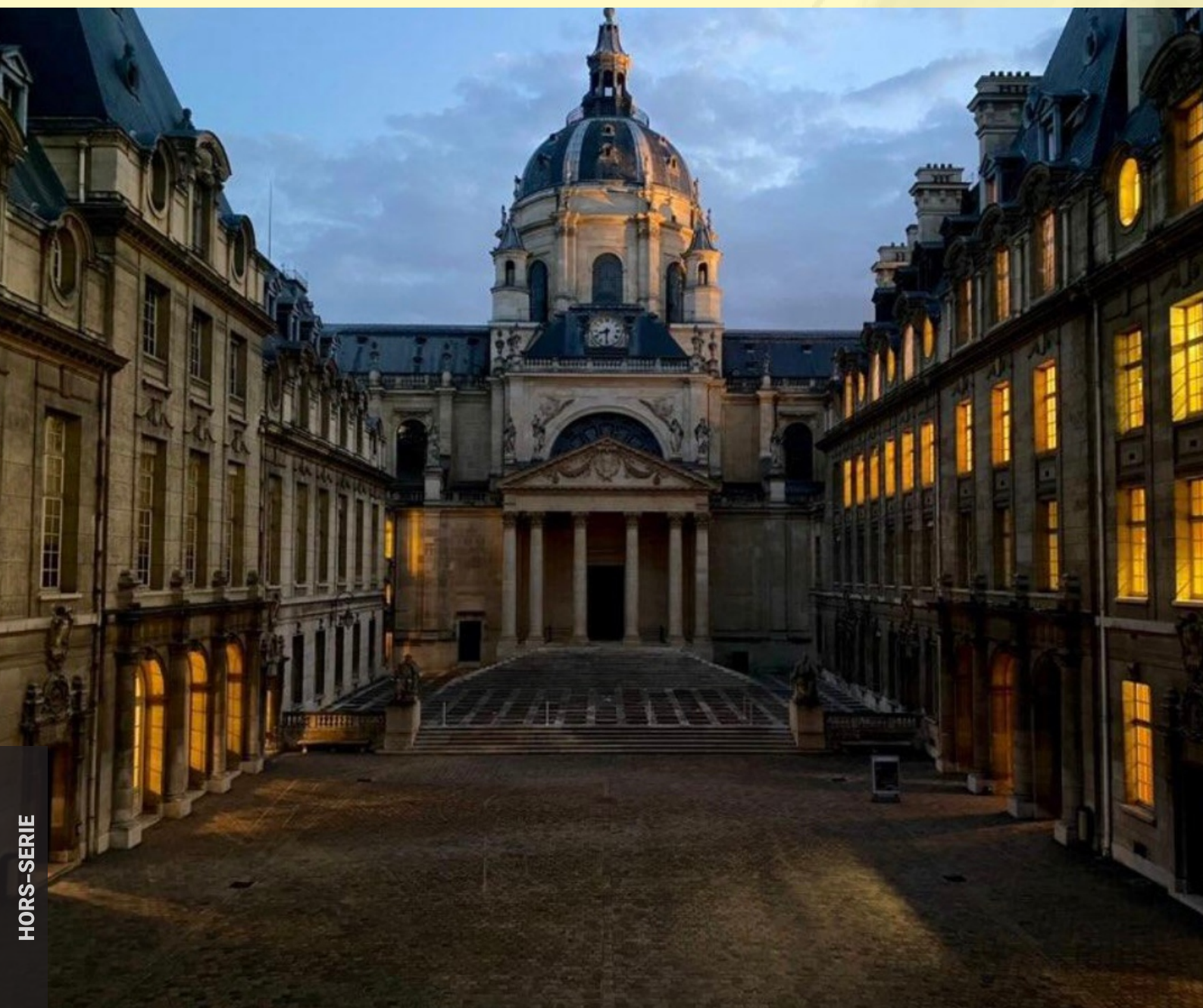


Arman

magazine

Philosophie en temps de guerre

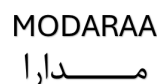
Paris 1 Panthéon-Sorbonne
8 Novembre 2025



Dans la continuité des activités de l'Association *Modaraa*, centrées sur la production, la publication et la diffusion d'articles scientifiques, le dialogue interculturel et la mise en récit de l'expérience vécue de l'exil, cette association culturelle a le plaisir de mettre à la disposition du public les actes de la conférence organisée à l'occasion de la Journée mondiale de la philosophie à l'Université de Paris 1 Panthéon-Sorbonne. Il convient de préciser qu'*Arman* constitue le support éditorial et la plateforme de publication rattachés à l'Association *Modaraa*. *Arman* est un média consacré à la pensée, à la culture et aux questions sociales. Il a pour vocation de promouvoir le dialogue, la tolérance, une culture du débat et le développement de l'esprit critique, ainsi que de contribuer à des échanges constructifs en faveur du progrès et de l'élévation intellectuelle et civique de la société. Par une approche humaniste et prospective, et par la présentation de perspectives plurielles et argumentées, *Arman* s'efforce d'ouvrir un horizon plus large de réflexion commune, de compréhension mutuelle et d'interaction interculturelle. Depuis septembre 2024, *Arman* a publié sur son site internet des articles variés portant sur des thématiques diverses, notamment la culture et les perspectives interculturelles, les valeurs humanistes, la justice sociale, l'éducation, la liberté ainsi que la responsabilité individuelle et collective. L'ensemble de ces contributions vise à offrir un espace propice au dialogue critique et constructif dans une perspective transnationale. Ce numéro constitue le premier numéro spécial d'*Arman*, publié à la fois en format numérique et imprimé, et marque une étape importante dans le développement et la consolidation des activités intellectuelles et culturelles de ce projet.



Co-funded by
the European Union





Philosopher en temps de guerre

PAR SIDIQULLAH TAUHIDI, RÉDACTEUR EN CHEF

À une époque où la guerre est devenue une composante quasi permanente de l'actualité quotidienne, est-il encore possible de penser ? Cette question m'a accompagné dès les premières étapes de l'élaboration de ce numéro spécial. Non pas parce que je disposerais d'une réponse claire et satisfaisante, mais précisément parce que, plus j'y réfléchissais, plus il m'apparaissait que j'étais confronté à une interrogation incontournable. Nous percevons souvent la guerre à travers des statistiques, des analyses politiques ou des cartes militaires. Dans ces récits, elle se transforme en un phénomène lointain et abstrait : un objet de discours plutôt qu'une réalité vécue. Pourtant, la réalité de la guerre est bien plus proche et tangible que nous ne l'imaginons. Elle s'insinue dans notre langage, s'installe dans les images répétitives des médias et finit par émousser progressivement notre sensibilité à la souffrance d'autrui. Peut-être son aspect le plus dangereux réside-t-il précisément dans cette banalisation, dans le fait que la destruction, la mort et l'exil cessent de nous arrêter et de nous troubler. Dans un tel contexte, que peut faire la philosophie ? Je ne possède pas de réponse définitive à cette question. Toutefois, il me semble que la philosophie, avant de chercher à proposer des solutions, nous invite d'abord à nous arrêter et à réfléchir ; non pas pour nous éloigner du réel, mais pour l'observer avec davantage de rigueur. Elle nous rappelle peut-être que la guerre n'est pas seulement un ensemble de décisions et d'opérations militaires, mais un phénomène qui ébranle les fondements éthiques, historiques et même le sens de l'existence humaine. D'Héraclite, pour qui la guerre était « le père de toutes choses », aux réflexions de Kant sur l'histoire, le droit et la paix, l'idée selon laquelle le conflit et la tension font partie intégrante de l'expérience humaine n'a cessé de traverser la pensée philosophique. Pourtant, lorsque ces méditations théoriques sont confrontées aux images concrètes de la destruction et de la souffrance, de sérieux doutes émergent. Si la guerre fait partie de l'histoire de l'humanité, faut-il pour autant l'accepter ? Si un ordre ou un droit naît de la catastrophe, cela signifie-t-il que la souffrance humaine peut être justifiée ? Ces questions sont complexes et ne connaissent peut-être pas de réponse définitive. Ce qui me préoccupe le plus, c'est l'écart qui sépare la réflexion théorique de la souffrance réelle des individus. Comment écrire et penser la guerre sans ignorer la douleur de ceux dont l'existence a été brisée ? N'existe-t-il pas un risque que la réflexion abstraite transforme, malgré elle, la violence en un objet distant et insensible ? Inversement, si, par crainte de ce danger, nous choisissons le silence, si nous cessons de questionner et de réfléchir, que restera-t-il ? Peut-être rien d'autre qu'une acceptation passive de l'ordre établi. Des traditions telles que la théorie de la « guerre juste » ont tenté de tracer des frontières morales au sein de la violence : distinguer la défense de l'agression, la nécessité de l'excès. Mais face aux réalités contemporaines, ces frontières apparaissent d'une fragilité extrême. Lorsque les civils sont pris pour cibles et que les villes sont réduites en ruines, peut-on encore parler de justice avec assurance ? Ou faut-il admettre que l'éthique se heurte, à maintes reprises, à l'impasse de la guerre ? Ce premier numéro spécial d'Arman ne prétend ni apporter des réponses définitives ni offrir des certitudes. Les textes qui y sont réunis sont avant tout le fruit du doute, de l'inquiétude et du questionnement. Les chercheurs et les étudiants qui y ont contribué ont cherché, chacun à leur manière, à montrer que la guerre n'est pas seulement un objet d'analyse théorique, mais une blessure qui affecte aussi la pensée elle-même ; une blessure qui nous contraint à repenser l'humain, la responsabilité morale et la possibilité d'un avenir. Pour moi, ce dossier représente moins un exercice intellectuel qu'un effort pour ne pas détourner le regard ; pour ne pas s'habituer, ne pas devenir insensible, ne pas considérer la violence comme naturelle. La philosophie ne peut sans doute pas empêcher les guerres, mais elle peut peut-être nous éviter d'y céder entièrement. En conclusion, je laisse au lecteur cette question ouverte : la philosophie peut-elle, au moins, nous aider à rester humains dans un monde où l'ombre de la guerre s'étend chaque jour davantage ?

A man with grey hair, wearing a dark suit, white shirt, and patterned tie, is shown in profile from the waist up. He is standing behind a clear acrylic podium, gesturing with his right hand while his left hand rests on the podium. Two microphones are positioned in front of him. The background consists of heavy, dark brown curtains.

Philosophie, dialogue et responsabilité humaine en temps de guerre

NADJIB JANBAZ, Conseiller juridique de l'association Modaraa

Mesdames et messieurs,
chers amis,

Je vous souhaite le bienvenu à cette conférence qui a pour thème la philosophie en temps de guerre. Je remercie les partenaires qui nous ont aidés pour l'organisation de cette conférence, à savoir l'Union européenne, l'Université de Paris 1 Panthéon-Sorbonne et l'association Opium Philosophie. Nous sommes contents de vous accueillir dans ce haut lieu de l'apprentissage du savoir qu'est la Sorbonne, fondée d'abord sous forme de collège en 1253 par Robert de Sorbon et devenue la Sorbonne en 1257. Nous savons combien de grands hommes ont été formés dans ce lieu du savoir.

À cet instant, je ne peux m'empêcher de penser aux femmes et aux filles de notre pays, l'Afghanistan, qui sont privées depuis 2021 du droit de savoir et de tous leurs autres droits fondamentaux, alors même que les femmes ont un rôle très important à jouer dans l'éducation des enfants et dans la société. Une femme peut être une mère, une épouse, une fille, et chacune a un rôle important à tenir dans la société. Nous sommes ici aussi à deux pas d'un autre grand lieu qu'est le Panthéon, sur le fronton duquel il est écrit : Aux grands hommes la pa-

trie reconnaissante. Parmi ces grands hommes, nous avons Victor Hugo, dont nous connaissons tous l'une de ses œuvres, Les Misérables. Alors je me pose la question de savoir si notre monde aujourd'hui n'est pas sur la voie d'emprunter un chemin de misère, et ce compte tenu des guerres qui s'y déroulent, de la violence qui s'y propage et d'un accroissement important de l'individualisme. Je pense qu'il nous faut réfléchir à cette question.

Un autre grand homme dont le portrait flotte encore sur le fronton du Panthéon est Robert Badinter, dont j'ai eu le grand honneur de l'avoir pour professeur en deuxième année de droit ici, en procédure pénale. Robert Badinter était un grand humaniste attaché à la solidarité, à la générosité et aux droits de l'homme, et il avait fait de la lutte contre la peine de mort le combat de sa vie. Je pense également à Madame Simone Weil, qui s'est beaucoup battue pour les droits des femmes et notamment le droit à l'avortement. Je souhaite maintenant vous dire quelques mots concernant notre association, Modaraa. Monsieur Mutahar, ici présent, était en Afghanistan le directeur d'un journal qui s'appelait Arman-e-Mili, et quand il est arrivé en France, il a fondé cette association

Image : Gamma

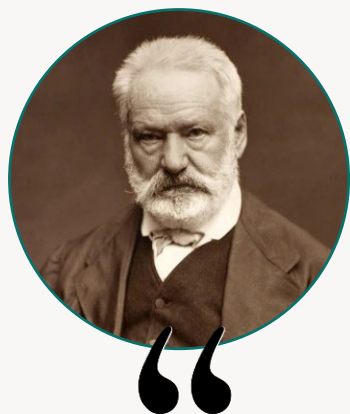


**La dignité de
la personne
humaine est le
fondement de
toute société.**

Simone Weil

qui est Modaraa et m'a invité à les rejoindre. Notre association est une association culturelle et apolitique, car nous sommes convaincus que la culture est très importante dans les relations entre les hommes et les nations et permet, à travers ses différents aspects - la poésie, les écrits, les coutumes, les habitudes culinaires et vestimentaires, et la musique - de faire connaissance, de rapprocher les hommes entre eux, d'échanger, de dialoguer et de collaborer. Nous publions dans notre revue mensuelle des articles dans divers domaines culturels et ce en trois langues, et nous restons attachés à la sauvegarde de notre culture qui constitue notre identité.

Pourquoi avons-nous choisi



Comprendre l'autre, c'est déjà commencer à le respecter.

Victor Hugo

le thème de la philosophie en temps de guerre ? Nous pensons que la philosophie peut jouer un rôle très important pour la paix, et nous, les Afghaniens, avec d'autres, sommes très attachés à la paix. En effet, l'Afghanistan est en souffrance depuis plus de 40 ans. L'arrivée au pouvoir des communistes en 1978, l'invasion par l'Union soviétique de notre pays le 27 décembre 1979, ont été des événements qui ont eu des effets tragiques et ont provoqué l'exode de plus de cinq millions de nos compatriotes, la mort de centaines de milliers de personnes, plus d'un million de blessés, la destruction des structures de notre pays, l'emprisonnement et l'exécution des intellectuels et des hommes politiques. Ensuite, l'arrivée de la résistance au pouvoir en

1990 a été aussi de nature à provoquer une guerre entre les différentes fractions de la résistance, et ses conséquences ont été néfastes. En 1995, les talibans arrivent au pouvoir et, encore une fois, le peuple d'Afghanistan continue à souffrir. En 2001, après les événements de New York, plus de 120 pays envoient des forces en Afghanistan et un nouveau gouvernement est mis en place, mais il chute le 15 août 2021 après 20 ans en raison d'une grande corruption et de l'irresponsabilité de ses hommes politiques et dirigeants, et les talibans arrivent à nouveau au pouvoir après la signature des accords de Doha avec les Américains, lesquels étaient venus en Afghanistan en 2001 pour les pourchasser.

Je vais vous citer maintenant quelques paroles d'hommes célèbres concernant le rôle que peut jouer la philosophie, le dialogue et la compréhension dans la résolution des conflits. Le feu Jean-François Deniau, poète, écrivain, navigateur et académicien, disait ceci concernant la guerre : « En définitive, rien ne remplace un homme qui connaît d'autres hommes et peut tenter de les comprendre ». Et il disait également combien, au milieu de la fureur et des tragédies qu'engendre le fracas des armes, nous

devons rester attentifs aux mains tendues et au dialogue. Youssef Chahine, le grand cinéaste égyptien, disait concernant la situation d'impasse et d'incompréhension au Moyen-Orient, rendue encore plus difficile par la désastreuse intervention américaine : « Comment voulez-vous qu'ils se rencontrent ? Pour pouvoir dialoguer, il faut tolérer, il faut aimer l'autre ! C'est-à-dire aimer sa différence ».

Autre exemple, c'est celui des pères de l'Europe, qui, désireux de rompre définitivement avec la culture de la guerre responsable de tant de ruines, inventèrent la construction européenne. Tout était dans la déclaration de Robert Schuman du 9 mai 1950, qui a lancé le processus de réconciliation et de coopération entre la France et l'Allemagne, une action destinée à prévenir une autre tragédie. Une méthode unique basée sur des actes, des gestes, des paroles et des valeurs prioritaires : la main tendue au lieu de la force, la reconnaissance de l'autre comme partenaire et non plus comme ennemi, la paix plutôt que la vengeance, la coopération plutôt que l'individualisme, la solidarité plutôt que l'égoïsme, l'union plutôt que la division. Le vivre ensemble commence par le dialogue, alors faisons la paix.



**La justice qui tue n'est
plus la justice.**

Robert Badinter

L'urgence d'une philosophie
estudiantine engagée en
temps de guerre - discours
de présentation de la
Journée mondiale de la
philosophie par Opium
Philosophie

Présentation Opium Philosophie 2025/11/08,
ANA LE GOUARD MESGOUÉZ

Opium Philosophie, qui organise cette journée en collaboration avec Modaraa, est une association fondée par des étudiant.e.s de Science Po et de la Sorbonne en 2011. Aujourd'hui, l'association s'étend à tout Paris, voire au-delà, rassemblant des étudiant.e.s de différentes universités et écoles, de l'ENS aux différentes Sorbonne, de l'EHESS à Paris 8. Elle est née du désir de faire exister la philosophie en dehors des murs de l'université, du désir de prouver que, non, la philosophie n'est pas morte. Nous nous inscrivons dans une tradition critique, qui n'entreprend pas de décrire le monde et de le célébrer, mais bien d'évaluer son état, d'interroger les causes des valeurs et des savoirs acceptés, de tenter de comprendre les phénomènes qui le constituent. Nous croyons en une philosophie comme outil intellectuel, pas comme fin en soi. Un outil qui agit comme une

boussole dans un monde en perpétuelle mutation, mais où demeurent tout de même des invariants d'injustice, de domination et de violence. Opium Philosophie est animée par la volonté de rendre la philosophie accessible à toutes, en la faisant vivre à travers différents médiums. L'association s'organise en différents pôles, chacun mettant en place des dispositifs originaux et interactifs. Certains sont plutôt portés vers le monde culturel, comme les Cinesthésies et les Esthétiques. Les membres organisent des projections cinéma et des expositions ouvertes au public, l'occasion de se retrouver entre amateur.ices de philosophie, ou simples curieux.ses, pour questionner les différentes dimensions du champ culturel. Les pôles audiovisuels comme Radiopium et d'Opium TV mettent la philosophie en image et en voix, pour qu'elle soit accessible dans un casque ou sur le tout petit écran. Le pôle Discussion incarne,

lui aussi, cet idéal d'accessibilité et d'inclusivité : il entend porter la philosophie dans les cafés, les écoles, les théâtres, les centres pénitentiaires, il organise aussi des conférences et des ateliers pour les apprenant.e.s de la langue française. Enfin, le pôle Edition offrent un espace aux étudiant.e.s pour laisser libre cours à leur plume, en recueillant des textes où se confrontent et s'enrichissent des réflexions portant sur un thème qui change chaque année, des textes qui sont ensuite publiés dans une revue web et papier. Opium Philosophie permet à la philosophie de s'incarner en mots, mais aussi en œuvres graphiques, en sons et en images. Cet engagement reflète son ambition de faire exister la discipline en dehors des textes, et de la faire accéder à un nouvel espace, où la réflexion académique s'articule étroitement aux enjeux sociaux et politiques contemporains.

