légèreté. Il se trouve que j'ai vu les cadavres de nombre d'hommes assassinés – non pas morts à la guerre, je dis bien assassinés. J'ai donc quelque idée de ce que signifie le meurtre : la terreur, la haine, les parents qui hurlent, les au-top-sies, le sang, les odeurs. Pour moi, comme pour toute personne ordinaire, le meurtre est à évi-ter. Sans doute les Hitler ou les Staline pensent-ils le meurtre nécessaire, mais ils n'affichent pas leur insensibilité, et ils ne l'appellent pas " meurtre " ; on parle de " liquidation " ou d' " élimination " ou de quelque autre euphémisme rassurant. L'amoralisme d'un Auden n'est possible que pour ceux qui sont toujours ailleurs quand la balle part »[10]. L'engagement politique d'Auden était communiste ; Schmitt, qui penchait de l'autre côté, n'échap-pe pas à la même condamnation. L'ennemi « politique », celui que l'on peut tuer par « nécessité », n'existe donc, en toute ri-gueur, qu'en étant désigné comme tel. Cette dé-finition cir-cu-laire est bien en-ten-du es-sen-ti-el-le : c'est parce qu'il n'a aucune pro-pri-été spé-ci-fique en-dehors de la relation d'ini-mi-tié que les modes de désignation et de surveillance dont il est l'objet sont proprement ori-gi-naires. Sa dé-si-gnation peut, certes, répondre à des con-si-dérations d'intérêt, voire à des an-ta-go-nismes par-fai-tement réels ; mais de tels facteurs ne sau-raient en eux-mêmes produire une relation po-li-ti-que d'inimitié. D'où l'accent mis, à juste titre, par Schmitt sur cette désignation comme acte qui brouille la frontière entre le politique et le juridique, entre le droit et le non-droit. Du fait, avé-ré, qu'une telle désignation est cré-a-trice de droit sans être fondé sur le droit, ni sur quoi que ce soit d'extérieur à elle-même, il ne résulte cependant nullement qu'elle soit au fondement du po-li-tique. Schmitt le croyait – tout en prétendant n'avoir proposé du politique qu'un « cri-tère », et non une « essence » ; et la thèse a été souvent reprise, par exemple, de manière très ex-pli-cite, par Giorgio Agamben[11]. Mais elle est très ténue. En dernière analyse, une telle lecture d'un positivisme juridique pur est, comme Schmitt le savait fort bien, théologique. Tout ce que montre le « ban », c'est qu'on ne peut pas tout à fait éliminer du politique la faille de son pro-pre fondement. De la circularité de la figure de l'ennemi « politique », il résulte logiquement l'absurdité de toute idée d'inimitié politique « naturelle ». Schmitt, on le sait, prétend le contraire, mais c'est au mépris de ses propres catégories : leur usage exige, en l'occurrence, de se pla-cer con-tre lui. Compte tenu de la réputation sulfureuse de Schmitt, et notamment du soupçon que ses égare-ments politiques font peser sur toute référence académique à ses travaux, il n'est pas inu-tile de préciser ce point. La logique des catégories de Schmitt tend à l'irréductibilité concep-tuelle des deux formes d'inimitié. Certes, on pourrait interpréter le droit pénal, par exemple, comme mé-ca-nisme de transfiguration

de l'inimitié privée, socialement destructrice, en inimitié po-litique, donc ju-ri-di-que-ment réglée. Ou encore, dans le même sens, on pourrait établir un rap-port so-ci-o-lo-gique (mais non conceptuel) entre souveraineté de l'État, pa-ci-fi-cation intérieure, et dépla-ce-ment des antagonismes sur des ennemis extérieurs avec qui l'hostilité peut rester re-la-tive. Schmitt se place d'ailleurs sur ces deux plans, à la faveur de son souci « westphalien » pré-do-mi-nant de soumettre la guerre à la loi (et non pas de mettre la guerre « hors-la-loi », à l'instar du pacte Briand-Kellogg, qui produit nécessairement, selon Schmitt, l'effet contraire de ses in-ten-tions affichées)[12]. En aucun cas, ce-pen-dant, l'hostis n'est tel que parce qu'il était déjà l'inimi-cus de tel ou tel (ou même de tous) ; et en aucun cas l'hostis ne devient, en étant ainsi dé-si-gné, l'inimicus de quiconque. Or, Schmitt ne fait pas le raisonnement qui vient d'être esquissé. C'est qu'en parallèle, voire en sous-main, il offre également une autre démarche, dont le sens est fort différent. En pro-po-sant une « anthropologie » du conflit, en effet, il resitue l'inimitié, fût-elle « politique », dans un rapport objectif et antérieur au droit. Il se condamne ainsi, contrairement à ses in-ten-tions affichées, à proposer une analyse de l' « essence du politique ». Le chapitre VII de La notion de politique (« Les fondements an-thro-pologiques des théories politiques ») tourne entièrement autour de la confusion délibérée de deux dichotomies bien distinctes : si l' « homme » est « cor-rompu de nature » ou « bon de nature » ; et « s'il est un être dangereux ou non, s'il im-pli-que des risques ou s'il est inoffensif et sans risque aucun ». Au-delà de la confusion, d'ail-leurs, on peut douter que la première dicho-to-mie ait le moindre sens et, de surcroît, que la pré-sen-tation de la seconde comme dichotomie soit cohérente ou pertinente. Du constat – tout à fait dé-fendable – que l' « op-timisme an-thro-po-logique » est une impasse du point de vue de la thé-o-rie politique, Schmitt tire la conclusion – infondée – « que toutes les théories politiques vé-ri-ta-bles postulent un homme corrompu, c'est-à-dire un être dangereux et dynamique, par-fai-te-ment problématique » (NP, p. 105) et bien sûr, selon lui, à juste titre. Or, ce qui chez lui pa-raît le plus inacceptable repose en-ti-ère-ment sur cette « anthropologie » – c'est-à-dire sur le vide. L'usage heuristique de Schmitt ici n'implique donc aucune adhésion à sa thèse générale selon laquelle « La distinction spécifique du politique, à laquelle peuvent se ramener les actes et les mobiles politiques, c'est la dis-cri-mi-na-tion de l'ami et de l'ennemi », même en ajoutant aussitôt que « [Cette distinction] fournit un principe d'identification qui a valeur de critère, et non une définition exhaustive ou com-pré-hen-sive » (NP, p. 64). Bien au contraire, le raisonnement qui vient d'être esquissé montre de quelle manière cette thèse peut être falsifiée. Le propre de l'ennemi « intérieur », considéré de manière sérieusement schmittienne, est de se si-tuer sur le point d'indétermination de la dis-tinc-tion entre inimicus et hostis. Son mode de dé-sig-nation, et les conséquences juridico-politiques qui en résultent, le « politisent » : il n'est l'en-nemi de personne en particulier, mais du corps po-litique en tant que tel. Il n'est dans un rapport d'inimitié avec tel ou tel que parce que po-li-ti-quement désigné comme tel. Mais le lan-gage et les modalités coercitives de la lutte engagée con-tre lui disent clairement le contraire. Il a été désigné ennemi parce qu'il menace depuis tou-jours le corps politique de l'intérieur : c'est une question de salut public, et non de sou-ve-rai-ne-té juridique. De ce fait, il devient l'ini-mi-cus de chacun – que, furtivement, il est par essence et de tous temps – en étant nommé hos-tis de tous. L'ennemi intérieur – ni proprement privé, ni proprement politique – est celui que l'on peut haïr impunément, quelles que soient les con-sé-quences de cette haine : celui, donc, que l'on hait collectivement[13]. Le registre de la « naturalité » sur lequel se décline l'ennemi intérieur est d'une grande impor-tance pour comprendre les conséquences de sa désignation : c'est notamment l'une des rai-sons, sans doute, pour lesquelles le vocabulaire de l'animalité lui est si volontiers appliqué. Mais, du point de vue sociologique, cette figure ne peut évidemment être prise au premier de-gré. Loin de pré-exister à sa désignation – qui prétend, bien sûr, dévoiler ses machinations sordides et secrètes –, l'ennemi intérieur est engendré en étant nommé. Cette désignation peut, cer-tes, prendre appui sur un rapport d'antagonisme antérieur et observable, mais sa spécificité est de le resituer à l'intérieur d'un corps normativement uni et cohérent, donc d'y nier tout é-qui-libre, toute réciprocité. L'ennemi intérieur représente en ce sens un point extrême d'hos-ti-li-té, symétrique de celle qui résulte de l'extériorité absolue de l'ennemi que l'on exclut d'emblée de l'humanité. Comme la recherche empirique l'a montré,