A une époque où des insti-

O P I U M
p h i l o s o p h i e



tutions comme l'Université publique sont menacées, il est plus urgent que jamais de prouver son utilité et de montrer que la philosophie ne se regarde pas le nombril. Au contraire elle a les yeux portés vers l'ailleurs. A Opium Philosophie, nous prônons une philosophie du partage, de la rencontre et de l'ouverture. C'est dans cette démarche que nous organisons des événements tournés vers l'international. En janvier dernier, nous avons eu la chance de visiter les plus grandes universités berlinoises, la Humboldt et la Freie, pour échanger avec nos pairs allemands. Ces rencontres ont été l'occasion d'explorer les points de convergence des préoccupations philosophiques de part et d'autres du Rhin, et de s'enrichir mutuellement de nos intérêts personnels. Cela a aussi été un temps d'échange sur l'utilité du savoir et le rôle de l'université, notre rôle à nous en tant qu'étudiant.e.s. Le savoir est définitivement politique et à Opium nous croyons en son potentiel émancipateur et éclairant.

C'est dans cette démarche que Opium Philosophie souhaite participer, aux côtés de Modaraa, à la journée de la philosophie, un événement qui a pour objectif de souligner la valeur durable de la philosophie, une pratique qui stimule le dialogue entre cultures, qui éveille les sociétés, qui élève la pensée. Cette collaboration entre Opium Philosophie et Modaraa trouve ses fondements dans un engagement commun pour la lucidité et l'attention aux bouleversements auxquels nous assistons aujourd'hui. Les ambitions d'Opium pour une philosophie engagée prennent tout leur sens lorsqu'ils s'associent à ceux d'une association comme Modaraa. Cette journée au sein de l'UFR de Philosophie de la Sorbonne est motivée par l'urgence d'articuler pensée critique et interprétation rationnelle de la guerre, de ses horreurs, mais aussi de son éventuelle nécessité, et Opium philosophie est ravie de contribuer à de tels projets.

“

La paix n'est pas l'absence de guerre, c'est une vertu, un état d'esprit, une volonté de bienveillance, de confiance, de justice.

Baruch Spinoza.





L'histoire tumultueuse des militantes des droits des femmes en Iran et en Afghanistan : Entre quête d'autonomie et dépendance au pouvoir

PAR AZADEH KIAN, professeure de sociologie

Le thème de ce colloque porte sur « La philosophie en temps de guerre ». Avant de présenter mon texte, je voudrais mettre en question la dichotomie guerre/paix qui nie le désordre de la vie sociale et politique, privatise et dépolitise l'insécurité de genre. Comme l'a précisé Jean Elstain, « la paix est une notion ontologiquement suspecte car inconcevable sans la guerre »¹. La question que l'on doit se poser est de savoir si les femmes sont en sécurité en temps de paix ? La réponse est négative. En France, qui n'est pas en guerre, chaque année en moyenne 107 femmes sont victimes de féminicide par leurs conjoints, ex-conjoints, amis, etc. Le nombre de féminicide en Iran s'élève à environ 284 en 2024. En ce qui concerne l'Afghanistan, les talibans ne produisent aucune statistique. Les femmes subissent aussi le viol et le harcèlement sexuel que l'on soit en guerre ou en paix. Il convient donc d'insister sur le continuum de la violence : l'articulation entre la violence à l'échelle familiale, nationale et internationale.² Il va sans dire que les conflits et guerres intensifient la violence sexuelle et physique contre les femmes : les masculinités hégémoniques sont exacerbées, le viol devient une arme de guerre d'autant que les femmes sont qualifiées de dépositaires symboliques de l'identité du groupe national/ethnique/religieux.

Je tiens aussi à préciser ne pas être d'accord avec certaines militantes féministes qui comparent la situation des femmes en Iran et en Afghanistan d'aujourd'hui et emploient le même qualificatif d'apartheid de genre pour les deux pays. En Iran sous le régime islamique, certes des discriminations de genre existent dans la loi constitutionnelle, les codes civil et pénal ainsi qu'une ségrégation sexuelle imposée notamment à l'école primaire et secondaire publique. En revanche, la mixité entre les sexes persiste

à l'université où la majorité des 4 million d'étudiants sont des étudiantes et où leur nombre dépasse celui des garçons dans de nombreuses spécialités dont la médecine, les sciences fondamentales ou sociales et humaines. Des femmes continuent à exercer des activités professionnelles : avocates, médecins, infirmières, professeures d'universités, cadres dans l'administration, enseignantes, ingénieures, architectes, etc. Il convient donc d'employer pour l'Iran les inégalités de genre au lieu d'apartheid de genre.

L'AFGHANISTAN

L'histoire des 46 dernières années en Afghanistan est émaillée de conflits, de guerres et d'invasions des armées étrangères : d'abord l'invasion de l'armée rouge soviétique (1979), les conflits internes entre les Moudjahidines (1992-96), le premier pouvoir des talibans (1996 2001), ensuite l'invasion américaine (2001-21), puis le retour au pouvoir des talibans (2021-).

L'Afghanistan a acquis son indépendance en 1919. A instar des Mustafa Kemal Ataturk qui fonda la République de la Turquie (en 1923) et Reza Chah qui fonda la dynastie des Pahlavi en Iran (1925-79), Amanollah Khan, le roi d'Afghanistan (de 1919 à 1928) procéda à une série de réforme dans le statut des femmes alors que la structure de la société d'Afghansitan était largement tribale et les idées conservatrices dominantes.³ Encouragée par son épouse la reine Soraya, les femmes ont obtenu les droits politiques en 1919. Dans les années 1921-1924, la reine Soraya établit la première école pour filles et la première clinique pour femmes appelée Mastorat à Kaboul ; elle créa le premier magazine féminin, intitulé Ershad Al-Naswan. Suite à sa tournée en Iran et en Turquie en 1927-28, le roi a interdit le port du voile et

¹ Jean B. Elstain. *Women and War*, Chicago, University of Chicago Press, 1987/1995, p. 166-167.

² Ann Tickner. *Gender in International Relations. Feminist Perspectives*. New York, Columbia University Press, 1992.

³ Leon B. Poullada, *Reform and Rebellion in Afghanistan, 1919-1929*, Ithaca, Cornell University Press, 1973.

rendu obligatoire le port des vêtements occidentaux au détriment des habits traditionnels, y compris pour les membres de la Loya Jirga (assemblée) au sein de laquelle figuraient douze femmes issues de la famille royale. En 1928, cette Loya Jirga a établi l'âge minimal légal au mariage pour les filles à 18 ans et a interdit la polygamie. Cependant ces réformes, très contestées par les religieux et les conservateurs furent abandonnées après la chute d'Amanollah.⁴

En revanche, sous le règne du roi Zahir Shah (1933-1973), le nombre d'écoles pour filles a augmenté et certaines femmes instruites ont obtenu des postes gouvernementaux et ont assuré leur présence dans divers domaines juridiques, artistiques, culturels et médiatiques, et ont pu devenir membres de la Loya Jirga.⁵

En 1943, une vingtaine de femmes ont créé l'Union des femmes et l'Institut supérieur des femmes a été établi à des fins d'éducation féminine à Kaboul. La même année, le premier magazine féminin a été publié sous la direction de Nafisa Shayeque Mobarez. Entre 1965 et 71 le gouvernement a accordé une licence à plus de 31 journaux non gouvernementaux. En 1965, une première femme fut nommée au Ministère de la santé.⁶ La même année l'Organisation démocratique des femmes d'Afghanistan fut créée à Kaboul sous la direction de Anahita Ratebzad, une femme marxiste. Suite au coup d'Etat du premier ministre Dawood Khan qui devint président entre 1973-1978, aucun obstacle n'était dressé devant la participation des femmes à la société. Mina Kishwar Kamal (1956-1987), une activiste politique, écrivaine et poétesse fonda l'Association des femmes révolutionnaires d'Afghanistan (Rawa) à Kaboul en 1977.



Meena Keshwar Kamal, fondatrice de l'Association révolutionnaire des femmes d'Afghanistan (1956 - 1987).

Elle fut d'obédience de gauche maoïste et milita tant contre le régime communiste que contre les groupes de moudjahidines. Elle fut assassinée à Quetta au Pakistan en 1984. Rappelons que suite à l'invasion de l'Armée rouge et l'occupation de l'Afghanistan, plusieurs millions de personnes d'Afghanistan ont quitté leur pays notamment pour trouver refuge au Pakistan et en Iran.

Sous le gouvernement communiste (1978-1992) de Noor Mohammad Taraki, l'égalité des droits entre les hommes et les femmes a été décrétée. Au cours des années 1978 et 1979, l'alphabétisation des femmes fut rendue obligatoire sous la proposition de A.

⁴ Azadeh Kian, « Les tentatives de la construction de l'État-nation en Afghanistan au miroir du genre Une introduction », in L. Drenberger & A. Kian (dirs), *État-nation et fabrique du genre, des corps et des sexualités: Iran, Turquie, Afghanistan*, Presses universitaires de Provence, collection genre, 2019. p. 149-156.

⁵ Sayed Nooroddin Alavi, « Femmes et société en Afghanistan », *Les Cahiers du CEDREF* (sous la direction d'Azadeh Kian), 2024.

⁶ Louis Dupree, *Afghanistan*, Princeton, New Jersey, 1980, p. 530-38.



Pendant 20 ans sous l'occupation américaine, et malgré des centaines de milliards de dollars d'aide internationale dont des ONG de femmes étaient aussi bénéficiaires, le taux de mortalité maternelle et infantile en Afghanistan étaient demeurés parmi les plus élevés au monde. Le taux de mortalité maternelle en Afghanistan selon les chiffres de l'Organisation mondiale de la santé (OMS), s'élève à 638 femmes pour 100000 naissances viables, contre 16 en Iran et huit en France.

Ratebzaad alors ministre des Affaires sociales. Néanmoins, ce projet s'est voué à l'échec car la population urbaine qualifiant les cours d'alphabétisation de propagande procommuniste les boycotta et en milieu rural, ce programme provoqua la colère des chefs religieux et les familles traditionnelles pour lesquels ces mesures corrompaient les femmes. De nombreux enseignants furent tués par des villageois.

Pendant les quatre années du gouvernement moudjahidin (1992-96), l'éducation et la participation des femmes n'ont pas été officiellement interdites. Toutefois, le port du voile fut obligatoire et leur présence dans la sphère publique fut faiblie. Les conflits armés entre les rivaux ont été au détriment des femmes de diverses ethnies tadjiks, uzbeks, hazara, pashtoun, etc. qui en ont subi les conséquences. En raison de l'insécurité et de la peur, les femmes et les jeunes filles étaient souvent confinées chez elles. La population en quête de stabilité et exacerbée par l'insécurité n'a pas résisté face au taliban qui furent parvenus au pouvoir en 1996.

Au cours de la première période du régime des talibans (1996-2001), l'oppression des femmes fut à son paroxysme. Alors comme aujourd'hui l'éducation des femmes, leur travail et leurs activités en dehors de la fa-

mille étaient interdits. Seules les médecins et les sage-femmes pouvaient travailler à condition de porter le chadri (la burqa). Les mariages forcés et toutes les formes de violence à l'égard des femmes furent fortement amplifiés. En revanche, et en dépit des risques encourus, les femmes ont organisé les réseaux de solidarité, se réunissaient clandestinement et organisaient des écoles secrètes afin de pallier à l'interdiction d'école pour filles.⁷ La solidarité entre elles était vitale pour leur survie et n'était pas monétarisée contrairement à la période post 2001.

Pendant la période dite de la République (2001-2021) et sous l'occupation américaine, (2001-2021) conformément à la constitution, 27 % des sièges du parlement ont été attribués à des femmes et plusieurs ont été nommées ministres, telles Sima Samar. Outre l'augmentation significative du nombre d'écoles privées et d'universités qui ont permis aux filles et aux femmes d'accéder à l'éducation, les médias et les organisations civiles ont organisé de nombreux débats sur les droits des femmes et les valeurs démocratiques. Le ministère de la Condition féminine et diverses organisations de défense des droits des femmes furent créés. Au cours de cette période, le nombre de médias a augmenté de manière significative. En

⁷ Elaheh Rostami-Povey, *Afghan Women*, Londres, Zed Books, 2007.



Des femmes dans une rue de Kaboul en 1972. Image : Laurence Brun/Gamma-Rapho via Getty Images.

plus des stations de radio et de télévision, des centaines de titres de journaux et de magazines paraissaient et un des thèmes importants abordés était le statut des femmes.

Cependant, les activités des organisations défendant les droits des femmes en Afghanistan furent souvent chapeautées par des organisations donatrices ou par le gouvernement. Pis, on était face à la monétarisation des activités des femmes, et à l'ONGisation des actions des militantes des droits des femmes. Cette ONGisation a largement dépolitisé les mouvements des droits des femmes, professionnalisé les militantes et hiérarchisé les rapports entre elles selon la proximité avec les bailleurs de fond, le niveau d'anglais, l'insertion dans les réseaux internationaux, etc. De plus, le travail par projet financé par les bailleurs de fonds a remplacé le militantisme féministe.

Les ONG ont fait l'objet d'une corruption financière importante et les donateurs ont été fortement impliqués dans cette corruption. On peut donc affirmer que les organisa-

tions civiles en Afghanistan n'ont pas été en mesure de jouer un rôle fondamental dans l'amélioration du statut des femmes dans la société.⁸

Pendant 20 ans sous l'occupation américaine, et malgré des centaines de milliards de dollars d'aide internationale dont des ONG de femmes étaient aussi bénéficiaires, le taux de mortalité maternelle et infantile en Afghanistan étaient demeurés parmi les plus élevés au monde. Le taux de mortalité maternelle en Afghanistan selon les chiffres de l'Organisation mondiale de la santé (OMS), s'élève à 638 femmes pour 100 000 naissances viables, contre 16 en Iran et huit en France. Dans les zones reculées, on arrive à 5000 décès pour 100 000 naissances.

Selon UNESCO, le taux d'alphabétisation des filles âgées de 15 à 24 ans en 2020 était de 40%. Et celui des femmes âgées de 15 ans et plus était de 20%. Quant au taux de la mortalité infantile, il s'élevait à 55 par mille en 2020. A titre de comparaison, le taux d'alphabétisation des filles âgées de 15 à 24 ans

⁸ S.N. Alavi. *Ibid.*

en Iran était de 98% en 2020. Et celui des femmes âgées de 15 ans et plus était de 85%, et le taux de la mortalité infantile en Iran en 2020 était de 13 par mille.

Le bilan financier de vingt années d'occupation sous prétexte de state building et nation building est très élevé : 825 milliards de dollars de dépenses militaires, dont 85 milliards pour l'équipement et la formation de l'armée d'Afghanistan, 144 milliards de dollars consacrés à la reconstruction du pays et près de 300 milliards de dollars de provisions sur les pensions d'invalidité et les soins à apporter aux seuls blessés de guerre américains. Sur le plan humain, le bilan est également très lourd : 7 500 morts du côté de la Coalition (si l'on prend en compte les contractants privés) et près de 200 000 personnes d'Afghanistan tuées (civils, militaires et talibans confondus).⁹ Les subventions finançaient 75 % de totalité des dépenses publiques. Les recettes publiques s'élevaient à environ 2,5 milliards de dollars américains par an, tandis que les dépenses totales s'élèvent à environ 11 milliards de dollars américains par an.¹⁰ La question est de savoir qui parmi les peuples d'Afghanistan a profité de ces mains financières.

La situation des femmes s'est aggravée sous les talibans dont la priorité est la disparition des femmes de l'espace public et la suppression systématique de leurs droits les plus élémentaires comme le droit à l'éducation et au travail. Même la formation des sages femmes est interdite. Des femmes formées et intégrées dans des réseaux internationaux ont quitté le pays, celles qui sont restées sont contraintes au silence. La violence du pouvoir contre les femmes s'est fortement intensifiée. Pourtant lorsque certaines militantes des droits des femmes osent manifester dans la rue pour demander leurs droits elles se trouvent souvent seules, sans

soutien des hommes. Selon le rapport de l'Organisation internationale pour les migrations, depuis 2020, près de 8 millions de personnes ont quitté d'Afghanistan vers les pays voisins, l'Europe et les États-Unis.

L'IRAN



L'Iran a échappé à la colonisation mais a été occupé au Nord par les russes et au Sud par les britanniques pendant les Premières et Second Guerre mondiales. Dans ce pays, les femmes ont tenté d'acquérir leurs droits civils, civiques et politique en participant aux mouvements sociaux. Pendant la Révolution constitutionnelle (1905-11), qui avait pour revendication la restriction du pouvoir du souverain absolutiste et celui des colonialistes britanniques et russes ayant fait de l'Iran leur sphère d'influence, des femmes constitutionnalistes ont fondé des associations de femmes (anjoman ha-ye nesvan) pour débattre de leurs droits sociaux et politiques. Elles ont manifesté dans la rue pour soutenir la Révolution contre l'absolutisme et les puissances coloniales et certaines ont même pris des armes. Plusieurs dizaines furent tuées. Elles ont aussi fondé les premières écoles pour filles : Toubā Roshdiyeh était la première femme ayant fondé une école en 1903 à Tabriz, d'autres ont suivi cet exemple.

Elles fondèrent aussi des journaux de

⁹ <https://legrandcontinent.eu/fr/2023/08/15/10-points-sur-la-situation-en-afghanistan-deux-ans-apres-la-prise-du-pouvoir-des-talibans/>

¹⁰ <https://documents1.worldbank.org/curated/en/696491564082281122/pdf/Afghanistan-Public-Expenditure-Update.pdf>



femmes et associations pour débattre et défendre les droits des femmes. *Danesh* (Savoir) fut publié en 1910 par Dr. Kahal, une ophtalmologue en exercice et en 1914, *Shekoufeh* (Bourgeon) a commencé à paraître par madame Mozayen ol-Saltaneh, une spécialiste en éducation qui a établi trois écoles primaires et une école professionnelle pour filles. Des militantes ont fondé aussi des associations de femmes et continué à publier des magazines féminins parmi lesquels *Zaban-e zanan* (La Langue des femmes) en 1919, *'Alam-e nesvan* (L'Univers des femmes) en 1920, *Jahan-e Zanan* (Le Monde des femmes) ou *Nameh-ye banavan* (La Lettre des femmes) en 1921, et *Peyk-e Sa'adat-e nesvan* (Le Messenger du bonheur des femmes) en 1928.

En février 1921, un coup d'État fut organisé contre la dynastie décadente des Qadjars. Soutenu par des classes moyennes modernes et des nationalistes, il prépara, en réalité, le terrain pour la fondation de la dynastie des Pahlavi, par Reza Shah, en 1925. L'avènement de Reza Shah (1925-1941) et l'émergence d'un État fort, centralisé et omniprésent, ont étatisé le discours féminin.

Sous son règne, les associations féminines et féministes d'obédience socialiste, communiste ou nationaliste ont été interdites et leurs fondatrices emprisonnées. 11

La scolarisation des filles en milieu urbain fut accélérée et, en 1941, leur proportion atteignit 28 % du total des élèves dans le primaire et le secondaire ; la fondation en 1936 de l'Université de Téhéran (la première en Iran) permit l'accès des femmes à l'éducation supérieure et à certains emplois, notamment dans l'enseignement et l'administration. Mais les femmes n'obtinrent pas les droits politiques et le Code civil fut largement fondé sur les lois islamiques, tandis que le port du voile fut interdit en 1936. En dépit des changements statutaires, la femme mère est restée privilégiée par rapport à la femme citoyenne. Cette stratégie a tenté d'éviter l'émergence de la citoyenneté par le bas. Pour les dirigeants, il ne s'agissait pas de mettre en question les inégalités entre les sexes, mais de faciliter l'accès réglementé des femmes instruites et « modernes » à la sphère publique.

Suite à l'abdication de Reza Chah sous la

11 Parvin Paidar, *Women and the Political Process in Twentieth-Century Iran*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995. p. 102.