la guerre contre l'en-ne-mi intérieur se nie comme telle, pour se penser comme opération d'extermination « hygié-ni-que ». C'est exac-te-ment dans ce rapport que furent placés certains peuples indigènes – in-di-gnes même d'une désignation comme « ennemis » – dans les premières phases de la co-lo-ni-sa-tion européenne. Face à l'ennemi intérieur (ou radicalement extérieur), tout, finalement, est per-mis. Qu'elle s'explique de ma-ni-ère immanente, par sa propre histoire, ou transcendante, par une décision souveraine ra-di-cale-ment ex-térieure, toute relation d'inimitié suppose son propre dé-pas-sement. L'ennemi, en d'autres ter-mes, c'est celui avec qui l'on n'a pas (encore) fait la paix : la possibilité de la ces-sa-tion des hostilités est constitutive de l'inimitié au même titre que la possibilité de la mort vio-lente. Une « guerre per-pé-tu-elle », pour paraphraser Orwell, n'a pas de sens : tout comme une paix perpétuelle, dont on ne pourrait fi-na-lement pas la distin-guer, elle échapperait d'une certaine façon au -politique tout en étant essentiellement politique. (Dans la satire orwellienne, c'est là une manifestation caractéristique du « doublepenser » [double-think], puisque la guerre n'apparaît perpétuelle qu'au prix d'une mystification per-ma-nente). La figure de l' « ancien en-ne-mi » est donc présente, par anticipation, dans toute re-la-tion con-flic-tuelle : « ne pas ima-gi-ner » de faire la paix, c'est en effet fort bien l'imaginer, mais en rejeter les implications. Or, par sa structure, la guerre contre l'ennemi intérieur est per-ma-nente. Cette configuration contradictoire dicte la forme tout à fait particulière d'une hypothétique ré-con-ci-li-a-tion avec l'ennemi intérieur. La cessation des hostilités pose peut-être des problèmes pratiques, mais n'est pas en tant que telle un enjeu théorique. Tout au plus peut-on noter que la forme la plus habituelle de cessation – l'épuisement des parties conjuguée à l'intervention d'une puissance extérieure, bien-veillante ou non – ne met pas nécessairement fin à la dé-si-gna-tion de l'ennemi intérieur, même si elle en suspend la portée proprement performative en ré-a-ménageant les relations juridico-politiques. Peut-on, en revanche, se réconcilier avec l'ennemi intérieur ? Symétriquement, celui qui a souf-fert d'être désigné ennemi intérieur peut-il se ré-con-cilier avec son bour-reau (effectif ou po-ten-tiel) – c'est-à-dire, entre autres, reconnaître au bourreau un droit égal à la parole sur les af-faires douloureuses du passé récent ? À ces questions empiriques s'ajoute un enjeu normatif : que peut-on raisonnablement exiger des parties à un tel conflit ? Qui – à l'intérieur ou à l'extérieur – a le droit d'imposer, ou même de ré-cla-mer, une réconciliation ; et comment pourrait-elle être obte-nue ? Dans de tels contextes d'inimitié, la forme la plus probable, ou la plus naturelle, de la pacification est l'équilibre de la terreur. Est-ce, sociologiquement, la seule ? Pacification et reconnaissance Si l'on suit le raisonnement de la première partie sur la signification très pratique de l'inimitié, l'ancien en-ne-mi (l'ennemi « réconcilié » étant ici un cas par-ti-cu-lier), c'est donc celui que l'on ne peut pas – qu'on ne peut plus – tuer. L'am-biguïté de cette phrase est im-por-tante. Au pre-mier degré, elle ren-voie à l'admission de l'an-cien ennemi dans un champ, dé-sor-mais partagé, d'échange moral : il fait partie du « pub-lic », ef-fectif ou notionnel, devant lequel les actes doivent se justifier. La limite naturelle d'une telle admission, c'est que l'ancien ennemi cesse d'être défini principale-ment comme tel, voire qu'on en arrive à oublier l'inimitié an-cienne. Un tel processus « renanien » ne relève pas exactement de la réconciliation, avec ce qu'elle sup-pose de reconnaissance : c'est plutôt une étape supplémentaire, qui supprime jus-qu'à la pos-si-bi-lité que les anciens conflits renaissent[14] . Mais, en écho, le fait de « ne pas pouvoir tuer » désigne é-ga-lement un rapport de forces. L'ennemi dont on constate le caractère ir-ré-duc-tible n'est évi-dem-ment pas réconcilié par ce seul fait, à la fois parce qu'il faut être deux pour se ré-concilier, et parce que les constats, en tant que tels, ne sont jamais des validations. Il n'empêche : la paix résulte souvent de l'ir-ré-duc-ti-bilité réciproque, et de la paix émerge parfois la ré-con-ciliation. Les cas empiriques évoqués ici se situent, pour la plupart, quelque part sur le chemin qui peut con-duire – mais la destination n'est jamais donnée d'avance – de la cessation des hostilités au dé-pas-sement de l'inimitié. Elles suggèrent ainsi – mais ne démontrent pas – que ce n'est pas la réconciliation qui est la condition empirique de la pacification, mais plutôt l'inverse. La réconciliation, en tout cas, serait donc un dépassement du conflit qui n'en implique pas la né-gation : le terme de « reconnaissance » – réciproque, entre acteurs, mais aussi, corrélativement, des faits par chacun des acteurs – en donne sans doute le résumé le plus commode. La réconciliation de la vic-time et du bourreau en représente la manifestation