A l'image des mouvements féministes iraniens depuis le début du vingtième siècle, #MeToo est pour l'heure largement limité aux voix des femmes hétérosexuelles des classes moyennes urbaines. Les femmes subalternes et des féministes lesbiennes sont marginalisées et leurs voix étouffées. En dépit de ces limites, ce mouvement en brisant le tabou du viol, du harcèlement et de la violence faite aux femmes, a eu des conséquences non négligeables sur l'espace public et privé. Il a encouragé les femmes à ne plus rester silencieuses et à raconter leur histoire de manière anonyme sur les réseaux sociaux et les sites féministes.

pression des Alliées pendant la Seconde guerre mondiale, un espace de liberté apparut. De nombreux magazines féminin et féministes étaient publiés. Safiyeh Firouz a fondé le Parti des femmes d'Iran en 1942 et Fatemeh Sayyah assumait le poste de secrétaire de ce parti et éditrice de son magazine les Femmes d'Iran (Zanan Iran). Sayyah critiquait les protagonistes du suffrage universel et rejetait l'idée selon laquelle le devoir principal des femmes était envers sa famille. Elle déclarait que « là où il n'y a pas de droits, il n'y a pas de devoirs »¹². En 1944, lorsque la question des réformes politiques était débattue au parlement, le Parti des femmes d'Iran a demandé les droits politiques et l'égalité des droits pour les femmes. En 1949, Mohammad Mossadegh, alors député et futur premier ministre, a proposé une motion en faveur des droits politiques des femmes et les organisations féminines et féministes ont fait du lobbying auprès des députés. Cependant la motion était rejetée par des religieux et certains laïcs membres du Front national pourtant fondé en 1949 par Mossadegh. Les religieux demandaient au gouvernement d'empêcher les femmes d'obtenir le droit de vote afin qu'elles restent à la maison pour s'occuper de enfants, leur principale responsabilité.¹³ Les Iraniennes ont dû attendre jusqu'en 1963 pour obtenir

leurs droits politiques.

En 1951, de nombreuses Iraniennes en milieu urbain, qu'elles soient ouvrières, employées, cadre dans l'administration ou femmes au foyer, ont pris activement part au mouvement social pour la nationalisation du pétrole lancé par Mohammad Mossadegh le Premier ministre démocratiquement élu. Elles ont continué à revendiquer les droits politiques et la réforme du code civil calqué sur les lois islamiques. Mossadegh fut renversé lors du coup d'État d'août 1953, le premier organisé dans le monde par la CIA. Le parti Tudeh et le Front national furent interdits et leurs militants emprisonnés et des centaines d'entre eux, notamment issus du Parti Tudeh furent exécutés. Les militantes ont été contraintes au silence et à la clandestinité.

C'est à partir de 1963 avec l'octroi des droits politiques aux femmes par le Mohammad Reza Chah (1941-79) et la promulgation de la Loi de la protection de la famille en 1967 que cette moitié de la population a vu ses droits élargir tant dans la sphère privée que publique. La répudiation fut abolie et le divorce devint judiciaire, la polygamie fut réglementée, les femmes obtinrent le droit au divorce et à la garde des enfants après le

¹² Paidar. *Ibid*, p. 127.

¹³ *Ibid*, p. 132.



Femmes protestant contre l'imposition imminente du hijab à Téhéran le 8 mars 1979. (Hengameh Golestan / Archaeology of the Final Decade)

divorce. L'accès des femmes aux fonctions jusqu'alors réservées aux hommes fut facilité, en particulier dans la magistrature et les forces armées et la police. Entre 1973 et 1975, à l'occasion de la décennie des femmes organisée par les Nations Unis, la loi de Protection de la famille fut améliorée pour élever l'âge minimum de mariage pour les filles de 15 à 18 ans.

Mais l'Etat modernisateur-autoritaire exerçait son contrôle sur le discours féminin à travers la fémocratie ou le féminisme d'Etat. Alors qu'aucune organisation indépendante de femmes n'était autorisée, la princesse Ashraf, la sœur jumelle du Chah a fondé et dirigé l'Organisation des femmes d'Iran en 1966. Les objectifs et les activités des femmes étaient ainsi assujettis aux directives venues du haut.

En 1978, le régime de Mohammad Reza Shah dut faire face au soulèvement de la population. Les femmes urbaines qui partageaient le mécontentement général mais étaient dépourvues de revendications spécifiques

aux femmes participèrent massivement à la révolution de 1978-1979.¹⁴

Au lendemain de la victoire de la révolution, d'importantes régressions furent imposées aux droits des femmes et au droit familial au nom de la religion et qui ont institutionnalisé les inégalités de genre. Les premières attaques frontales menées contre des femmes contestataires furent lancées à l'occasion de la grande manifestation du 8 mars 1979 qui dénonçaient les régressions des libertés des femmes, parmi lesquelles l'obligation du port du voile. Ce dernier, partie intégrante de l'idéologie politique du régime islamique, fut érigé par le pouvoir en symbole de l'islam politique, de la pureté du sang des martyrs et de l'honneur des hommes. Les femmes actives qui refusaient de se soumettre au diktat des islamistes furent licenciées, mises en préretraite ou contraintes à l'exil, tandis que des milliers d'autres furent emprisonnées et exécutées pour avoir milité contre le régime. L'image de la femme musulmane dans le discours dominant porté

¹⁴ Azadeh Kian, *Les femmes iraniennes entre islam, Etat et famille*, Paris, Maisonneuve & Larose, 2002.

par les médias demeurait uniquement celle d'une mère et épouse. Ce recul des droits des femmes a amené certaines militantes musulmanes à s'engager aux côtés des féministes laïques afin de dénoncer ces inégalités de genre.

Après la fin de la guerre Iran-Irak (1980-88), des militantes des droits des femmes et féministes sont devenues très actives dans différents domaines, dont celui du journalisme, et ont redoublé d'efforts afin de faire entendre leurs revendications. Certains magazines féminins publiés dans les années 1990 et 2000 par des militantes musulmanes des droits des femmes, comme Zanân, Farzâneh ou Zan, ont joué un rôle crucial dans l'établissement d'un dialogue entre les militantes islamiques et les militantes laïques. Ces magazines servaient de tribunes pour critiquer la citoyenneté de second zone imposée aux femmes par la loi constitutionnelle, les Codes civil et pénal, ou la législation du travail. En 1997, les féministes laïques ont obtenu l'autorisation de publier leur magazine qu'elles ont appelé « Le deuxième sexe ». Nouchine Ahmadi Khorasani et Parvin Ardalan éditrices de ce magazine ont aussi co-fondé un centre culturel et plus tard la Campagne d'un million signataires contre les lois discriminatoires. Malgré leurs divergences politiques et idéologiques, une solidarité de genre et de classe fut construite entre ces militantes qui appartenaient en grande majorité aux classes moyennes urbaines persanes et chiites. Leur stratégie consistait à marchander avec le patriarcat tout en remettant en question les inégalités de genre. Dans les années 2000, plusieurs campagnes furent créées pour défendre des droits des femmes dont la campagne d'Un million de signataires contre les lois discriminatoires, la campagne contre la violence faite aux femmes ou encore la campagne des foulards blancs contre la ségrégation sexuelle et pour accéder aux stades de foot.

Paradoxalement, et malgré des limitations imposées aux activités des femmes, c'est dans l'Iran postrévolutionnaire que l'on assiste à une prolifération de l'écriture, de films et d'œuvres artistiques produits par des femmes. Les romancières et autrices voient dans l'écriture une source de pouvoir, les cinéastes dévoilent et dénoncent les inégalités sociales entre les hommes et les femmes et la violence faite aux femmes. Les artistes peintre et des musiciennes se sont imposées dans le monde de création.

En dépit de la répression des activités des militantes des droits des femmes, les actions contestataires rejetant les valeurs et normes islamistes n'ont cessé de continuer et de se réinventer. Ainsi, le 27 décembre 2017, en marge des révoltes sociales qui ont secoué le pays, Vida Movahed une jeune femme s'est dévoilée en public dans une avenue très fréquentée au centre de la capitale appelée avenue Enghelab, pour protester contre le port obligatoire du voile. Cet acte de désobéissance civile a été répété par au moins trente-sept autres jeunes femmes, qui ont toutes été arrêtées et dont beaucoup ont été condamnées à des peines de prison. Le dévoilement dans l'espace public fut sans aucun doute une transgression, mais il fut aussi une mise en scène destinée aux réseaux sociaux qui relayèrent ces actes courageux. Précisons que la majorité de ces jeunes femmes était dépourvue de passée militante.

Le mouvement #Metoo (en persan man ham) est une autre transgression des tabous qui a fait son apparition en Iran en 2020 et a conduit à la libération certes limitée des voix contre le harcèlement sexuel. Les réseaux sociaux, notamment les sites féministes, X et Instagram constituent des lieux privilégiés où s'expriment et témoignent celles qui subissent la violence sexuelle et le harcèlement dans ce pays. Plusieurs célébrités ont

été dénoncés et accusés de harcèlement ; l'un d'eux fut même un temps emprisonné. Cependant, le code pénal iranien (calqué sur les lois islamiques) ne contient pas de définition légale du viol et du harcèlement sexuel. Ces crimes sont souvent confondus avec l'adultère et si la personne violée ne parvient pas à prouver le caractère forcé du viol (adultère forcée), elle sera punie au même titre que l'homme qui l'a perpétré.

A l'image des mouvements féministes iraniens depuis le début du vingtième siècle, #MeToo est pour l'heure largement limité aux voix des femmes hétérosexuelles des classes moyennes urbaines. Les femmes subalternes et des féministes lesbiennes sont marginalisées et leurs voix étouffées.¹⁵ En dépit de ces limites, ce mouvement en brisant le tabou du viol, du harcèlement et de la violence faite aux femmes, a eu des conséquences non négligeables sur l'espace public et privé. Il a encouragé les femmes à ne plus rester silencieuses et à raconter leur histoire de manière anonyme sur les réseaux sociaux et les sites féministes.

Mouvement Femmes, vie, liberté



Image : BBC

Le refus de certaines femmes, notamment jeunes, de porter le voile obligatoire et leur résistance aux injonctions de la police de mœurs faisaient partie des scènes quotidiennes dans les grandes villes. Elles étaient

mal menées et frappées en pleine rue avant d'être embarquées dans les tristement célèbres vans pour être conduites au poste de police spécialisée. Zhina Mahsa Amini, une jeune femme kurde iranienne fut l'une d'elles. Arrêtée par la police des mœurs pour avoir « mal-porté » le voile islamique obligatoire, elle est décédée d'une hémorragie cérébrale du fait des coups portés à sa tête par la police. Sa mort le 16 septembre 2022 a déclenché un mouvement national de contestation plaçant pour la première fois, les femmes au-devant de la scène contestataire. Le Mouvement femme, vie, liberté dont le nom est emprunté aux mouvements féministes kurdes en Turquie dépasse les revendications propres aux droits des femmes et ne se résume plus seulement aux femmes issues des classes moyennes éduquées des grandes villes. A l'assassinat de Zhina Amini s'est rajouté le viol d'une jeune fille baloutche âgée de 14 ans à Chahbahar au sud de Baloutchistan par le commandant des forces de police de la ville déclenchant une colère sans précédent contre le régime qui couvait depuis plusieurs décennies. Ce mouvement a également illustré l'imbrication des rapports sociaux de genre, de religion, d'ethnicité, de classe sociale dans un pays multiethnique et multireligieux qu'est l'Iran.

En effet, dans le mouvement « Femme, Vie, Liberté » les femmes issues des catégories marginalisées appartenant aux groupes subalternes, minorités ethniques et religieuses, qui étaient exclues, ont émergé ou gagné, grâce à leurs luttes, les moyens de parler en leur propre nom et de menacer ainsi les discours et les actions dominants.

En signe de rejet du régime islamique, de nombreuses femmes ont retiré leur voile obligatoire, symbole idéologique du régime, revendiquant la liberté, la laïcité, la démocratie et la justice sociale. Elles ont initié

¹⁵ Pour une discussion voir, Claudia YAGHOUBI (dir), *The Metoo #Movement in Iran. Reporting Sexual Violence and Harassment*, New York, I. B. Tauris, Bloomsbury, 2023.

«Paradoxalement, et malgré des limitations imposées aux activités des femmes, c'est dans l'Iran postrévolutionnaire que l'on assiste à une prolifération de l'écriture, de films et d'œuvres artistiques produits par des femmes. Les romancières et autrices voient dans l'écriture une source de pouvoir, les cinéastes dévoilent et dénoncent les inégalités sociales entre les hommes et les femmes et la violence faite aux femmes. Les artistes peintre et des musiciennes se sont imposées dans le monde de création.»

un mouvement de protestation contre l'islam politique qui s'est étendu à l'ensemble du pays et a gagné l'opinion publique. Un nombre croissant de jeunes femmes tentent de prendre le contrôle de leur destin, y compris de leur corps et leur sexualité. Certaines transgressent les normes islamiques et, par le biais d'actes performatifs, refusent de dissimuler leurs corps désormais indociles. Pour paraphraser Michel Foucault, ces femmes tentent ainsi d'échapper au pouvoir disciplinaire d'un régime de surveillance. Malgré la répression et la morosité économique, elles chantent, dansent et proclament l'urgence de la liberté. Comme l'a précisé Gilles Deleuze, Le pouvoir exige des corps tristes. Le pouvoir a besoin de tristesse parce qu'il peut la dominer ; la joie, par conséquent, est résistance...

Le régime islamique, ainsi que ses lois et institutions discriminatoires (code civil, code pénal, loi constitutionnelle) et ses valeurs sont rejetées car elles sont incompatibles avec les nouveaux comportements et revendications démographique, culturel, social ou politique des femmes, en particulier de la jeune génération (GZ). Les transformations structurelles (urbanisation, modernisation, expansion de l'éducation, etc.) qui ont eu lieu, surtout depuis les années 1970, ont conduit à un meilleur accès à l'enseignement supérieur (la majorité des quatre mil-

lions d'étudiants sont des étudiantes), et à la professionnalisation d'un certain nombre de femmes, retardé l'âge au mariage des filles (26 ans), baissé considérablement le taux de fécondité (1.4 enfants par femme). L'un des résultats de ces changements est la remise en question du système patriarcal aussi bien à l'échelle familiale que politique.¹⁶ En effet, le mouvement Femme, vie, Liberté est tant culturel que social et politique. La majorité de la société iranienne est urbaine (près de 80%), moderne, instruite, ouverte sur le monde mais souffre de la pauvreté (près de la moitié de la population vit sous le seuil de pauvreté), du chômage (50% des jeunes diplômés se trouvent au chômage), et de la corruption d'un pouvoir idéologique qui s'est emparé des revenus pétroliers et gaziers. La majorité écrasante de la population (entre 80 et 92%) se déclare mécontente du régime (selon les sondages du ministère de l'intérieur) et rejette également l'islam politique et ses préceptes imposés et exige la séparation entre la religion et l'État.

Une conscientisation issue de pratiques contestataires se fait jour : aux yeux des actrices et acteurs du mouvement « Femme, Vie, Liberté », la démocratie et la liberté sont étroitement liées à l'égalité de genre, d'ethnicité, de religion, de sexualité et de classe. Et les luttes multiformes des femmes tant d'Iran que d'Afghanistan continuent...

¹⁶ Azadeh Kian, "Woman, Life, Freedom: The emergence of an inclusive definition of Iranianness", *Freedom of Thought Journal*, Iran Academia Press, Winter 2024, N° 14, p. 75-84.



Le système de l'amour face à la métaphysique du mal : une réponse ontologique à la question de la guerre

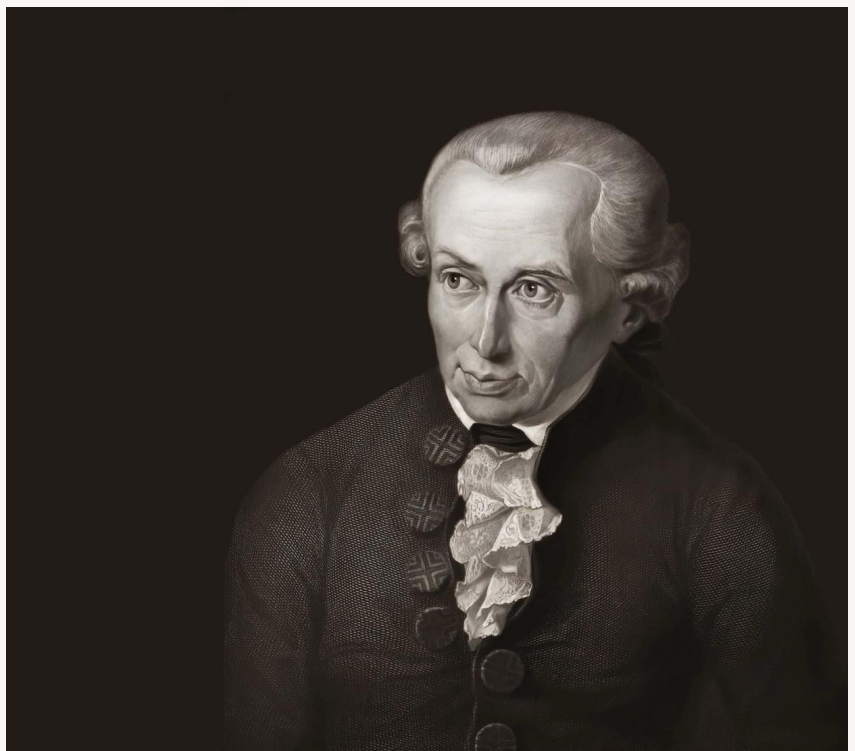
PAR SEPID BIRSHAK, doctorante en philosophie à la Freie Universität de Berlin

Dans le *“Projet vers la paix perpétuelle”*, qui a inscrit le nom d’Emmanuel Kant dans l’histoire de la pensée comme le père de l’idée des Nations Unies, le plus grand philosophe de notre siècle des Lumières nous confronte à un défi apparemment impossible : penser et fonder une paix mondiale. Une paix qui n’est pas simplement un vœu illusoire, mais un devoir que la raison elle-même impose à l’humanité. En ce sens, bien que sa réalisation pratique paraisse improbable, réfléchir aux conditions de sa possibilité et espérer sa réalisation est tout aussi nécessaire à la survie morale de l’homme que l’idée de justice absolue. Plus de deux cents ans se sont écoulés depuis la rédaction de ce traité, et près d’un siècle depuis la création d’institutions internationales visant à appliquer certains de ses principes. Pourtant, le philosophe contemporain se trouve encore dans une situation analogue à celle de Kant : souriant face à la faiblesse de sa propre force, incapable de contraindre les gouvernements - comme Kant le disait avec un humour discret dans sa *“clausula salvatoria”*, « que les États se rassurent, rien de dangereux ne surgira de nos spéculations métaphysiques » - et incapable de fermer les yeux sur le rêve

d’une coexistence pacifique des enfants d’Ève sur terre.

Les principes que Kant proposait comme préalables à l’établissement d’une paix perpétuelle paraissent aujourd’hui peut-être trop idéalistes : du premier principe, qui stipule qu’« aucun traité de paix n’est valable s’il est conclu avec des intentions cachées pouvant mener à une guerre future », à l’interdiction d’intervenir dans les gouvernements étrangers ou de créer des dettes nationales comme outil de politique extérieure ; de la critique des armées permanentes, qui sont elles-mêmes sources de guerre, à la condamnation d’actes tels que le meurtre ciblé, la trahison ou l’empoisonnement, qui détruisent la confiance mutuelle, fondement de

toute paix. Pourtant, comme le souligne Kant lui-même, « du haut du trône de la plus haute autorité législative morale, la raison considère la guerre comme un moyen de faire respecter le droit et la condamne, faisant au contraire de la paix un devoir immédiat, inconditionnel et absolu. » En raison de l’inclination naturelle des hommes et des États à la guerre - qui, si elle n’est pas maîtrisée, conduirait sans doute à une destruction universelle - réfléchir aux conditions et aux principes de la paix devient pour la raison une nécessité non seulement pour la continuité de la civilisation ou le sens de la vie, mais pour la survie même de l’humanité et de la nature. C’est pourquoi, selon Kant, la raison exige l’établissement d’un ordre dans lequel la liber-



Immanuel Kant (1804 - 1724)



Martin Heidegger, philosophe allemand du XXe siècle

té de chacun et de chaque nation soit compatible avec celle des autres ; et c'est là l'essence même de l'ordre de la paix perpétuelle.

La mise en place d'un tel ordre, selon Kant, n'est possible que par le biais d'un traité universel dont le but est de mettre fin à toutes les guerres pour toujours, et non simplement d'instaurer une trêve temporaire. La garantie de cette paix n'est rien d'autre que la préservation de la liberté de chaque État pour lui-même, tout en respectant la liberté des autres États alliés. Cependant, cette reconnaissance réciproque de la liberté, qu'elle soit entre les hommes ou entre les États, se heurte à un obstacle fondamental : la double nature de l'homme qui, se-

lon Kant, possède une tendance naturelle à la guerre. Cette inclination profonde à la guerre et au mal est la même question qui a obsédé un autre philosophe de la liberté parmi les idéalistes allemands, Friedrich Schelling, jusqu'à la fin de sa vie - une question sur l'origine et la nécessité du mal, et sur la possibilité de s'en libérer. Dans cet exposé, je propose de présenter l'ontologie du mal selon Schelling ainsi que sa solution pour établir un ordre de liberté centré sur l'amour, envisagé non seulement comme une force au cœur de l'âme humaine, mais aussi comme un principe ontologique, comme réponse fondamentale à cette question.

Dans sa quête continue d'un

ordre de liberté - un ordre vivant et organique qui fonde l'ensemble des êtres sur le principe de la liberté en tant que réalité vitale - Schelling atteint un tournant décisif en 1809 avec la rédaction de *Recherches philosophiques sur la nature de la liberté humaine et les problèmes qui y sont liés*. Cette œuvre, qui, selon l'auteur lui-même, repose sur les principes d'une véritable philosophie de la nature et en tire sa « chair et son sang », constitue un effort pour unir l'idéalisme, en tant qu'âme de la philosophie, au réalisme, en tant que corps de celle-ci, afin de produire, de la fusion de ces deux aspects, une totalité vivante et unifiée. De cette union alchimique - la rencontre d'un idéalisme puissant, revitalisé par le ré-



Si l'homme est libre, et que la liberté, en tant que puissance de bien et de mal, constitue son essence, alors il n'est véritablement libre que lorsqu'il s'est résolu à la nécessité de son essence. Cette décision ne se produit pas dans un instant fugitif, mais dans la temporalité même - au moment même où passé et futur se rejoignent dans l'unité.

alisme, avec un réalisme authentique résistant à la négation de la raison pure - naît le *traité sur la liberté*. C'est ici que l'amour, en tant que force ontologique, fait son entrée dans l'univers philosophique de Schelling. L'être n'est plus compris comme une « chose » solide, mais comme une volonté fluide.

Comme le rappelle Heidegger, si Hegel construit son édifice conceptuel en théorisant l'ensemble des êtres comme Esprit absolu, et si Nietzsche pousse la métaphysique occidentale à son extrême dans la volonté de puissance, Schelling se situe entre les deux ; il est un penseur qui montre les profondeurs que peut atteindre la pensée systématique lorsque l'absolu n'est défini ni par la raison ni par la puissance, mais par l'amour - ou, pour le dire plus exactement, lorsqu'il est l'amour. Cependant, les caractéristiques d'un tel amour diffèrent entièrement des conceptions habituelles de ce terme. Le nouvel entendement de l'amour selon

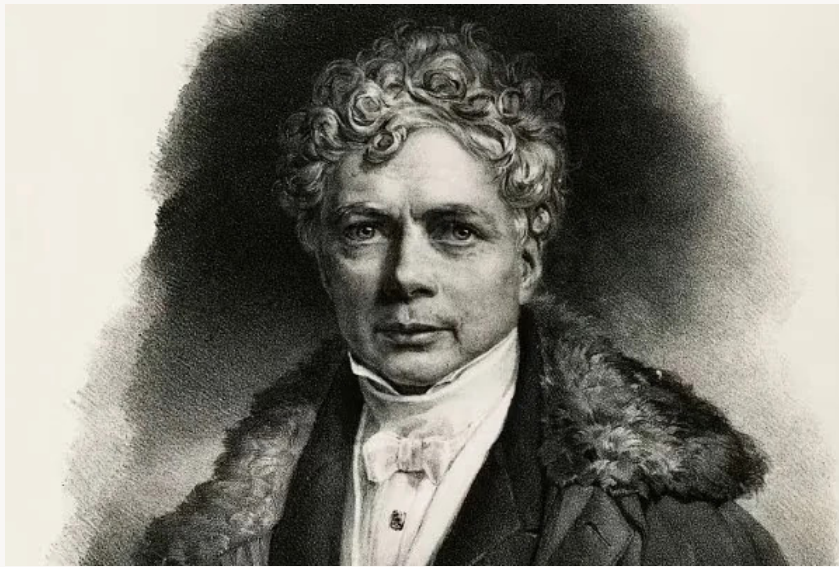
Schelling constitue un secret ultime qui s'ouvre à la raison : une réconciliation presque magique du soi et de l'autre, et le signe d'une unité organique tardivement retrouvée qui harmonise le conflit entre liberté et nécessité, infini et fini. Ce type d'unité permet aux êtres divers de se rejoindre dans une totalité sacrée, sans perdre ni leur individualité ni leur intégrité.

Dans le *Traité sur la nature de la liberté humaine*, Schelling pose la question de l'origine du mal et de la raison pour laquelle il prend racine au cœur de la liberté. Selon lui, la volonté humaine, en un point unique, en prenant conscience d'elle-même, se détache de la loi universelle de la nature et tente de devenir elle-même la législatrice de l'ensemble. Dans ce retournement, la volonté partielle et égoïste de l'homme prend la place de la volonté universelle et rationnelle de l'être, et l'harmonie des forces fondamentales de l'existence est rompue. C'est le moment

de la chute - le moment où la volonté centrale, qui devait servir le tout, se détache de son centre et cherche à devenir absolue par elle-même. Mais la volonté humaine ne peut jamais occuper seule la position de l'absolu ; elle se trouve donc dans une situation paradoxale et inachevée - un mouvement entre l'être et le néant. Schelling, dans le *Traité sur la liberté*, décrit cet état ainsi :

« La volonté humaine est bonne dans la mesure où elle reste unie à la volonté universelle ; mais dès qu'elle se sépare de son centre, l'équilibre des forces est rompu et une volonté individuelle et autonome apparaît, incapable de rétablir l'unité du tout. »

Dans ce sens, le mal n'est pas simplement l'absence de bien ou un défaut dans l'existence, mais une manifestation positive de l'esprit lui-même - une déviation intérieure, au plus haut degré de l'être. Schelling voit le fondement du mal non pas dans le manque, mais dans l'excès : là où la force divine



Friedrich Schelling (1775 - 1854).

de la volonté, qui devrait être le fondement de l'apparition et de la continuité du tout, se détache de ce tout et cherche à exister par elle-même. Il écrit ainsi :

« Le fondement du mal ne réside pas dans une chose négative (privative), mais dans la plus haute réalité positive ; dans la volonté première elle-même, lorsqu'elle s'écarte de son centre. »

Avec cette étape, Schelling place pour la première fois dans l'histoire de la métaphysique la racine du mal dans l'existence positive elle-même ; au cœur de cet esprit qui est la source de la vie et du bien. Dorénavant, le mal n'existe plus en dehors de l'être, mais en est l'expression intérieure - un souffle sombre au cœur de la lumière. Et c'est cette compréhension qui, selon Heidegger, conduit la pensée de Schelling au seuil d'une ontologie nouvelle, qu'il appelle la métaphysique du

mal : un lieu où la raison, en reflétant sa propre nature, perçoit le visage du mal - non comme corruption, mais comme l'ombre inévitable de la liberté. Comme cela, Schelling montre que le mal est une propriété strictement humaine et spirituelle, et non un phénomène naturel ou le simple produit de la finitude. Les animaux, bien qu'assujettis à l'instinct et participant à la dualité claire-obscur de l'existence, restent à l'abri du mal, car ils demeurent dans l'unité inconsciente de la nature. Le mal n'apparaît que lorsque l'homme, contrairement à l'animal, peut briser de sa propre volonté le lien entre les forces fondamentales de l'existence. C'est pourquoi le mal est une potentialité de l'homme, tout comme le bien ; car seul un être capable de choisir l'un peut également choisir l'autre.

De plus, bien que l'homme ne soit ni essentiellement

bon ni mauvais, il ne peut rester dans un état de simple potentialité ; il doit se déterminer, prendre une décision, et ainsi se réaliser effectivement. Heidegger, dans son interprétation de Schelling, appelle cette nécessité pour l'homme de se déterminer dans le domaine moral la « nécessité du mal » : le mal n'existe pas en soi et pour soi, mais se concrétise dans la décision historique et spirituelle de l'homme. Une décision dans laquelle la nature même de l'homme se construit et se révèle au cours du choix. En d'autres termes, le mal apparaît nécessairement dans le monde historique de l'homme, car le mal n'est rien d'autre que la possibilité d'un certain comportement humain - la possibilité d'une manière d'être dans laquelle un être libre se montre en face d'autrui en tant que « soi ». Ainsi, puisque toute potentialité d'un certain comportement contient toujours une ten-



« La volonté humaine est bonne dans la mesure où elle reste unie à la volonté universelle ; mais dès qu'elle se sépare de son centre, l'équilibre des forces est rompu et une volonté individuelle et autonome apparaît, incapable de rétablir l'unité du tout. »

dance à sa réalisation effective, c'est de cette tendance que naît le passage de la possibilité du mal à sa réalité, ou de la liberté à la décision. Mais d'où surgit cette tendance au mal elle-même ? Schelling répond : de l'essence même de l'être, de cette unité primordiale de lumière et d'obscurité dans l'esprit absolu. Ce désir est le jumeau de l'amour ; car l'amour, pour se révéler, a besoin de séparation et d'opposition. Si en Dieu il n'y avait aucune division entre les principes, l'amour n'aurait jamais pu exister. Schelling écrit :

« Car chaque essence ne se révèle que dans son contraire : l'amour dans la haine, et l'unité dans le conflit. Sans séparation, l'unité ne pourrait manifester sa puissance absolue ; et sans conflit, l'amour ne deviendrait jamais réel. »

Ainsi, le désir fondamental du mal surgit de l'absolu - non pas dans le sens où l'absolu serait le mal, mais parce que l'amour - essence de l'absolu - par sa nature permet à la fondation d'agir de manière autonome sans

qu'aucune contrainte extérieure ne lui soit imposée, bien qu'elle en ait la capacité. En d'autres termes, l'amour, en tant qu'unificateur d'êtres libres, indépendants, distincts et même opposés, ne se révèle pleinement que s'il peut établir cette unité sans nier la possibilité d'agir de ses membres. Dans ce sens, le mal n'est pas l'ennemi de l'amour, mais le moment nécessaire à son existence ; car ce n'est qu'à travers la rupture et le conflit que l'unité et l'amour peuvent atteindre leur vérité. De cette manière, la liberté humaine trouve son sens au cœur de cette tension entre fondation et existence : chaque décision humaine, en actualisant la possibilité du bien ou du mal, incarne l'individuation à la fois de l'âme individuelle et de l'esprit collectif - un passage de la potentialité à la personnalité. Comme l'écrit Heidegger :

« Si l'homme est libre, et que la liberté, en tant que puissance de bien et de mal, constitue son essence, alors il n'est véritablement libre que lorsqu'il s'est résolu à la nécessité de son essence. Cette décision ne se pro-

duit pas dans un instant fugitif, mais dans la temporalité même - au moment même où passé et futur se rejoignent dans l'unité.

»

Dans cette perspective, l'homme est un être situé entre deux pôles, sommet et creux - entre la lumière et l'obscurité de l'esprit - et il ne sombre jamais entièrement dans l'un ou l'autre. Cette nécessité n'est pas la négation de la liberté, mais sa vérité ; de même que dans l'essence divine, liberté et nécessité ne sont pas séparées. Dans la philosophie de Schelling, Dieu n'est pas, comme chez Leibniz, un décideur parmi des possibilités infinies, mais la nécessité même de l'amour - une nécessité qui tolère le conflit en son sein afin de se reconnaître dans une paix plus profonde. De cette façon, l'analyse de ces deux forces, positive et négative (bien et mal), qui ont à la fois une valeur ontologique et réflexive, ouvre la voie à l'émergence d'une autre dimension de l'amour : une dimension que l'on pourrait appeler le fond commun et en même temps



sans fond de toute dualité - un état d'ouverture détachée, permettant aux êtres d'exister pleinement, même dans leur finitude et leur possible dissolution. Ce nouveau nom de l'amour - qui, bien qu'émergeant épistémologiquement après d'autres désignations, se tient ontologiquement avant tout autre nom - se caractérise par son indifférence absolue à toutes les oppositions ; un amour qui, tout en acceptant tous les contraires, sait nécessairement que sa réalisation dépend de la présence d'un

être égal et en même temps distinct de lui.

Dans le langage théologique, la manifestation d'un Dieu qui est amour - et non simplement source de l'amour, mais engagé dans une relation vivante et sensible avec l'homme - ne devient possible que si l'homme dispose lui aussi de la liberté de choisir entre le bien et le mal. Si l'inclination humaine vers le bien était une nécessité imposée et prédéterminée, comme le dit Schelling, la nature humaine se dissou-

draît en Dieu et disparaîtrait. Cependant, bien que concevoir l'amour comme un espace ouvert, inconditionnel, et caractérisé par l'acceptation impartiale des forces opposées soit déjà étonnant, je crois que ce n'est pas encore la manifestation ultime et suprême de l'amour dans le *Traité sur la liberté*. Dans les dernières lignes du texte, une autre forme d'amour apparaît sur la scène - un amour encore « non », c'est-à-dire un lieu où l'Être absolu le plus élevé prend la figure du « devenir » et où son destin s'entrelace de manière indissociable avec l'homme et ses décisions. Pour Schelling, la création n'est pas le fait de produire un objet parfait à partir d'une matière imparfaite, mais une transformation directionnelle dans le flux éternel de l'existence : un mouvement de l'unité indéterminée vers la manifestation dans la multiplicité. Dans cette perspective, le devenir n'est pas opposé à l'être, mais constitue la manière même d'être de l'existence - la voie par laquelle l'être se conserve et se maintient. Schelling, contrairement à la tradition métaphysique, fonde l'existence non pas dans l'être absolu, mais dans le pur non-fondement, et écrit :

« L'essence du fondement, tout comme l'essence de l'existence, ne peut être que ce qui précède tous les fondements, c'est-à-



À une époque où le monde brûle à nouveau dans le feu de la guerre et de la méfiance, la tâche de la philosophie n'est peut-être plus de nier ou de réparer superficiellement les blessures, ni de déterminer concrètement les fronts du bien et du mal en promettant une paix externe et fragile ; elle peut cependant, comme le disait Kant, nous inviter à réfléchir aux conditions de possibilité de la paix et, comme Schelling l'enseignait, à la vivre.

dire l'Absolu absolu, sans fondement. Mais, comme il a été démontré, ce non-fondement ne peut apparaître que par deux commencements égaux et éternels - non pas simultanés, mais chacun contenant le tout en lui-même. Le non-fondement se divise en ces deux commencements éternels parce que ces deux commencements, qui ne pouvaient être un en lui, peuvent devenir un par l'amour. Car l'amour n'existe ni dans l'indifférence, ni là où les contraires sont déjà unis ; le secret de l'amour est qu'il établit un lien entre deux existences indépendantes, chacune ne pouvant atteindre sa perfection que dans l'autre. »

Comprendre le sens du non-fondement dans ce passage est essentiel pour saisir la signification ultime de l'amour vital. Il devient ici clair que la perspective la plus élevée de l'amour chez Schelling n'est pas la simple autorévélation, mais l'entrelacement des contraires dans le temps. Le non-fondement, qui est l'aspect éternel de l'amour avant qu'il ne se manifeste comme un

amour déterminé, c'est-à-dire un amour encore « non », se déploie en deux commencements : le passé éternel du fondement premier (Urgrund), soit le désir primordial, et le présent éternel du domaine de la raison - une actualité intemporelle et éternelle qui, en introduisant cette séparation entre passé et présent, devient elle-même l'initiateur de la temporalité. Ces deux aspects absolus, à savoir le fondement ou passé et l'existant ou présent, ne se séparent pas pour la manifestation égoïste d'un absolu parfait, mais parce qu'à l'intérieur de l'indétermination propre au non-fondement, ils ne pouvaient atteindre l'unité véritable. Leur véritable unité ne peut se réaliser que par le drame historique de leur transformation. Aux moments de l'événement amoureux - dans des temps et des lieux particuliers où l'infini se reflète dans le fini - cette unité recherchée se réalise pour la première fois.

À ce point, un quatrième concept de l'amour entre en scène - une interprétation souvent négligée dans les lectures usuelles du *Traité sur la liberté*, mais qui, à mon avis, est la clé pour comprendre l'ordre de liberté. Contrairement aux interprétations dominantes, qui assimilent l'absolu au fondement premier ou au non-fondement, je lis la dernière description de l'absolu par Schelling non pas comme un « néant abyssal », mais comme l'amour : un amour historique qui croît et se déploie à travers l'action créatrice de l'homme. Si la première interprétation voit l'absolu principalement sous l'aspect de son passé éternel, je parle d'un amour tourné vers l'avenir - un amour qui se lève à la fin du *Traité sur la liberté* et atteint son épanouissement dans la philosophie tardive de Schelling.

Plus précisément, Schelling ne voit pas la forme finale de l'absolu dans la « volonté orientée vers l'amour », qui

n'a d'autre fin que l'autorévélation, ni dans le néant, qui par son égalitarisme par rapport à toutes les qualités devient le cadre de leur manifestation ; mais dans la forme suprême de l'amour, une forme constamment à venir, qui émerge dans le processus infini du devenir de l'existence. Cette image prospective de l'absolu en tant qu'amour inclut à la fois la multiplicité infinie de l'existence actuelle - ce qui la rend personnelle et vivante - et préserve son essence au-delà des dualités de l'être, c'est-à-dire qu'elle maintient l'unité du système de pensée et d'existence sans tomber dans l'égoïsme et la volonté-dominatrice des systèmes métaphysiques antérieurs (car l'être lui-même n'est pas nécessairement de la nature d'une volonté égoïstique).

Ainsi, dans l'ordre de liberté de Schelling, l'amour ne se limite plus au désir passé toujours tourné vers l'autorévélation, mais se réalise dans son avenir - dans cet amour futuriste qui, au départ, n'était qu'un désir vague. Comme le disait l'ami et camarade de classe de Schelling, Friedrich Hölderlin, le désir en soi n'est rien ; ce qui est souhaité en lui n'est que ce qui possède véritablement la vie. Dans les dernières lignes du *Traité sur la liberté*, Schelling opère une

transformation fondamentale du concept de non-fondement : celui-ci n'est plus compris comme une simple indifférence ontologique entre les contraires, mais se manifeste sous une forme supérieure, à savoir l'amour - un amour qu'il appelle « tout dans tout ».

On peut donc dire que, même dans ce traité, l'absolu n'est finalement ni le « désir primordial » ni une « volonté aveugle » d'autorévélation par la séparation des forces, mais un amour pur, constamment en devenir. Un amour qui n'est ni l'unité de toutes choses dans une chose spinozienne, ni la fusion de tous les objets dans un tout idéaliste, mais véritablement tout dans tout. La nature mystérieuse de cet amour réside dans l'interaction d'éléments qui, en raison de leur antagonisme intérieur, existent de manière indépendante, mais qui, dans le domaine de la liberté pure, entrent dans la dépendance et l'entrelacement réciproques dans l'existence de l'autre. À ce niveau, l'absolu est une coexistence amoureuse des contraires : là où aucun ne se sacrifie pour l'autre, et où aucun ne considère l'autre comme un obstacle à sa propre perfection. Dans ce sens, l'amour ne peut se manifester que dans le temps et en tant que temps. Ainsi, la temporalité

n'est pas simplement le cadre de l'amour, mais son essence - un élément vital par lequel la liberté et l'amour se révèlent dans leur pleine signification.