la plus pure, mais elle est à envisager sans doute comme cas extrême, et particulièrement difficile ; les processus po-li-ti-ques en-ga-gent en général des acteurs collectifs dont aucun n'est sim-plement victime ou sim-ple-ment bourreau : nationalistes et unionistes en Irlande du Nord, ANC et État sud-africain, OLP et État israélien. Il n'est pas besoin d'être cynique pour postuler qu'une réconciliation politique qui supposerait la réconciliation personnelle de tous ceux que le passé divise serait simple-ment irréalisable[15]. Une telle re-con-naissance suppose d'accorder une légitimité pré-cé-dem-ment niée à l'adversaire : de considérer qu'il avait des raisons compréhensibles de faire ce qu'il faisait. Compréhensibles ne signifie pas valables : on peut donner raison à son ennemi, mais ce n'est pas une exi-gence logique de la réconciliation. Il suffit qu'il soit possible de dé-si-gner ses actions comme sensées compte tenu de ses représentations – ce qui suppose que l'on puisse, au moins en principe, ima-giner d'avoir les mêmes représentations. Ce n'est pas rien, bien entendu. Richard Rorty suggère que nous sommes tous « ethno-cen-triques » au sens où nous préférerions mourir plutôt que de partager certaines idées[16] ; et les con-flits politiques les plus difficiles engagent géné-ra-le-ment des idées qui, justement, font bar-rière. Admettre, pour un nationaliste irlandais, qu'un pro-tes-tant puisse sincèrement craindre la ty-rannie catholique dans un État dominé par une Église dotée d'une puissante position con-sti-tutionnelle – voilà qui est difficile, puisque c'est à la limite incompatible avec au moins cer-taines façons d'être nationaliste. Admettre, pour un mi-li-tant de l'ANC, qu'il ait pu y avoir des défenseurs sincères de l'apartheid, qui ne se ren-daient pas compte que le système n'était dans les faits qu'une modalité de domination politique et d'ex-ploitation économique – voilà qui est pro-fondément troublant. Ce n'est pas plus facile quand les représentations sont de faible teneur idéologique. Admettre qu'il y ait des gens pour qui il allait de soi d'obéir aux ordres sans se po-ser de question, ou en ne s'interrogeant que sur leur légalité – voilà qui est extrême-ment dif-fi-cile pour celui qui a souffert de leurs exactions. Ou encore, admettre que tel mouve-ment, con-sidérant que personne n'était « innocent » du mal contre lequel il luttait, avait des raisons d'user de méthodes de lutte terroristes contre ceux qui se croyaient sincèrement inno-cents – voi-là ce qu'une victime d'attentat aura beaucoup de mal à faire. De cette logique de reconnaissance résulte également une modalité privilégiée, et sans doute thé-oriquement incontournable, de la réconciliation : l'amnistie. Les formes d'amnistie sont ex-trê-mement nombreuses, dès lors que le sens de la qualification comme « politique » d'un acte criminel – aux termes du droit positif – est moralement et juridiquement indéterminé. La teneur d'une amnistie relève par essence du politique – le plus souvent du marchandage au sens le moins noble du terme. Par exemple, le gouvernement britannique s'est opposé à toute amnistie générale en Irlande du Nord (réclamée par Sinn Féin, farouchement rejetée par les partis unionistes), ou même à la reconnaissance générale d'un statut « politique » aux détenus convaincus d'actes terroristes. Il n'en a pas moins mis en œuvre, dans le cadre de l'accord d'avril 1998, un programme important de libération anticipée, qui concerne même des per-son-nes condamnées pour meurtre. En Afrique du Sud, en re-vanche, l'amnistie a été plus am-bi-ti-euse et surtout plus explicite : une amnistie personnelle était en effet offerte à tous ceux qui feraient, devant la Commission de la Vérité et de la Réconciliation, des aveux complets et vé-ri-diques à propos de leur implication dans des violations politiquement motivées des droits de l'Homme[17]. Le Chili ou l'Argentine, enfin, offrent des exemples d'amnisties encore plus larges, dont on peut d'ail-leurs se demander si elles entrent encore dans une logique de ré-con-ci-li-a-tion. Comme l'amnistie française relative aux actes com-mis pendant la guerre d'Algérie, elles ont plutôt pour objectif de créer les conditions de l'oubli. La bataille juridique autour d'Augusto Pinochet sou-ligne les limites politiques de la démarche.

5 La notion d'amnistie nous ramène tout droit à la pensée schmittienne de l'ennemi appliquée à sa figure « intérieure ». Au-delà du rapport ami – ennemi, rappelons-le, le souci central de Schmitt est de distinguer la notion de « politique » de la notion de l'« État ». Sans doute, pen-dant plusieurs siècles, le politique s'est-il exprimé en Europe occi-den-tale par l'État. Mais Schmitt insiste sur la contingence de cette relation ; et prédit la disparition du système « west-pha-lien » (terme consacré qu'il utilise lui-même). En fait, « le concept d'État présuppose le con--cept de politique » (NP, p. 57). La disparition de l'État ne signifie donc pas celle du po-li-tique, qui devra simplement prendre d'autres formes. La particularité de la configuration

étatique du politique, telle que Schmitt l'analyse, est de super-poser strictement un principe juridique – la souveraineté territoriale – au rapport po-li-ti-que supposé irréductible, celui entre « ami » et « ennemi ». Les sujets d'un ordre étatique peu-vent ne pas être les amis les uns des autres – il ne s'agit pas du tout de penser la citoyenneté comme philia, et d'ailleurs la citoyenneté, entendue comme participation à l'exercice du pouvoir poli-tique, n'est pas en jeu. Mais les inimitiés privées, inévi-tables et même légitimes, doivent rester stricte-ment privées. L'État peut faire cohabiter des « in-imici », des ennemis privés – à con-di-tion qu'ils admettent les limites imposées par l'État à leur usage de la force et l'inter-ven-tion ob-li-gatoire de l'État dans le règlement de leurs querelles, dans les conditions pres-crites par le droit, et non à titre d'« arbitrage » –, mais non des « hostes », des ennemis « po-litiques ». Leur présence sur un même territoire signifierait tout simplement, comme chez Hobbes, qu'il n'y a plus d'État. Inversement, le principe étatique – la reconnaissance et le res-pect mutuels de la sou-veraineté territoriale – exige l'absence d'« inimitiés » (privées) entre États. Le passage essentiel à cet égard figure, non dans le texte de La notion de politique, mais dans la préface de l'édition de 1963, très mar-quée par les considérations sur la guerre froide et sur les luttes « partisanes » qui sont l'ob-jet de la Théorie du partisan. Voici la caractérisation par Schmitt du système westphalien : « Entre l'intérieur et l'extérieur, la guerre et la paix, entre les militaires et les civils durant cette guerre, entre la neutralité ou l'absence de neutralité, la démarcation est bien apparente et nul ne cherche à l'effacer. Jusque dans la guerre, tous, dans les deux camps, ont leur clair statut. L'en-ne-mi, lui aussi, dans cette guerre du droit des gens interétatique, est reconnu sur un pied d'égalité en tant qu'État souverain. Pour ce droit des gens interétatique, la reconnaissance d'un État, pour autant qu'elle garde un sens, implique à elle seule déjà la reconnaissance du droit de guerre et, partant, la reconnaissance de l'ennemi juste. L'ennemi a, lui aussi, son statut ; il n'est pas un criminel. Il peut être imposé des limites à la guerre, le droit des gens peut le renfermer dans cer-taines bornes. D'où aussi la possibilité de con-clure une paix normalement assortie d'une clause d'armistice. Cela rend seule pos-sible une claire distinction entre la guerre et la paix et aussi une neutralité nette et sans équivoque » (NP/TP, p. 44). Le « partisan » est, précisément, le symptôme le plus distinctif de l'érosion du système west-phalien. Il est celui en présence de qui, et dans une certaine mesure par le biais de qui, toutes les distinctions essentielles sont érodées. Bien entendu, l'État n'est en cause ici qu'au sens tout à fait particulier, tiré du droit public, que Schmitt donne au terme. Au sens sociologique plus ordinaire, l'État, y compris ses institutions répressives, sortent souvent renforcées de la con-fron-ta-tion avec le partisan. En revanche, la distinction entre intérieur et extérieur, et tout ce qui en résul-te, est irrémédiablement brouillée, notamment, comme Schmitt le montre, sur le plan du droit in-ternational. À cet égard, l'évolution récente ne l'a nullement démenti. La volonté de con-struire un ordre international éthique sur les droits de l'homme conduit nécessairement à l'u-sage de la force pour en punir les violations ; un tel usage de la force pose à son tour une dis-tinc-tion morale qui rend inconcevable une guerre honorable suivie d'une paix dans l'hon-neur. L'ennemi est désormais, par définition, un criminel. En outre – mais c'est d'importance thé-o-rique plutôt que pratique –, une telle éthique est par nécessité unilatérale, et implique donc une lutte d'interprétation. Les droits de l'homme ne peuvent constituer un cadre cohérent pour le règlement des conflits qu'entre parties de bonne foi qui en admettent le principe – qui, alors, n'au-raient aucun besoin d'un cadre éthique supérieur pour trouver un accord raisonnable. Les opinions peuvent légitimement diverger sur les avantages et inconvénients d'un tel modèle, mais on peut convenir de son incompatibilité radicale avec les principes west-pha-liens, que d'ailleurs ses défenseurs assument le plus souvent pleinement[18]. Ce qui est intéressant dans la caractérisation schmittienne, c'est que la pacification du rapport à l'en-ne-mi intérieur – ou a fortiori toute réconciliation avec lui – correspond au rétablissement à son égard des conditions de l'inimitié « politique » sur le modèle westphalien classique. La re-con-naissance de l'ennemi comme interlocuteur légitime, la renonciation à sa cri-mi-na-li-sa-tion, le principe d'amnistie – tous ces traits correspondent à une sorte d'« extériorisation » de l'enne-mi intérieur. (Le plus souvent, cette évolution correspond aux souhaits de l'observateur pro-gres-siste, sympathisant, au moins de manière très générale, de l'IRA, de l'OLP ou de l'ANC.

Mais la logique formelle est beaucoup plus large : elle peut tout autant profiter à Augusto Pinochet ou Slobodan Milosevic, sans parler de tous les bourreaux impunis dont les noms ne disent rien à personne. En aucun cas, l'intégration de la pacification dans une per-spec-tive de philosophie morale ne peut se réduire à sa subordination à un regard extérieur. Il importe en effet ici de maintenir à tout prix la morale comme catégorie sociologique). Par-fois, l'ex-tériorisation peut opérer de manière expli-cite, dès lors que l'enjeu pratique du con-flit est la séces-sion : l'ennemi intérieur, traître, sub-ver-sif, sédi-tieux, se mue alors en voisin po-ten-tiel (peu im-porte que la sécession ait effectivement lieu ; c'est ici la reconnaissance qui compte). L'at-titude du gouvernement britannique à l'égard du na-tionalisme nord-irlandais est exem-plaire à cet égard : un aspect de la politique suivie, avec des heurts, depuis 1985 est jus-te-ment la reconnaissance du droit de l'Irlande du Nord à l'autodétermination (sans donc que la Grande-Bretagne ait son mot à dire) et, en l'ab-sence d'une réunification, d'un droit de re-gard légitime de la République d'Irlande sur les af-faires nord-irlandaises. Les deux principes sont désormais explicitement entérinés par l'accord d'avril 1998. Ils ne résolvent évidemment pas l'ensemble du problème, puisque celui-ci est tri-partite. L'autodétermination de la seule Ir-lande du Nord garantit, peut-être pour longtemps, le statu quo institutionnel ; les na-tio-na-listes revendiquent l'autodétermi-na-tion de l'Irlande, ba-fouée entre 1918 et 1921. Mais le con-flit entre les mouvements natio-na-listes nord-irlandais et l'État britannique y trouve un début de so-lution. La logique du « proces-sus de paix » entre Israël et la Palestine répond au même sché-ma. Du point de vue géo-gra-phique et institutionnel, l'intéri-eur et l'extérieur sont encore très brouil-lés – et ce brouillage est précisément au cœur de la renaissance de l'affrontement armé en septem-bre 2000 – mais l'Auto-rité palestinienne est bien, désormais, un interlocuteur extérieur lé-gi-time pour l'État is-ra-é-lien, avec un statut qua-litativement différent de celui de l'OLP, même à l'époque des négo-ci-a-tions secrètes qui ont con-duit à l'accord de Washington. Dans d'autres cas, l'« ex-té-riorité » est sym-bo-lique : elle ré-sulte du statut accordé à l'interlocuteur, considéré comme « quasi-éta-tique », plutôt que de l'en-jeu du conflit. Le cas sud-africain est exemplaire d'une telle dynami-que de reconnaissance. On notera, à titre théo-rique, que cette logique d'ex-té-riorité au sein même d'un système po-li-ti-que implique une sorte de suspension de la sou-ve-rai-ne-té étatique, sur le plan politique voire sur le plan juridique[19]. Le traitement strictement intérieur des conflits suppose une logique bien différente de « pa-ci-fi-cation », nom consacré, cette fois-ci, d'une guerre qui ne s'avoue pas ; faute d'arriver à écra-ser l'enne-mi, une véritable pacification passe par la reconnaissance de la guerre, et donc de la di-men-sion ex-té-rieure du conflit. L'écrasement de l'ennemi est, certes, une issue plausible dans de nombreux cas ; mais, par hypothèse, la question de la réconciliation ne se pose alors pas. Reconnaissance et réconciliation Ce qui est important ici, c'est que la reconnaissance institutionnelle analysée dans la deuxième partie est en rapport avec la re-connaissance au sens moral décrit précédemment, sans toutefois s'y réduire. Il s'agit, non pas d'une recherche directe de réconciliation, mais de la définition d'un cadre de négociation, en vue d'une éventuelle pacification, avec des in-ter-lo-cu-teurs dont les caractéristiques for-melles im-pli-quent la possibilité, au moins, d'une ré-con-ci-li-a-tion ; elles introduisent en effet une symétrie qu'exclut par construction la désignation de l'ennemi intérieur, et qui porte en germe une notion morale de réciprocité et d'équité. En germe seulement, toute-fois, et avec toutes les précautions qui s'imposent : une né-gociation peut toujours échou-er, et en outre la désignation d'interlocuteurs n'est jamais au-to-ma-tique ; elle prête même à toutes les manipulations. Hypothèse de travail, donc : on ne peut jamais se réconcilier, ni même faire la paix, avec l'ennemi intérieur en tant que tel. Les mo-da-lités, le sens et les conséquences de sa désignation l'excluent. L'ennemi intérieur, cepen-dant, n'est jamais donné une fois pour toutes. Quel que soit le fon-de-ment de l'hostilité à son égard, il n'est pas « naturel » – pas plus d'ail-leurs que les rapports d'alliance ne peuvent être « naturels ». Avec des difficultés d'autant plus grandes que les processus de dési-gnation se sont fi-gés par la durée et par la profondeur, l'en-ne-mi intérieur peut s'« externaliser ». Tout pro-cessus de véritable récon-ci-liation passe par là. A fortiori, les rapports d'inimitié moins dou-loureux admettent donc un mode théorique de réso-lu-tion qui lie pacification et réconciliation. Reste d'une part à clarifier l'enjeu éthique ou moral, et d'autre part à préciser les conditions sociologiques du passage de la