Schelling lui-même reconnaît qu'un premier exemple de cet enseignement peut être trouvé dans la mythologie iranienne, sous la forme du combat entre Ahura Mazda (le dieu du bien) et Ahri-man (le dieu du mal), enfants jumeaux de Zurvan Akraha (le Temps infini). Il s'agit là de la guerre du bien et du mal qui se déroule à chaque instant et dans chaque décision humaine, et qui ne peut jamais être réduite aux frontières des nations ou aux identités prédéterminées ; elle renaît et se décide dans chaque domaine, donnant ainsi forme et sens à l'histoire humaine. Les textes zoroastriens, comme le souligne Schelling, annoncent également une paix ultime et durable à l'issue de ce conflit millénaire : à un moment où l'humanité retrouvera la capacité de compréhension mutuelle qu'elle possédait, selon la tradition des religions abrahamiques, avant la chute de la tour de Babel, c'est-à-dire la compréhension réciproque sans obstacle linguistique. De manière analogue, dans le récit iranien, avec la défaite d'Ahri-man - qui avait été à l'origine de la diversité des langues

- l'obstacle à la compréhension commune est enfin levé.

Cet état d'harmonie et de compréhension mutuelle appartient à l'amour et ne se réalise jamais soudainement ; sa concrétisation n'est possible qu'à travers le processus de séparation et de conflit des forces - un processus qui inclut la souffrance, la maladie, la mort et le mal. Ce n'est qu'au travers de ces épreuves que la parenté cachée des êtres est libérée du néant et se manifeste dans la « parole du premier bien » ; une parole qui organise toutes les distinctions sous le principe de l'amour, dans la liberté singulière de chaque être. Dans le système schellingien, la tâche ultime du philosophe - comme le message du poète en tant que prophète - est de récupérer et de reconstruire cette parole vivante de l'amour, c'est-à-dire un système de langage qui, par son ouverture absolue, attribue à chaque chose sa juste place, garantissant une coexistence unifiée des contraires sans nier leurs aspects constitutifs. Là où cette harmonie des deux forces fondamentales de la vie (bien et mal, lumière et obscurité) est établie, chaque être trouve sa véritable place et réalise son plus haut soi ; les dualités sont transformées et deviennent une unité complémentaire. À ce stade, l'esprit

de l'amour - ou la conscience divine - gouverne à la fois les domaines réels et exemplaires. C'est le niveau supérieur de l'existence où liberté et unité se rejoignent à travers le processus perpétuel de l'amour en devenir.

Dans cette perspective ultime, que l'on peut considérer comme le sommet de la méditation métaphysique chez Schelling, le jeu des contraires n'aboutit plus à la destruction ou à la domination, mais à l'harmonie et à la réalisation mutuelle de tous les êtres. Et peut-être est-ce ici que la philosophie de la paix prend un nouveau sens : la paix n'est pas un simple cessez-le-feu entre les forces, mais un amour vivant qui invite les contraires à dialoguer et à coexister dans leur histoire. La paix durable, à la lumière de la pensée de Schelling, n'est plus un projet externe pour l'ordre des États, mais une réalité intérieure au cœur de l'existence - une réconciliation toujours en devenir entre liberté et nécessité, raison et nature, homme et Dieu.

À une époque où le monde brûle à nouveau dans le feu de la guerre et de la méfiance, la tâche de la philosophie n'est peut-être plus de nier ou de réparer superficiellement les blessures, ni de déterminer concrètement

les fronts du bien et du mal en promettant une paix externe et fragile ; elle peut cependant, comme le disait Kant, nous inviter à réfléchir aux conditions de possibilité de la paix et, comme Schelling l'enseignait, à la vivre. La paix, dans ce sens, n'est pas un pacte politique, mais un état d'être, c'est-à-dire l'acceptation de l'autre en soi, comme l'amour l'accepte : sans violence ni domination, dans le respect de la liberté de chacun.

Peut-être sommes-nous encore infiniment loin de la paix durable, comme de l'amour absolu ; mais même cette réflexion et cette pratique en vue de la paix sont elles-mêmes un signe d'espérance : une espérance que la raison nous impose pour que, au milieu des ténèbres, nous continuions à nous tourner vers la lumière et à dire : l'homme, avec toutes ses faiblesses et ses blessures, est digne d'amour. Et ainsi, faire de notre âme un miroir qui renvoie cette lumière à l'infini. Comme le recommande Mawlana Jalâl ad-Dîn Balkhi :

Ne dis pas : tous sont en guerre et qu'y puis-je de ma paix ?

Tu n'es pas un, tu es mille ; allume ta propre lampe.



Guerre et philosophie interculturelle : critique de la violence et possibilité du dialogue humain

PAR SAYED HUSSAIN ESHRAQ, chercheur en philosophie

ORCID: 4271 – 2459 -0006 -0009

E- Mail: eshraq@nebras.eu

Résumé :

La guerre, en tant que phénomène historique, éthique et ontologique, a toujours constitué le lieu d'une rencontre tragique entre la raison et la violence, ainsi qu'un champ d'épreuve de la capacité humaine à produire du sens, de la justice et de la coexistence. Dans notre « monde disloqué », où les liens du sens, de la morale et de la compréhension interhumaine sont exposés à l'érosion et à la rupture, la réflexion philosophique sur la guerre acquiert une nouvelle nécessité. S'inscrivant dans la perspective de la philosophie interculturelle, le présent article cherche à montrer comment le dialogue entre les traditions philosophiques de l'Orient et de l'Occident peut ouvrir une voie pour repenser le rapport entre justice, éthique et responsabilité humaine. À la lumière d'une approche qui, selon l'expression de Râzî¹, met l'accent sur « l'égalité des êtres humains », la question de la guerre dépasse le niveau des oppositions historiques pour devenir une interrogation sur la possibilité d'une compréhension mutuelle, sur la « sollicitude pour autrui », et sur la réactivation des fondements de l'humanité.

De ce point de vue, la philosophie interculturelle n'est pas seulement une critique de la violence, mais aussi une tentative de restaurer l'horizon d'un dialogue égalitaire et d'ouvrir une perspective nouvelle sur la possibilité d'un vivre-ensemble. Les résultats montrent qu'à travers cette approche, l'affrontement avec la violence, loin de nier les réalités politiques, peut devenir une voie de reconstruction du sens de l'être-moral dans le monde et de réappropriation du lien de l'homme à l'homme.

Introduction :

La question de la guerre a toujours occupé une place centrale dans l'histoire de la pensée humaine et a été décrite comme une « question philosophique qui engage l'action humaine susceptible d'être jugée » (Demir, 2016 : 30). La guerre n'est pas seulement un phénomène militaire, mais aussi un problème éthique et philosophique enraciné dans les croyances, les idées et les systèmes de pensée de l'être humain. Dans les diverses traditions philosophiques, les conceptions de la guerre diffèrent ; toutefois, la plupart d'entre elles insistent sur un principe commun : le rôle fondamental de l'éthique et de la raison

dans la maîtrise de la violence et l'instauration d'un ordre humain susceptible de rendre possible la continuité de la vie et la compréhension mutuelle entre les hommes. Dans la Chine ancienne, Sun Tzu², dans *L'Art de la guerre*³, relie la guerre à la « loi morale » (Sun, 2000 : 14) et la considère comme une partie de l'ordre et de la justice humains. Dans la Grèce antique, Héraclite⁴ soutient que « la guerre est le père de toutes choses » (Dougherty, 2010 : 51).

Socrate⁵ définit de manière générale la guerre comme un « conflit par la force ». Dans la Rome antique, Cicéron⁶ considère également la guerre comme un « conflit par la force » (Reichberg et al., 2006 : 393), bien que son approche s'oriente davantage vers la politique pratique et l'éthique.

À l'époque moderne, Hugo Grotius⁷ présente la guerre comme une « nécessité maléfique » et souligne que « la voix de la justice ne se taira pas au milieu du fracas des balles » (Murphy, 1982 : 480). Denis Diderot⁸ qualifie la guerre de « maladie convulsive et violente du corps politique » (Wright, 1942 : 10), tandis que Carl

2 Sun Tzu (c. 544 - 496 BCE)

3 *The Art of War*

4 Heracitus (c. 535 - c. 475 BCE)

5 Socrates (470 - 399 BCE)

6 Cicero (Marcus Tullius Cicero, 106 - 43 BCE)

7 Hugo Grotius (1583 - 1645)

8 Denis Diderot (1713 - 1784)



von Clausewitz⁹ la définit comme la « continuation de la politique par d'autres moyens » (Clausewitz, 1976 : 87). Hegel¹⁰, dans sa philosophie de l'histoire, met en lumière le rôle de la « guerre conditionnée » (Browning, 2023 : 93) dans les transformations historiques, et Voltaire¹¹ évoque « la famine, la peste et la guerre comme les trois fléaux célèbres de ce monde malheureux » (Voltaire, 1883 : 73).

Depuis les premières réflexions philosophiques de l'Antiquité jusqu'aux débats critiques de l'époque contemporaine, la guerre a le plus souvent été comprise

comme l'échec de la justice et de l'ordre social. Ce constat montre que la guerre n'est pas seulement un phénomène militaire, mais une question philosophique et éthique enracinée dans les croyances, les idées et les systèmes de pensée des êtres humains. Dès lors, pour parvenir à une compréhension plus globale des causes et des conséquences de la guerre, il est nécessaire de critiquer et de repenser les conceptions simplistes de la guerre et de la paix, car « la guerre est le produit de croyances et d'idées et n'est pas inévitable, mais de nombreux facteurs la rendent attrayante » (Moseley, 2002 : 2). C'est

pourquoi il est souligné que « l'être humain ne peut abolir la guerre par la seule raison ; pour y parvenir, les cultures doivent se transformer et des forces doivent être créées afin de diminuer la valeur ou la gloire implicites de la guerre » (Moseley, 2002 : 3).

À l'époque actuelle, les complexités géopolitiques, l'émergence d'idéologies extrémistes et les crises de la sécurité humaine ont redoublé la nécessité d'une réévaluation philosophique. La philosophie interculturelle, en mettant l'accent sur le respect des différences et sur la possibilité d'un dialogue

⁹ Carl von Clausewitz (1780 - 1831)

¹⁰ Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770 - 1831)

¹¹ Voltaire (François-Marie Arouet, 1694 - 1778)



Dans la philosophie occidentale contemporaine, les débats se concentrent sur le lien entre violence et pouvoir, sur les impératifs éthiques et sur la possibilité de réduire les conflits par la raison et le dialogue. Ces approches soulignent l'importance d'une réévaluation philosophique pour comprendre la guerre et la paix, ainsi que la nécessité de critiquer les croyances et les structures sociales. Les traditions philosophiques non occidentales contribuent également de manière significative à la compréhension de la justice et de l'interaction humaine. Dans ces traditions, l'accent sur la justice, la rationalité et les principes éthiques fournit un cadre théorique pour analyser les relations humaines et les conséquences des conflits sociaux. Cependant, la relecture de ce patrimoine dans une perspective interculturelle et l'examen de la possibilité d'une interaction entre les concepts philosophiques de l'Orient et de l'Occident restent encore limités et dispersés.

libre et égalitaire entre les cultures, peut offrir une réponse théorique et pratique à ces crises. Comme l'affirme Bertrand Russell¹², la philosophie « desserre l'emprise des croyances non critiquées et ouvre l'esprit à un ensemble libérateur de nouvelles possibilités d'exploration » (Payne, 2003 : 8). Cette affirmation prend tout son sens lorsque la valeur de la philosophie est comprise à travers son rapport à l'« incertitude » et lorsque sa capacité de questionnement se tourne vers les dogmes qui mènent à la violence - une orientation pleinement conforme à l'esprit de la philosophie interculturelle. La tâche essentielle qui in-

combe aux philosophes est précisément celle que rappelle John Jack Kultgen¹³ : « les philosophes sont les grands médiateurs, car nous nous efforçons de relier chacun à tous les autres et à toute chose dans le monde qui l'entoure » (Kultgen, 1972 : 187).

Par conséquent, les philosophes doivent examiner la guerre dans toutes ses dimensions, non seulement au niveau des questions éthiques et politiques, mais aussi en relation avec les fondements épistémologiques et anthropologiques qui ont été élaborés en philosophie. En effet, les hommes politiques, même lorsqu'ils n'en sont

pas pleinement conscients, agissent souvent sous l'influence de telles bases théoriques. Ainsi, les philosophes sont inévitablement amenés à analyser les conséquences des différentes conceptions de la nature humaine, des possibilités de connaissance et des interprétations philosophiques du pouvoir et de la violence, afin de fournir une perspective interdisciplinaire permettant de comprendre ce phénomène complexe.

Revue de la littérature

Les débats philosophiques sur la guerre et la paix ont des racines anciennes et ont toujours cherché, depuis l'Antiquité, à comprendre les

¹² Bertrand Russell (1872 - 1970)

¹³ John Henry Kultgen (1925 - 2023)



Les traditions philosophiques non occidentales contribuent également de manière significative à la compréhension de la justice et de l'interaction humaine. Dans ces traditions, l'accent sur la justice, la rationalité et les principes éthiques fournit un cadre théorique pour analyser les relations humaines et les conséquences des conflits sociaux. Cependant, la relecture de ce patrimoine dans une perspective interculturelle et l'examen de la possibilité d'une interaction entre les concepts philosophiques de l'Orient et de l'Occident restent encore limités et dispersés.

causes et les conséquences des conflits humains. Dans la tradition philosophique occidentale, l'accent est mis sur la rationalité, l'éthique et le droit international comme instruments pour instaurer la paix et limiter la violence. D'un autre côté, les analyses critiques, telles que les perspectives marxistes et celles de l'École de Francfort, insistent sur la violence structurelle, les conflits sociaux et les conséquences du pouvoir, montrant que la guerre n'est pas seulement le produit de différends individuels, mais résulte également des inégalités et des rapports sociaux. Dans la philosophie occidentale contemporaine, les débats se concentrent sur le lien entre violence et pouvoir, sur les impératifs éthiques et sur la possibilité de réduire les conflits par la raison et le dialogue. Ces approches soulignent l'importance d'une réévaluation philosophique pour

comprendre la guerre et la paix, ainsi que la nécessité de critiquer les croyances et les structures sociales. Les traditions philosophiques non occidentales contribuent également de manière significative à la compréhension de la justice et de l'interaction humaine. Dans ces traditions, l'accent sur la justice, la rationalité et les principes éthiques fournit un cadre théorique pour analyser les relations humaines et les conséquences des conflits sociaux. Cependant, la relecture de ce patrimoine dans une perspective interculturelle et l'examen de la possibilité d'une interaction entre les concepts philosophiques de l'Orient et de l'Occident restent encore limités et dispersés. Cet article, adoptant une approche analytico-interprétative et une méthode comparative interculturelle, cherche à représenter et à intégrer ces traditions dans le contexte d'un dialogue entre

les cultures. L'objectif n'est pas seulement d'identifier les concepts clés de la philosophie de la guerre et de la paix, mais aussi d'analyser la possibilité de leur transfert et de leur interaction dans des contextes culturels différents. Ainsi, la recherche présente ici vise à offrir une compréhension multidimensionnelle et pratique de la philosophie de la guerre et montre comment une relecture philosophique peut fournir des outils théoriques et pratiques pour réduire la violence et promouvoir le dialogue humain.

Méthodologie :

La présente recherche est de nature théorique et analytique, s'appuyant sur la méthode herméneutique et l'analyse critique des textes classiques et contemporains. La méthode herméneutique permet une compréhension approfondie des textes et des traditions philosophiques

variées, en analysant les strates sémantiques et les valeurs culturelles qu'ils contiennent. Par ailleurs, la comparaison des points de vue philosophiques de l'Orient et de l'Occident offre un cadre pour la relecture et l'intégration des concepts dans le cadre de la philosophie interculturelle. Cette approche rend non seulement possible la critique de la guerre et de la violence, mais propose également des pistes pour promouvoir le dialogue humain et l'interaction entre les cultures.

Cadre théorique et revue de littérature :

Le cadre théorique de l'article repose sur la philosophie interculturelle, une approche qui insiste sur l'humanité partagée, la nécessité d'un dialogue égalitaire et le dépassement des frontières politiques et culturelles dans l'analyse de la guerre et de la violence. La philosophie interculturelle, en mettant l'accent sur la compréhension mutuelle et la reconnaissance des différences, offre un terrain pour l'analyse critique de la violence, des conflits et des crises humaines dans les situations de guerre et sociales, tout en ouvrant un horizon pour la possibilité du dialogue humain. Cette approche repose

sur les hypothèses suivantes :

Aucune culture n'existe de manière pure et indépendante des autres. De même que tous les êtres humains - malgré leurs différences - sont égaux et dotés d'une dignité intrinsèque, les cultures ont également une valeur égale, bien qu'il existe des distinctions indéniables entre elles. Ces distinctions peuvent enrichir et ne doivent pas conduire à la discrimination (Mall, 1998 : 54).

Dans cette perspective, aucun système conceptuel ne peut être considéré comme supérieur sans raison. Hilary Putnam¹⁴ rappelle à juste titre : « La philosophie doit toujours placer au centre de son attention la question de savoir comment l'homme doit vivre ; et c'est précisément sous cet angle que nous attachons de la valeur à la tolérance et au pluralisme » (Putnam, 1995 : 10). Dans ce même ordre d'idées, les réflexions de Kant¹⁵ sur la paix mondiale, de Jaspers¹⁶ sur la crise du sens, d'Arendt¹⁷ sur la nature de la violence, et de Habermas¹⁸ avec le concept d'action communicative, offrent des outils conceptuels fondamentaux pour comprendre

les dimensions éthiques, politiques et sociales des crises. Ces penseurs, en insistant sur les valeurs humaines, les limites de la connaissance et la nécessité d'une interaction rationnelle, ont préparé le terrain pour une analyse philosophique de la violence et la possibilité d'un dialogue interculturel. Les critiques postmodernes des grands récits, en soulignant les limites des prétentions épistémologiques, offrent également la possibilité de repenser les concepts fondamentaux de la philosophie et de redéfinir les cadres éthiques et sociaux dans une perspective interculturelle. Une telle approche « implique à la fois une révision de l'histoire de la philosophie et l'évitement des récits unilatéraux et centrés, ainsi que l'ouverture d'un espace à un polylogue entre diverses traditions, car il n'a jamais existé une langue ou une tradition unique pour la philosophie » (Wimmer, 1998 : 10).

Dans cette optique, la relecture des idées de penseurs non occidentaux tels qu'Al-Fârâbî, Avicenne (Ibn Sînâ), Ibn Miskawayh, Averroès (Ibn Rushd) et Ibn Khaldûn sur la justice, la rationalité et les structures sociales peut fournir des outils théoriques riches pour critiquer la vio-

¹⁴ Hilary Whitehall Putnam (1926 - 2016)

¹⁵ Immanuel Kant (1724 - 1804)

¹⁶ Karl Jaspers (1883 - 1969)

¹⁷ Hannah Arendt (1906 - 1975)

¹⁸ Jürgen Habermas (1929 -)



À l'époque actuelle, les complexités géopolitiques, l'émergence d'idéologies extrémistes et les crises de la sécurité humaine ont redoublé la nécessité d'une réévaluation philosophique. La philosophie interculturelle, en mettant l'accent sur le respect des différences et sur la possibilité d'un dialogue libre et égalitaire entre les cultures, peut offrir une réponse théorique et pratique à ces crises.

lence et repenser philosophiquement. La combinaison de ces perspectives, tant dans les traditions occidentales qu'au-delà, crée un cadre critique et multidimensionnel pour comprendre le phénomène de la guerre et les crises interculturelles, tout en proposant des voies pour le dialogue et la résolution des conflits culturels. Ce cadre offre non seulement un terrain pour le développement de recherches théoriques, mais il peut également contribuer à l'avancement des études théoriques et pratiques dans le domaine de la philosophie interculturelle.