reconnaissance à la réconciliation. Or, ces questions sont moins distinctes qu'il n'y paraît. Dans son sens le plus plein, comme j'ai essayé de le montrer, l'idée de réconciliation est morale. On pourrait penser que, dès lors, elle échappe dans une large mesure au domaine de l'action et de la pensée politiques. En fait, bien au contraire, on rejoint par ce biais une des tendances lourdes de la théorie politique con-tem-po-raine. Que ce soit chez les « libéraux » ou chez leurs adversaires « communautaires » – en pre-nant les deux termes au sens le plus large –, on trouve désormais, comme une sorte d'évi-dence, l'idée que les équilibres politiques « moraux » ne sont pas seulement nor-ma-tivement préférables, mais encore les seuls qui soient véritablement sta-bles[20]. Peu importe que l'on en-tende ici par « moral » ce qui résulte du recoupement du « ra-tion-nel » et du « raison-nable » au sens particulier que Rawls donne à ces termes, ou ce qui répond à des critères d'univer-salisabilité au sens habermasien, ou ce qui reflète une vision collec-tive de la « bonne vie » à la manière de Charles Taylor. Ce qui est important, c'est l'ar-ti-cu-la-tion commune, et en général im-plicite, entre la perspective normative et la sociologie du conflit. Dans les termes de Rawls, un « modus vivendi », fondé sur l'équilibre contingent des intérêts ou sur un rapport de forces, n'est pas simplement dépourvu de portée morale, mais encore incapable de fonder un ordre politique quelconque. D'autres auteurs utiliseraient un autre vo-ca-bulaire, et con-tes-te-raient bien entendu la démarche rawlsienne sur de nombreux points, mais ce noyau me paraît (sans qu'il soit possible ici d'en faire la démonstration) d'une réelle généralité. L'idée, en un mot, est que la « guerre des dieux », au sens wébérien du terme, est la menace la plus grave qui pèse sur un ordre politique, parce que les engagements moraux, qui sont aussi identitaires, re-pré-sentent pour les acteurs les motivations les plus fortes et les moins négociables. Cette ten-dance de la théorie politique contemporaine pose de nombreux problèmes, qui ne peuvent être abordés de manière adéquate ici [21]. Ces œil-lères ont, cependant, des conséquences importantes pour la com-préhension des processus de « pacification » politique qui m'occupent ici. En effet, si le sens ultime de la réconciliation est moral, ce sens ne peut émerger que d'un pro-ces-sus con-cret où les antagonistes se reconnaissent réciproquement comme des acteurs lé-gi-times d'une pacification. La raison de cette reconnaissance relèvera le plus souvent plus du constat – parfois commun, parfois unilatéral – de la victoire impossible, ou encore de pressions extérieures, que de considérations de justice. De surcroît, la pacification est par définition im-pos-sible si ceux qui ont les moyens de la violence n'y sont pas parties prenantes, au moins de manière indirecte et passive. Le plus souvent, bien sûr, les acteurs de la violence sont même acteurs essentiels de la transition. De même, la logique d' « externalisation » es-quis-sée pré-cé-dem-ment, dont l'amnistie, avec ses multiples déclinaisons, est souvent l'élément central, sus-pend la morale, comme Schmitt l'a bien vu. L'ennemi intérieur est par définition un « salaud » ; l'ennemi extérieur et pleinement politique est par définition un « brave », non pas au sens d'une approbation morale, mais au sens d'une absence de jugement moral. Une négo-ci-a-tion crédible ne peut qu'être placée sous le signe d'une « paix des braves » – fût-ce à contrecœur et quitte à dire le contraire pour la consommation publique (tous les gouvernements qui négocient avec des mouvements terroristes disent « pas question de négocier avec des terro-ristes » : ils sont même à moitié sincères, au sens où l'ouverture des négociations secrètes va gé-né-ra-le-ment de pair avec l'accentuation de la sale guerre, dont on espère qu'elle finira par rendre les né-go-ci-a-tions inutiles). En d'autres termes, la condition de la pacification est sou-vent que se serrent des mains ensanglantées. Mais si la pacification est elle-même la condition de la réconciliation, on se retrouve alors dans une aporie irréductible, qui est autant socio-lo-gique que morale. Ces réflexions conduisent à une conclusion négative assez claire. Pour analyser la sortie de con-flits caractérisés par la lutte sans borne – la guerre hors-la-loi au sens de Schmitt – entre ennemis intérieurs, une perspective morale est en général une impasse analytique. Elle ne rend compte ni de la réalité empirique des transitions, ni de l'enchevêtrement intime de la fin morale et des moyens immoraux qui en est caractéristique. Prenons, à titre d'exemple, le cas nord-irlandais[22]. Dans plusieurs articles, le sociologue Gerard Delanty pose la création d'un pro-ces-sus de dialogue « non-contraint » habermasien comme con-dition sine qua non d'une résolution du conflit nord-irlandais, et désigne des éléments de mutation politico-idéologique qui sem-blent, pour la pre-mi-ère fois, fonder socialement la possibilité d'un tel dialogue

en Irlande du Nord – et néces-saire-ment aussi en République d'Irlande[23]. C'est, selon lui, l'émergence simultanée d'une soci-été civile non-sectaire et d'une identité post-nationale chez les jeunes qui distingue le processus de paix actuel de ses prédécesseurs avortés. À un niveau théorique très général, on peut lui don-ner raison – mais c'est plutôt la fragilité que la solidité du processus qui s'en trouve alors dési-gnée. Le dialogue « haberma-sien » pourrait émerger de la paci-fi-ca-tion, mais ne peut sans doute pas la fonder. La société civile non-sectaire est pour le moins embryonnaire, et le restera certainement en atten-dant une hypothétique déségrégation scolaire. Quant à l'indifférence de la jeunesse au nationa-lisme, elle est réelle – l'une des images les plus cocasses de la campagne référendaire de mai 1998 vit John Hume et David Trimble côte-à-côte, visiblement gênés, sur la scène avec U2 lors d'un concert en plein air à Belfast –, mais elle est négative. Or, l'un des enseignements de la stag-nation électorale, depuis 25 ans, de l'Alliance – seule force politique explicitement non-sectaire – est la difficulté de concevoir un projet politique qui transcende le nationalisme et l'unionisme. De même, l'échec du Mouve-ment pour la Paix des années 1970, issu de la mobilisation des femmes comme les éléments d'une nouvelle société civile sur lesquels insiste Delanty, souligne les li-mites du rejet du politique. Outre cette fragilité de principe qui résulte du fait qu'il n'exprime aucun consensus réflexif, fût-ce minimalement un consensus rawlsien « par recoupement », l'accord d'avril 1998 était ex-posé à de mul-tiples pierres d'achoppement, que l'évolution ultérieure a progressivement ré-vé-lés[24]. L'accord était même d'une ambiguïté politique extrême, puisqu'il revenait à la fois à en-té-riner la partition (en définissant l'Irlande du Nord comme sujet de son autodétermination) et à la relativiser (en reconnaissant la « dimension ir-lan-daise » du problème). Loin de régler les questions délicates, les négociations d'avril 1998 se sont efforcées de les brouiller. L'évolution ultérieure montre à la fois la puissance et les limites du procédé, mais on est en tout cas très loin d'un modèle dialogique ou délibératif. S'agissant des autres enjeux délicats aussi – dé-sar-me-ment, libération anticipée des détenus, sens exact du cessez-le-feu de l'IRA, réforme de la police, … –, l'accord du « vendredi saint » était une manière à certains égards astucieuse de ne pas les régler pour leur permettre de se régler ; mais il est difficile de faire tenir dans un même langage moral la logique interne de ce processus et le jugement externe que l'on peut porter sur lui. Que le ressort essentiel de l'accord soit politique au sens le moins noble du terme peut cepen-dant être interprété de manière plus positive, à condition de donner une valeur intrin-sèque à la paix civile et d'admettre que des fins morales puissent être servies par des moyens immoraux –ou, plus exactement, pour emprunter les catégories de Jean-Marc Ferry[25], que la publicité fait ici obstacle à la conjonction de la légalité et de la civilité plus qu'elle ne la favorise. « Comment ne pas valoriser la paix civile ? », pourrait-on se demander. Mais, de même que la philosophie politique contemporaine tend à re-gar-der avec mépris, ou en tout cas avec suspicion, l'idée d'un modus vivendi, de même la perpétuation du conflit nord-irlandais ne s'explique que parce que ceux qui étaient en pratique peu touchés par la violence avaient appris à lui être indifférents. L'ouverture d'un espace de tiraillement entre les intérêts et les identités, qui est la logique pro-fonde du mouvement vers la pacification, n'est ni une avancée éthique, ni même un dé-pas-se-ment du sectarisme ethno-religieux. Il n'empêche que c'est là, pour l'instant, que se situent, loin encore de toute réconciliation, l'espace du politique et la dynamique de la pacification. Cette analyse, dont la portée dépasse largement le seul cas nord-irlandais, laisse ouvertes de nom-breuses questions. De l'ob-ser-vation que des fins morales puissent être servies par des moyens immoraux, il ne résulte nul-le-ment que n'importe quel processus moralement discutable doive être applaudi au titre de ses ef-fets éventuellement bénéfiques – ni, empiriquement, que de tels bénéfices existent. Qu'on ne puisse pas avoir les mains absolument propres ne si-gnifie pas que leur degré de saleté importe peu. Tout au plus retrouve-t-on la critique wébé-ri-enne fa-mi-li-ère de l' « éthique de la conviction » : toute perspective morale ou éthique qui as-pire à nourrir l'action politique exige une prise en compte des contextes, des contraintes et des conséquen-ces, aussi indirectes et subtiles soient-elles – en un mot, classique, la prudence. Aucun pré-cep-te moral ne peut donc être, en lui-même, un précepte politique. Il en résulte que l'inter-ven-tion au Kosovo, l'in-cul-pa-tion d'Augusto Pino-chet, l'amnistie sud-africaine, pour ne prendre que quelques cas au hasard, ne sauraient être jugées uniquement à partir de principes moraux ;