Analyse et discussion

Comme l'a souligné le philosophe contemporain John Rawls¹⁹, « la justice est la première vertu des institutions sociales et la structure fondamentale de la société »

(Rawls, 1999 : 3), et la résonance de sa voix peut être retracée dans les profondeurs de l'histoire. « Dans la tradition grecque, tant Platon²⁰ qu'Aristote²¹ définissaient la justice comme bienveillance ainsi que disposition à suivre la loi » (Maurya, 2021 : 249), une qualité dont l'absence entraîne la négation de la vertu morale et, en fin de compte, le sens de la guerre. Dans la philosophie d'Al-Fârâbî²², la question de la « modération et de l'équité » (Al-Fârâbî, 1366 : 57) occupe une place centrale, tandis qu'Avicenne (Ibn Sînâ²³) considère la guerre comme la conséquence de l'ignorance et juge que la « loi et la justice » (Ibn Sînâ, 1960 : 441) sont essentielles pour la paix. Ibn Miskawayh²⁴ identifie la guerre comme source de tous les vices et insiste sur « la modération et la proportion » (Ibn Miskawayh,

2011 : 337) dans la société. Averroès (Ibn Rushd²⁵) souligne l'importance de la loi pour prévenir l'injustice et reconnaître les « natures différentes des hommes » (Ibn Rushd, 1376 : 50), tandis qu'Ibn Khaldûn²⁶ analyse les cycles civilisationnels en tenant compte du « caractère nuisible de la violence » (Ibn Khaldûn, 1390 : 342).

À l'époque moderne, lorsque Kant évoque « la libération de l'homme de sa minorité auto-imposée » (Kant, 2006 : 17), il met également en avant « le courage de faire usage de la raison » et, de ce point de vue, propose la construction d'une « paix durable ». Dans la philosophie du XX^e siècle, Jaspers insiste, pour rejeter la guerre, sur le « refus de la supériorité et la relation à autrui » (Jaspers, 1958 : 109), Hannah Arendt²⁷ alerte sur

¹⁹ John Rawls (1921 - 2002)

²⁰ Plato (427 - 347 BCE)

²¹ Aristotle (384 - 322 BCE)

²² Al-Farabi (c. 872 - c. 950)

²³ Avicenna (Ibn Sina, 980 - 1037)

²⁴ Ibn Miskawayh (c. 932 - 1030)

²⁵ Averroes (Ibn Rushd, 1126 - 1198)

²⁶ Ibn Khaldun (1332 - 1406)

²⁷ Hannah Arendt (1906 - 1975)



Aucune culture n'existe de manière pure et indépendante des autres. De même que tous les êtres humains - malgré leurs différences - sont égaux et dotés d'une dignité intrinsèque, les cultures ont également une valeur égale, bien qu'il existe des distinctions indéniables entre elles. Ces distinctions peuvent enrichir et ne doivent pas conduire à la discrimination (Mall, 54 : 1998).

le « charme de la violence » (Arendt, 1970 : 81), et l'École de Francfort se concentre sur la critique du « pouvoir de l'industrie culturelle » (Adorno et Horkheimer, 1384 : 236). Par ailleurs, les philosophes postmodernes tels que Derrida²⁸ et Lyotard²⁹, tout en valorisant « le respect des différences » (Eshraq, 1397 : 339), mettent en garde contre le danger d'idéologiser la vérité et soulignent « l'épuisement des grands récits des Lumières » (Hoy, 1380 : 286).

Toutes ces analyses montrent, comme le souligne Hannah Arendt, que la violence de la guerre est fondamentalement liée à l'incapacité de penser et de juger, et que ce qu'elle appelle la « banalité du mal » prend sa source dans ce même lien. Dans son célèbre article intitulé « Penser et considérations morales »³⁰, Arendt explique que l'incapacité ou le manque de volonté d'Adolf Eichmann à réfléchir

aux conséquences éthiques réelles de ses actes l'a conduit à adopter un comportement radicalement immoral. Selon Hannah Arendt, le problème fondamental chez des individus comme Eichmann « n'est pas la stupidité, mais une étonnante et réelle incapacité à penser » (Arendt, 1971 : 417). Arendt conçoit la pensée comme un processus qui inclut toujours des jugements éthiques et esthétiques, ce qui signifie que le mal ne peut se produire que lorsque l'homme se détourne de la réflexion sur soi et de la pensée guidée par la conscience. Une telle pensée ne peut s'épanouir que dans un espace de dialogue, équitable et fondé sur l'acceptation de « l'autre ». Dans cette perspective, l'absence de dialogue interculturel et l'incapacité à accueillir « l'autre » constituent la racine commune de nombreux dysfonctionnements, violences et crises éthiques dans le monde contemporain. Dans de telles conditions,

tant la vérité que la justice sont mises en question, car, comme le rappelle Levinas, « la vérité requiert la justice » (Levinas, 1969 : 90). Autrement dit, le manque d'attention à « l'autre » et l'absence de dialogue éthique et interculturel limitent non seulement la capacité de jugement et de pensée, mais ébranlent également les fondements mêmes de la vérité et de la justice. Cela montre que la réalisation de l'éthique et de la justice exige un espace où l'homme se confronte à « l'autre », reconnaît sa présence et, à travers cette confrontation, peut s'engager dans la réflexion critique, l'auto-examen et la responsabilité.

Notre expérience vécue en Afghanistan illustre tragiquement cette réalité. Les groupes extrémistes, qui considéraient comme sacrée la mise à mort des êtres humains, la destruction des villes, l'incendie des écoles et des universités, et l'anéan-

²⁸ Jacques Derrida (1930 - 2004)

²⁹ Jean-François Lyotard (1924 - 1998)

³⁰ *Thinking and Moral Considerations* (1971)



Notre expérience vécue en Afghanistan illustre tragiquement cette réalité. Les groupes extrémistes, qui considéraient comme sacrée la mise à mort des êtres humains, la destruction des villes, l'incendie des écoles et des universités, et l'anéantissement des villages, n'ont pas seulement engendré une cruauté sans fin, mais ont également annihilé toute possibilité de dialogue. Par leur absolutisme mêlé à une logique totalitaire, ils ont assombri l'horizon de la pensée.

tissement des villages, n'ont pas seulement engendré une cruauté sans fin, mais ont également annihilé toute possibilité de dialogue. Par leur absolutisme mêlé à une logique totalitaire, ils ont assombri l'horizon de la pensée. Pourtant, au milieu du fracas des balles, de la poudre et de la destruction, le besoin de réfléchir et de dialoguer parmi les savants et les universitaires ne disparaissait jamais. Dans le cadre de la philosophie interculturelle, la promotion de la reconnaissance de la diversité, de la pluralité des voix et du respect de « l'autre » était perçue comme une nécessité fondamentale pour notre époque.

Résultats de la recherche

Cette recherche, centrée sur la philosophie interculturelle, met en évidence plusieurs résultats importants, que l'on peut résumer en quatre axes principaux :

1. La philosophie intercultu-

relle comme cadre critique pour comprendre la violence

La philosophie interculturelle offre un cadre à la fois critique et ouvert pour l'analyse de la violence. Cette approche, en dépassant la logique de domination, d'exclusion et de discrimination, examine les racines épistémologiques et culturelles de la violence et met en lumière sa relation avec les croyances, l'identité et les structures de pouvoir. Dans ce sens, la philosophie interculturelle dépasse l'étude des comportements pratiques pour analyser la violence dans le rapport aux structures de pensée humaines.

2. Possibilité de dépasser la logique de guerre par le dialogue égalitaire

Le dialogue, dans le cadre interculturel, constitue une action humaine fondamentale qui remplace la logique de suppression, de confrontation et de domination.

L'accent mis sur le dialogue égalitaire et la reconnaissance mutuelle permet de repenser la relation entre le « soi » et « l'autre » et ouvre une voie pour rompre le cycle d'inimitié, de violence et de guerre. Les expériences contemporaines en Afghanistan illustrent clairement cette nécessité, où l'absence de dialogue humain a accentué la violence et la crise sociale.

3. Relecture du patrimoine philosophique à la lumière de la perspective interculturelle

La réévaluation des traditions philosophiques occidentales et non occidentales montre que des concepts tels que la justice, la rationalité et le dialogue humain ne sont pas des idéaux abstraits, mais des capacités vivantes pour résister à la violence et reconstruire la coexistence. Les enseignements d'Al-Fârâbî, Avicenne (Ibn Sînâ), Ibn Miskawayh,



Le dialogue, dans le cadre interculturel, constitue une action humaine fondamentale qui remplace la logique de suppression, de confrontation et de domination. L'accent mis sur le dialogue égalitaire et la reconnaissance mutuelle permet de repenser la relation entre le « soi » et « l'autre » et ouvre une voie pour rompre le cycle d'inimitié, de violence et de guerre.

Averroès (Ibn Rushd) et Ibn Khaldûn, aux côtés des penseurs classiques et modernes occidentaux, fournissent des outils théoriques riches pour critiquer la violence et analyser les relations humaines. Cette relecture ouvre de nouvelles possibilités pour la reconstruction éthique et sociale à partir de la philosophie elle-même.

4. Crises mondiales et renaissance du dialogue humain

Les conflits contemporains, de l'Afghanistan à d'autres régions en crise dans le monde, reflètent l'échec à instaurer un dialogue interculturel. Ces crises révèlent un blocage culturel et éthique face à « l'autre ». Ce n'est que par la revitalisation du dialogue, la compréhension mutuelle et l'ouverture réciproque que l'on peut dépasser la logique de la violence et construire un horizon plus humain fondé sur la coexistence et la compréhension entre les cultures. Dans ce sens, la philosophie

interculturelle n'est pas seulement une théorie critique, mais un appel pratique à la reconstruction éthique, culturelle et spirituelle du monde contemporain.

Conclusion :

La guerre est un phénomène aux racines profondément philosophiques, éthiques et culturelles. La réduire au seul niveau militaire ou politique revient à ignorer sa dimension humaine et existentielle. La philosophie interculturelle, en s'appuyant sur les fondements communs de l'humanité et en critiquant les récits exclusivistes, cherche à ouvrir un nouvel horizon pour le dialogue égalitaire, la réduction de la violence et la reconstruction du sens de la paix. Dans le monde actuel, malgré les progrès scientifiques et technologiques, la guerre reste une menace fondamentale pour l'humanité ; une menace qui découle de l'absence de raison philosophique, de la faiblesse de la compréhension éthique et de

l'incapacité à saisir la réciprocité entre cultures et pouvoirs. Des exemples évidents se retrouvent dans les crises humaines et culturelles de pays comme l'Afghanistan, où l'absence de dialogue interculturel a entraîné la reproduction de la violence et de la méfiance. Dans ce contexte, la philosophie interculturelle, en mettant l'accent sur le respect des différences et l'acceptation du pluralisme culturel, s'efforce de construire des ponts de compréhension et de coexistence entre identités diverses ; des ponts qui, tels un « arc-en-ciel des cultures » (Eshraq, 1369 : 47), relient les diversités humaines et ouvrent la voie du passage d'une logique d'imposition à une logique de dialogue. Sous cet angle, la Journée mondiale de la philosophie rappelle la responsabilité de la pensée philosophique face aux crises contemporaines. Si elle sort de l'isolement, la philosophie peut devenir une force critique et libératrice contre la guerre, la

violence et les crises culturelles. Ainsi, la philosophie interculturelle n'est pas une branche secondaire, mais une réponse essentielle aux besoins de notre époque ; une approche qui, par la reconstruction continue de la rationalité humaine et culturelle, ouvre de nouveaux horizons pour la réalisation d'une paix durable et de la sécurité humaine. La guerre, à son niveau le plus profond, est le signe de la décadence de la raison et de l'effondrement de la compréhension mutuelle entre le « soi » et « l'autre ». La libération de cette situation n'est possible que par la revitalisation de la raison philosophique et l'approfondissement du dialogue interculturel. Dans cette perspective, la philosophie interculturelle dessine la vision d'un monde où l'écologie de la connaissance et de la culture repose sur la justice culturelle et la sécurité humaine, remplaçant ainsi le conflit et la domination par la coexistence et la compréhension.

Recommandations :

1. Renforcer la philosophie interculturelle comme approche stratégique dans les sciences humaines et les politiques internationales : La philosophie interculturelle, en mettant l'accent sur les fondements communs de l'humanité et le dialogue égalitaire, peut offrir un

cadre critique et constructif pour faire face à la violence et aux crises culturelles. Elle peut également servir de guide théorique et pratique dans l'élaboration des politiques internationales.

2. Relecture des textes philosophiques de l'Orient et de l'Occident à la lumière de l'approche interculturelle : Les chercheurs peuvent, en revisitant les textes classiques et contemporains de l'Orient et de l'Occident - d'Al-Fârâbî et d'Avicenne à Kant et aux penseurs post-modernes - et en les analysant selon une perspective interculturelle, identifier les racines profondes de la violence et de l'exclusivisme culturel, tout en ouvrant la voie à la formation d'un dialogue humain et à une compréhension mutuelle.

3. Rôle actif des institutions éducatives et universitaires, en particulier l'Université de la Sorbonne, dans la promotion du dialogue humain et culturel : Les universités, et en particulier les institutions académiques de premier plan comme la Sorbonne, peuvent, par la mise en place de programmes de recherche et d'enseignement basés sur la philosophie interculturelle, créer des espaces pratiques pour réduire la violence et favoriser le dialogue humain. Ces établissements, en reconstruisant continuellement la rationalité philosophique

et culturelle, permettent de former des générations de penseurs et de décideurs capables de relier les cultures et de promouvoir la sécurité humaine.

منابع فارسی:

آدرنو تئودور و هورکهایمر، ماکس. (1384)، دیالکتیک روشنگری، ترجمه مراد فرهادپور و امید مهرگان، تهران، گام نو
ابن خلدون، عبدالرحمن (۱۳۹۰). مقدمه ابن خلدون (جلد اول). ترجمه محمد پروین گنابادی. تهران: نشر الکترونیک کتابناک.
ابن رشد، ابوالولید محمد (1376). فصل المقال فی ما بین الحکمة و الشریعة من الاتصال، ترجمه سیدجعفر سجادی، تهران: امیرکبیر.
اشراق، سید حسین (1369). مفاهیم کلیدی در فلسفه میان فرهنگی، کابل: نشر تسامح.
اشراق، سید حسین (1397). در باره فلسفه علوم اجتماعی، کابل: نشر عازم.
هوی، دیوید کازنز. (1380). فوکو در بوته نقد (م. یزدانجو، مترجم). تهران: نشر مرکز.

منابع انگلیسی:

Arendt, H. (1970). On violence. San Diego, New York, & London: Harcourt Brace Jovanovich.
Arendt, H. (1971). Thinking and moral considerations: A lecture. Social Research, 38(3), 417-446. The Johns Hopkins University Press. <https://www.jstor.org/stable/40970069>.
Clausewitz, Carl von (1976), On war. Translated by Michael Howard & Peter Paret, Princeton, Princeton University Press.

- Browning, G. (2023). Hegel on death and war. *Journal of Continental Philosophy*, 4(1), 93–106.
- Demir, A. (2016, November 29–30). The war as a philosophical problem. Paper presented at the 5th International Conference on Research in Humanities, Sociology and Education (RHSCE'16), London, UK. <https://doi.org/10.15242/ICEHM.ED1116029>.
- Dougherty, J. P. (General Ed.), & McCoy, J. (Ed.). (2010). *Early Greek philosophy: The Presocratics and the emergence of reason* (Vol. 57, *Studies in Philosophy and the History of Philosophy*). Washington, DC: The Catholic University of America Press.
- Kant, I. (2006). *Toward perpetual peace and other writings on politics, peace, and history* (P. Kleingeld, Ed.; D. L. Colclasure, Trans.; with essays by J. Waldron, M. W. Doyle, & A. W. Wood). Yale University Press.
- Kultgen, J. (1972). In defense of Verstehen. *Pacific Philosophical Quarterly*, 53(2), 170–187. <https://philpapers.org › rec › KULIDO>.
- Levinas, E. (1969). *Totality and infinity*. (A. Lingis, Trans.). Pittsburgh: Duquesne University Press.
- Moseley, A. (2002). *A philosophy of war*. New York, NY: Agora Publishing.
- Maurya, S. K. (2021). The concept of justice in reference with philosophies of Plato and Aristotle: A critical study. *Journal of Liberty and International Affairs*, 7(3), 250–266. <https://doi.org/10.47305/JLIA21370250m>.
- Odiyo, B. (2018). Political and religious philosophy of Avicenna, and how it is practiced nowadays. *Academia.edu*. Retrieved from https://www.academia.edu/POLITICAL_AND_RELIG.
- Payne, W. R. (2023). *An introduction to philosophy*. Bellevue College. <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>.
- Rawls, John (1999). *A Theory of Justice*, revised edition, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Reichberg, Gregory, Henrik Syse, and Endre Begby (eds.) (2006). *The Ethics of War. Classic and Contemporary Readings*. Malden, MA: Blackwell.
- Sun Tzu (2000). *The art of war: The oldest military treatise in the world* (L. Giles, Trans., 1910). Leicester, England: Allandale Online Publishing. [Originally published ca. 5th century BCE].
- reellen Philosophie. *Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren*, (1), 54–69. Wien: Wiener Gesellschaft für Interkulturelle Philosophie.
- Murphy, Gornelius F. (1982). «The Grotian Version of World Order», *The American Journal of International Law*, 76(3): 477–498.
- Putnam, H. (1995). *Pragmatismus – eine offene Frage* (M. Suhr, Trans.). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Voltaire. (1838). *Voltaire against war. The Advocate of Peace*, 2(8), 79–80. <https://www.jstor.org/stable/27886946>
- Wimmer, F. M. (1998). *Thesen, Bedingungen und Aufgaben interkulturell orientierter Philosophie*. *Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren*, 1, 1–17. Wien: Wiener Gesellschaft für interkulturelle Philosophie.
- Wright, Q. (1942). *A study of war* (Vol. 1). Chicago, IL: University of Chicago Press.
- منابع عربی:
ابن سینا. (1960). الشفاء: الإلهيات (ج 1، تحقیق جرج عنواتی وسلیمان زاید). القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية.
- مسکویه، م. ب. ی. (2001). تهذیب الأخلاق (دراسة و تحقیق: عمار هلالی). بغداد-بیروت: منشورات الجمل.
- فارابی، ابونصر محمد بن محمد (1366). السياسات المدینه، مصحح: فوزی نجار، تهران: مکتبه دالزهره.
- منابع آلمانی:
Jaspers, K. (1958). *Die Atombombe und die Zukunft der Menschheit*. München: R. Piper & Co.
- Mall, R. A. (1998). *Das Konzept einer interkultu-*

Philosophie et éthique de la « guerre sans fin » : le trouble entre guerre et paix



PAR HOSSEIN DABBAGH, Professeur et chercheur en philosophie

Résumé :

Dans cet article, l'auteur défend l'idée que l'apparition de la guerre par drones et des « guerres sans fin » ne constitue pas simplement un changement dans les techniques de mise à mort, mais qu'elle déplace la frontière conceptuelle et éthique entre paix et guerre, transformant la violence de « l'exception » en « règle ». Il montre que cette transformation obscurcit la responsabilité morale des États et nous place dans une situation « d'exception permanente », à laquelle la philosophie doit résister face à sa normalisation.

Introduction :

La frontière effondrée entre paix et guerre : Dans la tradition juridique et morale moderne, la frontière entre paix et guerre constitue la pierre angulaire de la légitimité de la violence politique. La paix est le domaine de la loi et du dialogue ; la guerre, celui de l'exception et de la contrainte. La loi est faite pour protéger l'homme de l'état de guerre, et l'éthique pour faire de l'effusion de sang une réaction ultime et inévitable. Mais plus important encore, la loi et l'éthique, afin de préserver la vie humaine, ont créé deux cadres ou paradigmes distincts pour le « temps de paix » et le « temps de guerre ». En temps de paix, l'État n'est autorisé à recourir à la force ou à la coercition létale qu'en situation d'urgence et selon des critères stricts ; en temps de guerre, d'autres règles s'appliquent, telles que la « nécessité militaire » et la « proportionnalité dans l'attaque ». Avec l'émergence des drones armés, des guerres cybernétiques et des technologies intelligentes, cette frontière historique entre paix et guerre s'est effondrée (Heyns et al., 2016). Les drones armés, en particulier, ont joué un rôle majeur dans le déplacement de cette frontière et ont progressivement transformé la guerre d'un événement ponctuel en une situation continue. Dans cet état continu, la violence n'est plus un phénomène exceptionnel ; elle s'est intégrée au cœur de l'ordre nor-

mal et est devenue elle-même la règle. Il est difficile d'admettre que les drones ne sont qu'un simple outil ou une technologie nouvelle pour la guerre et la mise à mort ; bien plus, les drones ont fragilisé les fondements conceptuels et juridiques de la distinction entre paix et guerre et ont mis au défi les théories de l'éthique et du droit de la guerre. Par le recours aux drones, les États peuvent aujourd'hui mener des opérations meurtrières au-delà de leurs frontières, sans déclaration officielle de guerre, et sans responsabilité publique ni contrôle effectif. Cette évolution ne doit pas être considérée uniquement comme une tactique militaire ; elle constitue une inquiétude éthico-politique face à des questions fondamentales : quand un État est-il autorisé à ôter la vie de quelqu'un ? Et comment peut-on parler de responsabilité morale de manière significative lorsque guerre et paix ne peuvent plus être distinguées ? Ces questions, qui pouvaient auparavant trouver des réponses plus ou moins claires dans deux domaines séparés - les droits humains et le droit de la guerre - se retrouvent désormais abandonnées dans un espace gris et indéfini.

Paradigme de la paix : l'éthique de l'exception et le respect de la vie humaine

En situation de paix, les critères juridiques et éthiques reposent sur le principe fondamental du « droit à la vie » (Human Rights Committee, 2018). L'État n'est autorisé à recourir à la force létale et meurtrière que lorsqu'il existe une menace immédiate et sérieuse, et même dans ce cas, au moins trois conditions essentielles doivent être respectées :

1. Le danger doit être imminent, et non fondé sur des suppositions, des peurs vagues ou une menace indéterminée.
2. Le recours à la force doit être nécessaire et constituer le dernier recours, c'est-à-dire qu'aucune alternative moins violente et efficace n'existe pour neutraliser la menace.
3. La violence doit être proportionnée à



Dans le paradigme de la paix, la mort d'un être humain est une tragédie, et non un outil de gouvernance. La loi et l'éthique s'appuient toutes deux sur le principe que la vie humaine possède une valeur intrinsèque en tant que droit fondamental et ne doit pas être transformée en instrument pour la sécurité ou les intérêts politiques.

l'objectif légitime poursuivi, en particulier lorsque l'objectif est la protection de la vie d'autrui.

Ces trois conditions représentent la traduction juridique de l'intuition éthique fondamentale selon laquelle : « La vie humaine ne doit pas devenir un instrument au service de la politique ou de la sécurité ». Dans le paradigme de la paix, la mort d'un être humain est une tragédie, et non un outil de gouvernance. La loi et l'éthique s'appuient toutes deux sur le principe que la vie humaine possède une valeur intrinsèque en tant que droit fondamental et ne doit pas être transformée en instrument pour la sécurité ou les intérêts politiques. Ainsi, conformément à ce paradigme : « Quiconque tue un être humain, c'est comme s'il avait tué tous les hommes » (Coran, Sourate Al-Ma'ida, verset 32), et, selon Saadi de Chiraz : « Le corps humain est noble par la vie humaine ».

Paradigme de la guerre : nécessité militaire et réduction du respect de la vie humaine

En revanche, le droit international humanitaire (International Humanitarian Law), qui régit les relations entre États et forces ennemies (y compris non étatiques), suit une logique différente. Dans ce paradigme, le critère de légitimité n'est pas le respect absolu de la vie, mais la nécessité militaire (Crawford, 2024). Le fait de tuer est considéré comme justifiable s'il sert un objectif militaire légitime. Le principe de distinction entre « combattant » et « civil » est maintenu, mais la portée de la définition de la « participation directe aux hostilités » s'est

élargie au point de permettre aux États de viser presque toute personne soupçonnée, même civile. Dans le paradigme de la paix, la légitimité du ciblage repose uniquement sur la position (c'est-à-dire l'identité ou le statut juridique de la personne dans le conflit), tandis que dans le paradigme de la guerre, la légitimité du ciblage peut reposer sur la position ou le comportement, c'est-à-dire lorsque la personne mène des activités hostiles ou adopte un comportement militaire. Il est naturel que le ciblage basé sur le comportement soit plus libre que celui en temps de paix. Ce déplacement, de « l'identité » au « comportement » et du « droit » à la « nécessité », a une conséquence très importante : le seuil moral d'usage de la force en situation de guerre devient beaucoup plus bas qu'en temps de paix. La vie humaine n'est plus comprise comme un « droit » absolu, mais est évaluée sur la balance de l'intérêt militaire. Bien que la violence reste régie par des règles, ces règles visent à « réduire la souffrance » au sein de la guerre, et non à nier le principe même de la guerre.

Drones et effondrement de la frontière entre les deux paradigmes

L'apparition des drones armés a brouillé et mélangé ces deux paradigmes. Les États prétendent être engagés dans des « conflits armés internationaux et non internationaux », en particulier des conflits avec des groupes non étatiques, des affrontements qui semblent ne connaître aucune frontière géographique. Après le 11 septembre, un concept nouveau et néanmoins controversé est apparu : les conflits armés non interna-



La guerre sans fin n'a ni commencement ni fin clairs ; mais la philosophie peut, au moins, constituer le dernier refuge de la réflexion à son sujet. Le rôle de la philosophie n'est pas de nier la réalité de la guerre, mais de résister à sa normalisation. Si les États utilisent la violence de manière continue et sans visage, le devoir du philosophe est de ramener la mort dans le domaine de l'éthique, c'est-à-dire de rappeler cette vérité simple : aucune mort n'est « normale ».

tionaux globaux (global non-international armed conflict), qui permettent aux États de considérer n'importe quel point du monde comme un « champ de bataille potentiel ». Dans ce cadre, le monde se transforme en une carte de « suspects potentiels » et de « cibles possibles ». La guerre n'est plus limitée à un territoire, un front ou un moment précis ; elle peut survenir à tout instant et en tout lieu : du Yémen à la Somalie, de l'Afghanistan à Gaza (Duffy, 2015). Il en résulte que la logique de la guerre s'immisce dans la vie quotidienne. Les citoyens vivant dans des zones civiles peuvent soudainement devenir des cibles, sans être officiellement engagés dans un conflit. Ainsi, la distinction entre champ de bataille et vie ordinaire (le foyer), entre combattant et civil, et entre paix et guerre s'est estompée et a perdu sa clarté. Les drones incarnent précisément cette situation critique de notre époque : une époque où l'État tue sans combattre, et combat sans se mettre en danger.

Conséquences éthiques et philosophiques : de la violence exceptionnelle à la violence quotidienne

Ainsi, la philosophie morale et politique est confrontée à une crise sans précédent. La guerre par drones n'est pas simplement une innovation technologique, ni seulement un changement dans la manière de tuer ; elle constitue une transformation dans notre rapport à la violence, un bouleversement de la philosophie du pouvoir politique et de la responsabilité morale. La mort, qui avait

autrefois un visage, est désormais devenue une donnée dans les systèmes de surveillance et de sécurité. Tuer à des milliers de kilomètres réduit le sentiment de culpabilité à peu près à zéro et facilite la décision de mettre fin à une vie humaine ; tuer est aussi silencieux que l'action d'appuyer sur un bouton sur un écran. Dans cette culture de la nouvelle souveraineté, qui normalise la guerre par drones, la vie humaine est chassée du domaine de l'éthique et de la dignité pour être réduite à celui du calcul et de l'efficacité (Chamayou, 2015). La technologie des drones sépare l'État du risque et de la présence humaine. La décision concernant la mort est confiée aux algorithmes et aux données ; comme si la mort n'était plus un événement tragique, mais une composante des opérations quotidiennes de sécurité. Dans un tel monde, les normes éthiques propres à la guerre, qui sont intrinsèquement plus faibles, deviennent des standards généraux de la vie politique. La violence, qui devrait être exceptionnelle et temporaire, se transforme en un instrument permanent de gouvernance. C'est là le danger du « statut permanent d'exception » auquel certains philosophes ont fait référence (Agamben, 2005). Le « statut permanent d'exception » fait référence à une contradiction apparente : l'exception est censée être temporaire, mais ici elle devient la règle ; la logique de suspension de la loi s'institutionnalise structurellement au sein de l'ordre juridique. Dans ce contexte, la loi, au lieu de limiter le pouvoir de la violence, le rend



Il faut se rappeler que le fondement de l'éthique et du droit international repose sur une intuition simple : la violence doit rester une tragédie, la violence doit demeurer « exceptionnelle » et non un instrument de gouvernance. Si cette intuition disparaît, si le meurtre passe de « réponse d'urgence » à « politique normale », nous ne vivrons plus dans un monde juste, mais dans un ordre dépourvu de conscience. La culture sécuritaire du monde contemporain a inversé ce rapport, et dans un tel ordre, la mort n'a plus besoin de justification, tandis que la vie doit en fournir pour survivre.

constamment activable. Quand l'État peut, à tout moment et en tout lieu, utiliser la mort comme instrument politique sans responsabilité ni nécessité immédiate, la paix n'est plus un état naturel, mais une illusion passagère. Ce qui reste de la paix est une "quasi-paix", recouverte par la logique de la guerre.

La guerre par drones rend-elle la violence plus humaine ?

Ici surgit une objection importante : on pourrait avancer que la guerre par drones rend la violence globalement plus humaine, en arguant que les drones préservent la vie des soldats du camp attaquant ; qu'ils permettent un ciblage plus précis par rapport aux bombardements aériens massifs ou à l'artillerie ; et, par conséquent, qu'ils entraînent peut-être globalement moins de pertes et de souffrances que les guerres classiques. Si cette objection était correcte, on pourrait considérer la guerre par drones comme un pas vers une « humanisation de la guerre », plutôt que comme un pas vers une situation plus inhumaine (Strawser, 2010). En réponse, on peut dire que même si l'on admet que, dans certains cas, les pertes directes causées par la guerre par drones sont moins élevées, plusieurs points éthiques importants remettent en question cette vision optimiste :

Premièrement, dans de nombreux cas, la guerre par drones sépare presque complètement le risque de mort des citoyens de l'État attaquant et le transfère entièrement au-delà des frontières. Ce « déséquilibre de risque » rend la guerre presque sans coût pour un camp et extrêmement coûteuse pour l'autre, une situation incompatible avec les intuitions de justice en temps de guerre.

Deuxièmement, lorsque l'on peut tuer sans danger pour les décideurs et les opérateurs, le seuil psychologique et politique pour recourir à la force baisse. La probabilité d'utiliser la violence augmente, même si, à chaque fois, les pertes directes restent inférieures à celles d'une guerre classique. Troisièmement, l'accès permanent à des outils de mise à mort à distance transforme la tentation d'employer la violence de l'« exception » en « option normale de politique étrangère ». C'est précisément ce qui rend la guerre « sans fin » : la guerre n'est plus une période temporaire, mais une infrastructure permanente de l'ordre politique.

Ainsi, même si la guerre par drones réduit parfois les pertes directes, elle peut, à un niveau structurel, normaliser, étendre et rendre la violence moins responsable. L'objection de « l'humanisation » de la guerre, si elle ne tient pas compte de ces dimensions structurelles, offre une image incomplète.

Éthique et devoir de la philosophie à l'ère de la guerre sans fin

Il faut se rappeler que le fondement de l'éthique et du droit international repose sur une intuition simple : la violence doit rester une tragédie,

la violence doit demeurer « exceptionnelle » et non un instrument de gouvernance. Si cette intuition disparaît, si le meurtre passe de « réponse d'urgence » à « politique normale », nous ne vivrons plus dans un monde juste, mais dans un ordre dépourvu de conscience. La culture sécuritaire du monde contemporain a inversé ce rapport, et dans un tel ordre, la mort n'a plus besoin de justification, tandis que la vie doit en fournir pour survivre. C'est ici que le rôle de la philosophie devient crucial. Le travail des philosophes dans un tel monde ne consiste pas seulement à corriger les règles de la guerre, mais à rappeler que les États, même à l'ère des drones et des données, ne peuvent échapper à la question morale : « Pourquoi as-tu tué ? » Si cette question est étouffée et laissée en sommeil, la responsabilité morale disparaît du monde. La philosophie morale et politique exige de nous que nous demandions aux États de manière critique et exigeante : même si la frontière entre paix et guerre a disparu, l'État reste tenu de fournir une justification éthique pour chaque mort. Sans le concept de « responsabilité morale », la politique se transforme en une forme de violence irresponsable.

Conclusion : la philosophie comme résistance

La guerre sans fin n'a ni commencement ni fin clairs ; mais la philosophie peut, au moins, constituer le dernier refuge de la réflexion à son sujet. Le rôle de la philosophie n'est pas de nier la réalité de la guerre, mais de résister à sa normalisation. Si les États utilisent la violence de manière continue et sans visage, le devoir du philosophe est de ramener la mort dans le domaine de l'éthique, c'est-à-dire de rappeler cette vérité simple : au-

cune mort n'est « normale ». Dans un monde où la violence est devenue le langage de la gouvernance, et où la technologie a rendu permanente la tentation de « tuer sans effort », le seul moyen de préserver le respect de la vie humaine est d'insister sur ce point : une politique qui reste indifférente à la mort finit tôt ou tard par devenir indifférente à la vie elle-même ! La guerre sans fin est une forme nouvelle de notre existence, une sorte de vie politique ininterrompue dans laquelle la frontière entre sécurité et violence, loi et exception, s'est effacée. Dans un tel monde, le rôle de la pensée n'est plus seulement de critiquer ouvertement la politique fondée sur la violence, mais de préserver la capacité et la sensibilité éthique face à des morts qui sont devenues habituelles. Oui, les États

ont transformé la violence en langage de gouvernance ; nous, nous transformons la philosophie en langage de résistance.

Références

- Agamben, Giorgio (2005). *State of Exception*, translated by Kevin Attell, University of Chicago Press.
- Chamayou, Grégoire (2015). *A Theory of the Drone*, translated by Janet Lloyd, The New Press.
- Crawford, Emily (2024). *International Humanitarian Law*. 3rd ed., Cambridge University Press.
- Duffy, Helen (2015). *The 'War on Terror' and the Framework of International Law*, Cambridge University Press.
- Heyns C, Akande D, Hill-Cawthorne L, Chengeta T. (2016). The International Law Framework Regulating the Use of Armed Drones. *International and Comparative Law Quarterly* 65(4):791-827.
- Human Rights Committee. (2018). General Comment No. 36: Article 6 (Right to Life), CCPR/C/GC/36.
- Strawser, B. J. (2010). Moral Predators: The Duty to Employ Uninhabited Aerial Vehicles. *Journal of Military Ethics*, 9(4), 342-368.

A woman with long brown hair, wearing a light blue long-sleeved top and dark trousers, stands at a wooden podium. She is looking down at her hands, which are holding a small object. Two microphones are positioned in front of her. The background consists of dark, vertical wooden panels.

Philosopher en temps de guerre : l'importance de la démarche philosophique pour combattre l'obscurantisme

PAR KIERA O'CARROLL, étudiante en philosophie et langue et littérature française à l'université d'Oxford.

L'acte de philosopher peut se définir par une démarche de pensée qui prend du recul sur ce qui semble évident, examine les méthodes et les principes, et doute de ses propres certitudes pour mieux les comprendre ou les réformer. Cette approche analytique me permettra d'illustrer le rôle de la philosophie en temps de guerre.

Il faut tout d'abord noter que la philosophie n'est pas par nature démocratique. La philosophie est la poursuite d'un raisonnement fondé sur des prémisses que l'on prend comme acquises. Or, il est donc possible de tenter de justifier la guerre ou la violence intrinsèque, selon la philosophie. Pensons par exemple aux fascistes du XXe siècle, qui faisaient souvent appel à l'argument « de nature » afin de justifier l'eugénisme. J'emploie ici le terme tenter puisque dans un grand nombre de ces instances l'argument est mal fondé. Lorsqu'on déchiffre et anatomise réellement l'argument, les failles logiques qu'il contient deviennent évidentes. L'argument est souvent basé sur des observations fausses ou trop vite déduites d'une conclusion fausse. Le repérage de ces déficiences est symptomatique d'une analyse qui passe précisément par une éducation philosophique.

Je vais ,ici, exposer mon argument en défense du grand intérêt pour la philosophie en temps de guerre et de l'importance de philosopher en temps de guerre. Cette réflexion montrera d'abord que la philosophie n'a pas que son propre intérêt : celui de philosopher, et que même si c'est le cas, c'est dans l'intérêt de la philosophie d'être présente en temps de guerre.

La réflexion la plus fondamentale et utilisée dans ce domaine est que la souffrance est mauvaise. C'est la prémisse non énoncée et intuitive qui forme la base de la plupart

de nos théories politiques. Non seulement le fruit d'une observation et d'une réflexion, elle est aujourd'hui une norme prescrite et essentielle dans la plupart de nos sociétés. Quand il y a une guerre, cette norme est inévitablement remise en cause. Lorsque cette norme est remise en cause, une bonne partie, voire tout le raisonnement derrière celle-ci est par conséquent aussi remise en cause. Cela veut donc dire que même des conclusions philosophiques déjà établies peuvent tout de même être révisées et le sont constamment.

C'est la raison pour laquelle la pratique de la philosophie devrait être encouragée puisque cette remise en cause se passe souvent de manière subtile afin d'éviter l'attention. Il est par conséquent impératif d'essayer de repérer et de remettre en question des changements qui apparaissent superficiels mais qui, comme l'Histoire nous l'a montré, peuvent vite dégénérer. Je pense ici par exemple à l'exclusion des écoles de livres qui dénoncent des régimes opprimants. Quelque chose qui devrait être vu pour plus alarmant que ça ne l'est car c'est un grand indicateur de la montée du fascisme.

Derrière un changement de stratégie politique, il y a systématiquement une reconfiguration des priorités publiques, ces priorités qui ont elles-mêmes été le résultat d'une pensée philosophique. Donc une guerre n'est pas seulement une attaque physique, mais une attaque à un système de pensée. Or, on perçoit une répétition accrue des mêmes schémas historiques, ce qui nous offre une meilleure idée de comment les prévenir. Il existe des directives mais aussi des conseils pour cela, par exemple le CAAC des Nations Unies.¹ Au fur et à mesure que les observations philosophiques mais surtout humaines sur la souffrance par la guerre sont établies, nous gardons de moins en moins d'excuses pour justifier

¹ Cadre d'analyse des atrocités criminelles: Outil de prévention



Il est important de rendre les textes philosophiques sur la guerre plus digestibles, surtout pour les victimes d'une guerre qui manquent généralement de beaucoup de ressources. La philosophie est pour tout le monde puisque tout le monde peut la pratiquer et cette pratique bénéficie de son usage universel.

la violence. Pensons même par exemple au progrès fait dans la littérature sur l'éthique, qui aujourd'hui s'étend de plus en plus à l'environnement et aux animaux. La raison étant qu'on estime être passé au-delà du stade de devoir expliquer que de faire souffrir les êtres humains est quelque chose de mauvais et à éviter si possible. Un réel progrès dans les différents combats éthiques est constatable. La philosophie a donc contribué à l'analyse et à la promotion de la paix, cependant pour faire cela, elle doit continuer à se préserver. J'emploie ici le terme de la préservation, puisque le raisonnement philosophique a longtemps été quelque chose de menacé.