et que l'idée contraire, aujour-d'hui influente, n'est pas seulement critiquable en théorie, mais éga-lement dangereuse en pra-tique. Mais, in-ver-se-ment, l'obligation pratique de faire la paix avec les acteurs de la guerre ne signifie nullement que tous les acteurs soient sur le même plan ou que la guerre doive être une zone de « non-droit », ni que de tels jugements relèvent simplement de l'imposition d'une sensibilité extérieure. Même Carl Schmitt, qui ne risque guère d'être pris pour un démo-crate ou un pro-gres-siste, est, après tout, un défenseur éloquent du droit de la guerre (au sens de jus in bello). Mais, pour retrouver des accents schmittiens, la perspective de la pacification, pour morale-ment inspirée qu'elle soit, appelle des choix ir-ré-duc-ti-blement politiques. Quelqu'un doit déci-der, au moins par défaut, qui est à fusiller, qui peut être admis à la table de négo-ci-a-tion, qui doit obtenir le prix Nobel. Tâche éminemment déplai-sante : le plus grand salaud peut égale-ment être l'interlocuteur le plus incontournable – ce qui n'en fait pas un héros. Tâche proprement politique, cependant, qui ne saurait être en-ti-è-re-ment dé-lé-guée au droit. La figure de l'en-ne-mi intérieur, qui fait surgir ces interrogations essentielles, permet, en outre, sans épuiser le moins du monde les logiques du conflit en gé-né-ral, de préciser certains aspects du rapport sociologique entre pacification et réconciliation. Les contributions à ces deux numé-ros soulignent amplement la dimension identitaire des conflits ex-trêmes et le rôle essentiel de l'hy-perbole meurtrière – consciemment articulée même si elle finit tou-jours par déborder ses auteurs – dans la désignation originaire de l'ennemi intérieur[26]. En ce sens, de manière faus-se-ment paradoxale, l'un des registres de la réconciliation est le silence. Anthony Holiday oppose ici même la « théâtralité déplaisante » de la réconciliation publique et forcée au carac-tère « ta-cite » de la réconciliation véritable, pour autant qu'elle ait lieu. Un certain nombre d'éléments empiriques suggèrent que, pour autant qu'une pacification moralement arbitraire – sous la con-trainte minimale, mais essentielle, de la reconnaissance du conflit, au sens défini précédem-ment[27] – puisse se révéler stable et déboucher à terme sur une forme de réconciliation, c'est peut-être moins en dépit de son caractère non-délibératif qu'à cause de lui. La gêne devant cer-taines mises en scène de la réconciliation officielle et collective, le sentiment que la mémoire et l'his-toire y sont abusées, qu'elles arrivent trop tôt ou trop tard, serait ainsi moins affaire de sen-si-bi-li-té qu'intuition de l'incohérence sociologique du procédé[28]. C'est que la réconciliation est par l'un de ses aspects une forme d'oubli. Non pas, certes, un oubli renanien. Pour citer à nouveau Anthony Holiday, « Cette forme d'oubli n'est pas, et ne peut pas être, un simple ef-fa-ce-ment d'un fait ou d'un ensemble de faits. Il s'agit plutôt d'une permission, d'une atténuation ou d'un remède qui rompt les liens qui at-ta-chent les auteurs d'un crime à ceux qu'ils ont blessés ». Rup-ture qui en suppose la transposition, le lien social, au sens le plus ordinaire du terme, coupant, à angle droit, le lien victimaire. D'où le rôle du silence, et en même temps l'ar-ti-cu-la-tion entre regards éthique et sociologique : la morale, en effet, n'est que la vie en société en-vi-sa-gée sous l'un de ses aspects. D'où aussi les limites d'une lecture purement cynique des paci-fi-cations, même les plus cyniques. Le sourire narquois du bourreau devenu respectable est en effet une anomalie proprement criante : il interdit le silence paisible, même s'il peut évi-dem-ment couvrir un silence de plomb. Il est pour la société blessée comme le double de cet ennemi in-térieur qu'il a souvent désigné et martyrisé. Il est le lieu par excellence où l'enjeu de l'ac-cep-tabilité devient interne et sociologique. Et faute d'une construction sociale cohérente d'une telle accep-tabilité, ce n'est pas la seule réconciliation qui est fragilisée, mais aussi la pa-ci-fi-ca-tion elle-même.

Notes

1 C'est en substance la position exprimée par Habermas à propos du Kosovo : cf. « Du droit des peuples au droit des citoyens du monde ? », Le Monde des Débats, n° 4, juin 1999, pp. 8-9.
2 Inversement – mais c'est un point que je ne pourrai développer ici – la refondation morale d'un ordre politique est peut-être d'autant plus ré-a-li-sable que l'immoralité est entièrement du côté d'un vaincu sans reste, dont l'avis ne compte en rien : c'est-à-dire que le problème de la récon-ci-li-a-tion ne se pose pas. Le processus qui mène, en Allemagne, de la défaite du 3ème Reich à la fondation de la République fédérale, en passant par Nuremberg, illustre peut-être ce cas de figure.

3 Cf. Walter Benjamin, « Zur Kritik der Gewalt » (1921). Ce texte a été repris et traduit à de nom-breu-ses reprises. Je me réfère à la version an-glaise in Manfred B. Steger & Nancy S. Lind (dir.), Violence and its Alternatives. An Inter-dis-ci-plin-ary Reader, New York, St Martin's Press, 1999, pp. 57-69.
4 Les citations de Schmitt renvoient à La notion de politique / Théorie du partisan, Paris, Calmann-Lévy, 1972, qui comprend notamment une traduction de Der Begriff des Politischen (pp. 57-127), ainsi que plusieurs autres textes. J'utiliserai ci-après NP pour désigner La notion de politique, NP/TP pour désigner le livre en tant que tel.
5 Rappelons que Nozick ne croit pas à une telle stabilité. Son propos est de démontrer que seul l'État minimal (doté de la prétention wébérienne au monopole de la violence) serait sociologiquement stable et normativement justifiable.
6 Pour des synthèses, voir par exemple Jean Hannoyer (dir.), Guerres civiles. Économies de la vio-lence, dimensions de la civilité, Paris, Karthala – CERMOC, 1999 ; Françoise Héritier (dir.), De la violence, Paris, Éd. Odile Jacob – volume 1, 1996 ; volume 2, 1999 ; ou John Keane, Reflections on violence, London, Verso, 1996.
7 Le contraste « privé » – « public » semblerait ici naturel, et tout à fait conforme à ce que Schmitt souhaite désigner. Toutefois, il réserve le terme d' « ennemi public » pour une figure tout à fait différente : très exactement celle qui est ici appelée « ennemi intérieur ». (Cf. NP, p. 86 : « [La] tâche nécessaire de pacification intra-étatique peut également amener l'État, lorsque la situation est critique, et tant qu'il subsiste comme unité politique, à définir de son propre chef l'ennemi du dedans, l'ennemi public ».)
8 « Ce n'est (…) pas le concurrent ou l'adversaire au sens général du terme qui est l'ennemi. Ce n'est pas davantage le rival personnel, privé, que l'on hait et pour qui on ressent de l'antipathie. L'ennemi, ce ne peut être qu'un ensemble d'individus groupés, affrontant un ensemble de même nature et engagé dans une lutte au moins virtuelle, c'est-à-dire effectivement possible » (NP, p. 67).
9 Cette introduction dans l'analyse schmittienne du politique (distingué conceptuellement de l'« étatique ») d'un élément de la définition wé-bé-rienne de l'État pose des problèmes, mais ils débordent trop la portée du présent article pour qu'il soit possible d'en traiter.
10 George Orwell, « Inside the Whale » (1940), in Inside the Whale and Other Essays, Harmondsworth, Penguin, 1962, pp. 36-37. Le poème d'Auden auquel il est fait référence est « Spain 1937 ». Le jugement était tellement sans appel qu'Auden a lui-même modifié le poème dans ses éditions ultérieures pour en retirer l'expression « necessary murder ». Il n'est pas certain, cependant, qu'il l'ait fait en réponse à Orwell.
11 Homo sacer. Le pouvoir souverain et la vie nue, Paris, Seuil, 1997.
12 En tout cas dans les textes pré- et post-nazis auxquels je me réfère ici. Certains écrits des années 30 sur la guerre « totale » tendent à nier la limitation de la guerre inter-étatique, ce qui revient, dans les termes mêmes de Schmitt, à nier la catégorie du politique.
13 Orwell l'avait bien senti à propos des régimes nazi et stalinien, et place donc les « deux minutes de la haine » au cœur du dispositif ordinaire, routinier, du contrôle politique dans l'Océanie satirique de son 1984.
14 « L'oubli, et je dirai même l'erreur historique, sont un facteur essentiel de la création d'une nation, et c'est ainsi que le progrès des études his-to-riques est souvent pour la nationalité un danger. L'investigation historique, en effet, remet en lumière les faits de violence qui se sont passés à l'origine de toutes les formations politiques, même de celles dont les conséquences ont été les plus bienfaisantes ». (Ernest Renan, « Qu'est-ce qu'une nation ? » in Joël Roman (dir.), Qu'est-ce qu'une nation ? et autres essais politiques, Paris, Presses Pocket, 1992, p. 41).
15 Inversement, la limite inhérente aux processus de réconciliation politique est leur incapacité à intégrer une véritable dimension de remords et de pardon. En effet, la sincérité des acteurs ne peut, par sa nature même, être prise en compte dans les processus politiques ; tout au plus peut-on exiger, et le cas échéant constater, la loyauté. Pour une réflexion critique dans ce sens sur la com-mis-sion « vérité et réconciliation » sud-africaine, voir Anthony Holiday, « Forgiving and Forgetting : the Truth and Reconciliation Commission », in Sarah Nuttall & Carli Coetzee (dir.), The Making of Memory in South Africa, Le Cap, Oxford University Press, 1998, pp. 43-56.
16 « On Ethnocentrism : a Reply to Clifford Geertz », in Objectivity, Relativism, and Truth. Philosophical Papers Volume 1, Cambridge, Cam-bridge University Press, 1991, pp. 203-210.

17 En français, on peut consulter, Timothy Garton Ash, « La Commission vérité et réconciliation en Afrique du Sud », Esprit, n° 238, 1997, pp. 44-62 ; Dominique Darbon « La Truth and Reconciliation Commission. Le miracle sud-africain en question », Revue française de science politique, 48(6), 1998, pp. 707-724 ; Stephen Ellis, « Vérité sans réconciliation en Afrique du Sud », Critique internationale, n° 5, 1999, pp. 125-137. Voir également les remarques d'Anthony Holiday, « Le pardon est un acte de volonté », Cultures & Conflits, n ° 40, Paris, L'Harmattan, 2000, pp. 37-42.
18 C'est le cas, notamment, de Habermas dans « Du droit des peuples au droit des citoyens du monde ? ». L'approche de Rawls, quoique assez différente dans ses articulations théoriques, a des implications pratiques analogues : cf. The Law of Peoples, Harvard, Harvard University Press, 1999.
19 J'ai essayé de développer ce raisonnement dans « War, politics, and sovereign violence », in José Maria Rosales & Fred Dallmayr (dir.), Be-yond nationalism ? Sovereignty and citizenship, Rowman and Littlefield, 2001 [à paraître].
20 Le partage entre « libéraux » et « communautaires » est à certains égards trompeur ; il n'a, de surcroît, rien d'exhaustif. Même au-delà de ce partage, cependant, et en partie à cause de son influence, les contributions contemporaines les plus caractéristiques souffrent de l'absence en leur sein de ce que l'on pourrait appeler une « théorie politique de la violence », absence dont les considérations proposées ici sont une illustration parmi d'autres. Pour quelques éléments complémentaires, voir Crowley, « War, politics, and sovereign violence », op. cit.
21 Pour une analyse plus complète, voir John Crowley « La transparence du politique et ses limites : négociations d'intérêts et plura-lisme " mo-ral " », Politique et Sociétés, 17(3), 1998, pp. 53-68 ; et « Moral and nonmoral causes of political conflict : the socio-logical relevance of political theory », communication au 17ème Congrès de l'Association Internationale de Science Politique, Séoul, août 1997.
22 Je reprends ici des éléments publiés dans « La pacification du politique en Irlande du Nord », Critique Inter-nationale, n° 1, 1998, pp. 35-42.
23 Gerard Delanty, « Negotiating the peace in Northern Ireland », Journal of Peace Research, 32, 1995, pp. 57-64 ; « Habermas and postnational identity : theoretical perspectives on the conflict in Northern Ireland », Irish Political Studies, 11, 1996, pp. 20-32 ; « Social exclusion and the new nationalism : European trends and their implications for Ireland », Innovation : the European Journal of Social Sciences, 10(2), 1997, pp. 127-144.
24 Voir également l'article d'Elise Féron dans le premier volume de ce numéro, « Irlande du Nord : une réconciliation incertaine », Cultures & Conflits, n° 40, Paris, L'Harmattan, 2000, pp. 15-35.
25 Cf. La question de l'État européen, Paris, Gallimard, 2000.
26 Pour une tentative de synthèse à cet égard, voir Vivienne Jabri, Discourses on Violence. Conflict Analysis Reconsidered, Manchester, Manchester University Press, 1996.
27 Voir à ce propos l'article d'Emmanuel Brillet dans ce numéro.
28 Sur ce point, voir plus généralement Paul Ricoeur, La mémoire, l'histoire, l'oubli, Paris, Seuil, 2000

Pour citer cet article

Référence électronique

John Crowley, « Pacifications et réconciliations. Quelques réflexions sur les transitions immorales », *Cultures & Conflits* [En ligne], 41 | 2001, mis en ligne le 28 septembre 2006, consulté le 05 mai 2013. URL : http://conflits.revues.org/399

Droits d'auteur

Creative Commons License

Ce texte est placé sous copyright de Cultures & Conflits et sous licence Creative Commons.

Merci d'éviter de reproduire cet article dans son intégralité sur d'autres sites Internet et de privilégier une redirection de vos lecteurs vers notre site et ce, afin de garantir la fiabilité des

éléments de webliographie. » (voir le protocole de publication, partie « site Internet » : http://www.conflits.org/index2270.html).

Entrées d'index

Mots-clés : Théorie politique, sortie de conflits, gestion de conflits