En effet, le pouvoir et l'importance de cette discipline sont palpables juste à la peur et au mépris qu'on a de philosopher. La philosophie, en tant qu'activité qui cherche à toujours remettre en question les dogmes, est souvent l'une des premières choses à être éliminées lors du contrôle par la guerre. Même si aujourd'hui la persécution de philosophes ou de la pensée philosophique est moins courante, on perçoit un mépris de l'institution de la philosophie et de la recherche philosophique par d'autres formes. Ceci se manifeste par exemple par le manque de budget accordé aux facultés de philosophie ou dans la recherche. Je dirais même que pour certaines personnes et organisations malintentionnées, l'acte de philosopher et donc d'être en partie sceptique de certains dogmes engendre une

grande peur et devient absolument craint, menant ainsi à une aliénation de cette discipline. Cette aliénation est dangereuse et frustrante puisqu'elle mène à la décrédibilisation des personnes qui exercent le métier de philosophe ou tout simplement l'acte de philosopher régulièrement et qui ont consacré leur vie à l'étude de la chose qu'on examine, en l'occurrence la guerre. Un outil de la guerre est de juger le décryptage de certains systèmes de pensées comme trop « craintif » ou purement théorique, en simulant que les philosophes résident dans un monde complètement à part et n'ont pas accès aux mêmes faits historiques et politiques situés devant les yeux de tous. Un exemple courant de cette tactique a été les docteurs lors de la pandémie qui, dans les médias surtout américains, n'ont pas vraiment été respectés parce que ce qu'ils avaient trouvé ne correspondait pas avec la vision des choses que certains bords politiques voulaient illustrer. Un des devoirs de la philosophie est ainsi de rester dans la vérité et de résister à ces formes d'oppression de la pensée philosophique. Il est donc essentiel de protéger le travail universitaire dans les pays où des persécutions ont lieu, notamment aujourd'hui en Ukraine et en Palestine ou à Gaza où toutes les universités ont été détruites. Comme le disait Patocka², la vie dans la vérité, donc la vie de philosophe, est une vie politique. Et comme je l'ai déjà formulé, la guerre n'est pas simplement une attaque politique sur des personnes mais une attaque sur des systèmes

² *Philosophe tchèque du XXe siècle*



Jan Patočka (1977 - 1907).

de pensée entiers. La vérité factuelle est constamment manipulée et tuée en temps de guerre, il faut donc exercer l'acte de philosopher afin de la préserver.

Pour contextualiser, je vais d'abord répondre aux arguments de ceux qui, face à la conclusion que je viens d'énoncer ne sont peut-être pas d'accord et estiment que la philosophie n'a et ne devrait avoir aucun pouvoir d'action sur la politique et la guerre. Face à cette réflexion, je répondrai que les conclusions que l'on a établies sur l'éthique, la justice et même la vie en communauté n'existent pas juste pour exister. La raison pour laquelle l'on pose ces questions en premier lieu est que l'on perçoit quelque chose d'injuste et souvent d'illogique que l'on voudrait changer. Si on est dans une position à pouvoir influencer le monde positivement, pourquoi du moins ne pas tenter et jouer sa part? Il est bien sûr important de relativiser le propos que je viens d'énoncer puisque je ne dis pas qu'il faut arrêter tout pour simplement se consacrer à la vie politique sans perdre de temps. Bien au contraire, il faut

utiliser sa connaissance de la méthode philosophique, mais aussi de l'histoire de la philosophie et de la politique, pour contribuer au discours public.

L'Histoire nous montre à quel point on a besoin de la philosophie et même les philosophes les plus accomplis dans leur domaine se sont dévoués à l'activisme politique. Pensons par exemple à Bertrand Russell, un des fondateurs de la philosophie analytique qui était et reste toujours un des philosophes les plus importants dans le domaine mathématique. Il s'est progressivement dévoué à l'activisme contre la bombe atomique puisqu'il s'apercevait d'un grand nombre de problèmes moraux immédiats et incontournables, disant qu'avant tout il faut prévenir ce qu'il appelait une « mort universelle³ ».

Malgré que certains estiment que la philosophie des sciences n'a pas pour obligation de se mêler avec la philosophie politique qui mène à l'activisme, la philosophie a toujours existé pour améliorer notre com-

³ *Russell-Einstein Manifesto*



La vérité factuelle est constamment manipulée et tuée en temps de guerre, il faut donc exercer l'acte de philosopher afin de la préserver.

préhension des choses. Cela est donc dommage que dans des moments de conflit l'on entende parfois la phrase : Arrête de philosopher. Comme si la philosophie complique les choses, au lieu de les expliquer.

Il existe une vision répandue de la philosophie comme étant réservée uniquement aux académiciens et chercheurs et considérée inaccessible à cause de la complexité, parfois simplement grammaticale, de ses écrits. Un des devoirs de la philosophie, surtout en temps de guerre, est donc de bien montrer qu'elle est une activité publique.

Il est important de rendre les textes philosophiques sur la guerre plus digestibles, surtout pour les victimes d'une guerre qui manquent généralement de beaucoup de ressources. La philosophie est pour tout le monde puisque tout le monde peut la pratiquer et cette pratique bénéficie de son usage universel. La philosophie brille lorsqu'elle évalue les guerres et les injustices que les personnes rencontrent au quotidien mais aussi lorsque le plus grand nombre de personnes possible philosophent sur un plus grand nombre de problèmes. Cette accumulation permet d'avoir plus de ce que l'on pourrait qualifier de données philosophiques mais elle promeut aussi un plus grand éveil de la conscience. Ainsi, il est largement favorable de rendre cette discipline plus abordable. C'est avec ardeur que j'exprime ce sentiment parce que j'estime que la philosophie doit aux victimes de guerres une justice épistémique. Je définis celle-ci comme l'accès à la vérité d'une situation au lieu de sa forme manipulée qui est vé-

hiculée en temps de guerre. Cette justice épistémique que la philosophie peut offrir est d'autant plus bénéfique pour elle qu'elle permet à la discipline d'atteindre une forme d'objectivité. La vérité est atteinte par de vrais témoignages et réflexions empiriques sur la guerre qu'une théorie ne pourrait pas atteindre toute seule. Les récits les plus compréhensifs de la guerre viennent des témoins eux-mêmes.

L'impact direct de la philosophie sur la guerre est significatif, on le voit dans les cas de Rousseau et la Révolution française et de Marx et la Révolution russe. Cependant son impact indirect est moins analysé. C'est en encourageant sa pratique sous différentes formes qu'on promeut sa diffusion dans la sphère publique. Philosopher est un outil qui devrait être plus accessible afin de combattre *l'injustice épistémique* mais aussi *l'injustice herméneutique*, qui est une forme de celle-ci dans le domaine symbolique.⁴ Ces deux injustices que la philosophie aide à combattre sont deux conséquences principales et dévastatrices de la guerre, qui se rangent parmi les principales raisons de la continuation de celle-ci. Elle fait de sorte que les victimes ne comprennent pas leur réelle situation injuste, manquent de pouvoir et en plus ne peuvent pas la communiquer. Ceci fait que même ceux qui se trouvent dans des positions de pouvoir n'aident pas de la manière dont il faut puisqu'ils ne prennent pas le temps de bien comprendre la teneur et donc ne peuvent aider de la manière dont il faut. Ce quiproquo banalise toute la situation.

⁴ Lorsqu'une personne ne peut pas donner un sens à son vécu ou à ses expériences sociales à cause d'un manque de ressources interprétatives comme certains concepts ou simplement le langage.



Il existe une vision répandue de la philosophie comme étant réservée uniquement aux académiciens et chercheurs et considérée inaccessible à cause de la complexité, parfois simplement grammaticale, de ses écrits. Un des devoirs de la philosophie, surtout en temps de guerre, est donc de bien montrer qu'elle est une activité publique.

Cet abandon d'un cheminement philosophique compréhensif est amplifié avec cette banalisation. De plus, ces violences-là n'ont jamais été autant documentées. La surinformation en partenariat avec la croissance de slogans culpabilisants visant à l'action mènent les personnes en retrait puisqu'ils sont face à face avec les logiques irraisonnables et injustifiables de la guerre. Il y a un grand danger lorsque, épris d'émotion et d'incompréhension au lieu de blâmer les coupables dans la guerre, les personnes trouvent un problème à la philosophie puisqu'ils ne comprennent pas comment une telle atrocité est possible. Il est bien important de distinguer entre la méthode philosophique et l'utilisation malveillante de la méthode philosophique.

Žižek explique ce phénomène en distinguant entre ce qu'il nomme la violence *subjective* et la violence *objective*. La violence subjective est commise par des agents moraux identifiables et ne l'est souvent pas mais a besoin d'être analysée dans le contexte de la violence objective : tout ce qui est *symbolique*, systémique et structurel.⁵ Il explique que l'intensité de la violence que l'on perçoit, donc la plupart du temps la violence subjective, nous empêche de la comprendre dans son contexte et de repenser aux structures qui font en sorte qu'elle continue.

La violence dite *subjective* implique direc-

tement le sujet. Elle est observée dans le contexte de la violence quotidienne normale, qui constitue ce qu'il nomme le « niveau zéro ». Pensons par exemple à un acte terroriste. Selon lui, il existe deux formes de violence objective. Il y a celle dite *symbolique* : liée au langage et aux discours de haine, donc aux schémas de domination sociale inhérents au langage courant. Il y a aussi celle dite *systémique* qui découle des résultats des systèmes politiques et économiques dominants, tel que le capitalisme.⁶ Il compare ensuite la violence systémique à une sorte de « matière noire » de la physique. Invisible, elle doit néanmoins être prise en compte pour comprendre ce qui apparaît autrement comme des explosions « irrationnelles » de violence subjective.⁷ Selon lui, la violence ne correspond pas seulement aux formes physiques qu'on condamne comme les émeutes mais aux contraintes auxquelles nous faisons face dans une société civilisée. La vision libérale de l'humanité comme étant « rationnelle » ne fait que masquer la violence que produisent nos systèmes libéraux. Žižek note qu'une conceptualisation impartiale de la typologie de la violence ignore l'impact traumatique de celle-ci, mais qu'une analyse froide de la violence « reproduit et participe à son horreur ». C'est une analyse pertinente de notre approche contemporaine à la guerre. Par conséquent, il propose de distinguer entre *vérité* et *véracité*. De manière

⁵ *The Tyrant's Bloody Robe, Violence: Six Sideway Reflections, S. Žižek*

⁶ *The Tyrant's Bloody Robe, Violence: Six Sideway Reflections, S. Žižek*

⁷ *The Tyrant's Bloody Robe, Violence: Six Sideway Reflections, S. Žižek*

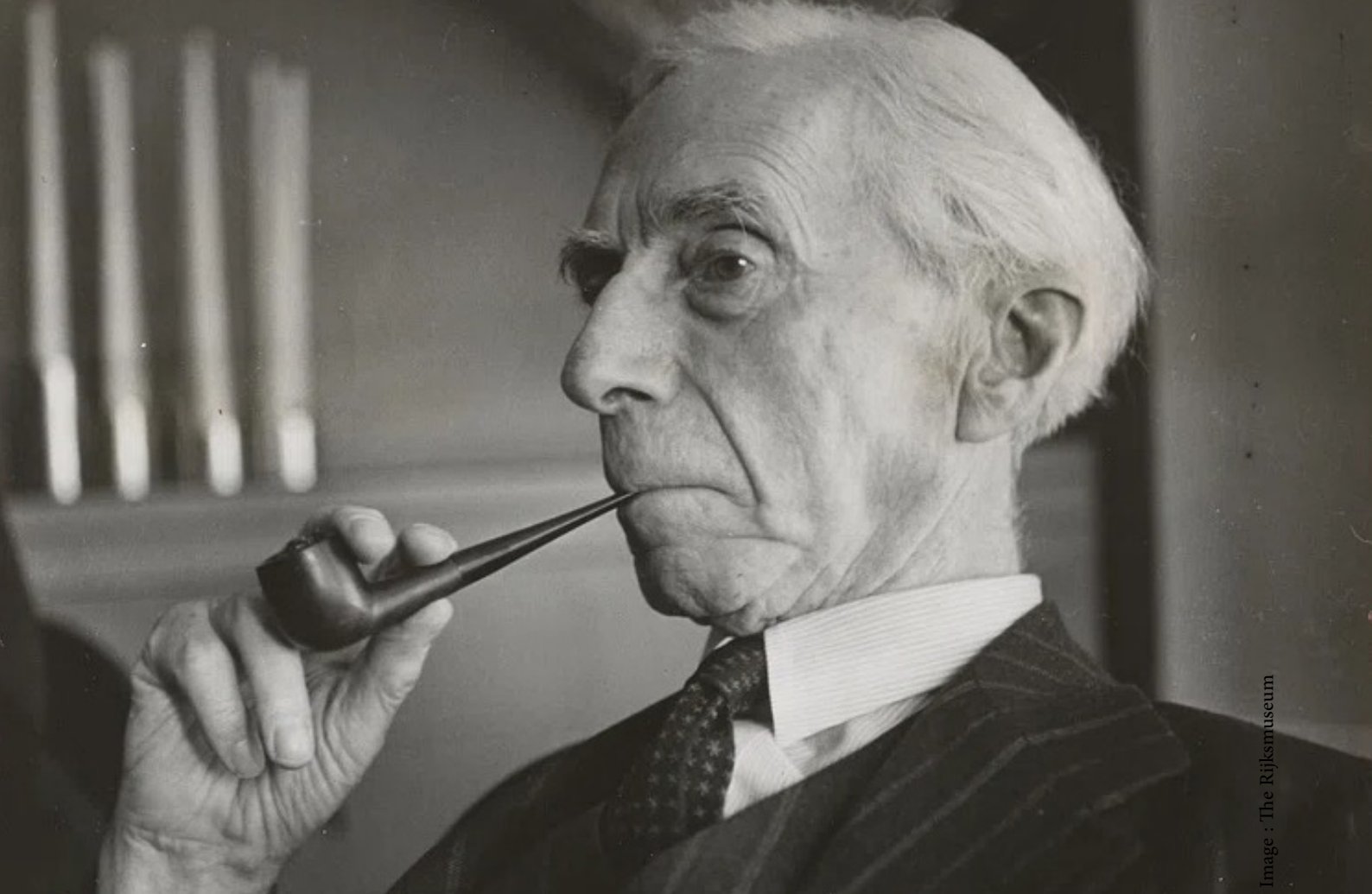


Image : The Rijksmuseum

Bertrand Russell (1872 - 1970)

paradoxe, la vérité peut résider précisément dans l'incohérence et le manque de fiabilité d'un témoignage puisque c'est la conséquence d'un événement traumatique. Ceci s'applique à la forme et au contenu d'un récit. Pensons aux survivants de la Shoah, pour qui il est difficile de fournir un récit clair. Au début de mon essai, j'ai évoqué l'instrumentalisation de slogans culpabilisants, ce que Žižek condamne aussi en prenant l'exemple de la phrase: « Le temps que vous lisiez ce paragraphe, dix enfants mourront de faim ». Malgré l'efficacité de ce slogan pour rapidement récolter de l'argent et de l'attention, il est souvent symbolique d'une hypocrisie plus générale. Cette hypocrisie est symptomatique d'un manque d'analyse de la violence objective. Žižek remarque que les personnes indirectement complices dans cette violence, en l'occurrence la pauvreté, non seulement prennent conscience de ces slogans mais les véhiculent elles-mêmes ouvertement. Cette dissonance donne à ces injonctions une dimension *anti théorique*, en

suggérant qu'il n'y a pas de temps à perdre et qu'il faut agir maintenant. Il faut bien sûr agir dans l'immédiat avant qu'il ne soit trop tard mais il faut agir de manière efficace et non superficielle. Idéalement nous devons anticiper ces choses-là. Il conclut en disant qu'aujourd'hui face au déferlement d'images de violence véhiculées par les médias, nous devons apprendre, apprendre et encore apprendre, ce qui cause cette violence.

Dans un monde aujourd'hui où l'action est souvent immédiate, il faut savoir analyser la guerre dans son contexte afin de pouvoir mieux la comprendre et l'analyser philosophiquement. Il est extrêmement important de parler autour de nous et de poser des questions, surtout quand on ne comprend pas, afin d'essayer de faire sens de cet événement traumatisant qui est la guerre. Je veux donc conclure en vous implorant de toujours garder l'esprit philosophique qui est votre arme immatérielle contre l'injustice.

“

Immanuel Kant :

**“La paix perpétuelle n’est pas une
idée vide, mais un devoir.”**



La philosophie en temps de guerre : l'écriture mémorielle de Beauvoir comme lieu d'articulation de « l'expérience de guerre vécue » et ses dimensions existentielles, éthiques et politiques

PAR LUCIE BOULAY, professeure de philosophie

Enjeux théoriques : articuler les dimensions existentielles, éthiques et politiques de l'expérience de la guerre dans l'écriture mémorielle de Beauvoir, pour ressaisir en quoi l'expérience vécue de la guerre réoriente et façonne le travail philosophique en lui-même, à la fois sur le plan de la pensée spéculative (remise en cause de la pensée de l'histoire de Hegel notamment) et engagement dans une praxis propre à la lutte contre le fascisme, l'impérialisme, le génocide, le viol de guerre et la colonisation, par la constitution d'un ethos, celui de l'intellectuel engagé.

Introduction

« Ainsi, nos aînés nous interdisaient-ils d'envisager qu'une guerre fût seulement possible. Sartre avait trop d'imagination, et trop encline à l'horreur, pour respecter tout à fait cette consigne ; des visions le traversaient dont certaines ont marqué La Nausée : des villes en émeutes, tous les rideaux de fer tirés, du sang aux carrefours, et sur la mayonnaise des charcuteries. Moi je poursuivais avec entrain mon rêve de schizophrène. Le monde existait, à la manière d'un objet aux replis innombrables et dont la découverte serait toujours une aventure, mais non comme un champ de forces capables de me contrarier. » [p.170 – 171 Fdâ]

C'est en ces mots, que Simone de Beauvoir relate son attitude face à l'entrée en guerre, à l'aurore du Second Conflit mondial. Dans La Force de l'âge, elle rappelle que Sartre usait du terme de « schizophrénie » pour qualifier son attitude face au réel. Celle-ci consistant à maintenir son projet coûte que coûte en dépit du réel qui s'impose. Cette attitude ancienne chez Beauvoir culmine alors au moment où éclate la seconde guerre mondiale. En effet, prise dans l'élan de son bonheur, qui rayonne dans « la force de l'âge » se dessine une brisure, un point de non-retour, face auquel l'imagination re-

cule. Il lui est impossible de concevoir de renoncer au bonheur, à son avenir, à ses plans au cœur de la jeunesse. L'attitude de schizophrène qu'elle décrit dans La Force de l'âge dit le refus de céder face à La Force des choses. Tout le récit mémoriel est alors le passage de l'attitude schizophrène de La Force de l'âge, qui veut imposer sa transcendance envers et contre tout en dépit du réel, à La Force des choses, qui fait du réel, le centre d'une force centripète, qui ramène à lui la transcendance du sujet vers l'ordre coercitif à transcender. Le récit mémoriel de La Force de l'âge est alors scindé en deux. Un premier temps, qui fait le récit du plein bonheur qui est le sien, dans le mouvement de libération, qui fait suite à l'accession au poste de professeur de philosophie à Marseille. Et un second temps, qui dévoile son journal de guerre, réécrit rétrospectivement dans ce second volume des Mémoires et que l'on retrouve également publié sans réécriture, dans la collection blanche de Gallimard. Ainsi, l'expérience de la guerre semble structurelle dans le projet même de l'écriture mémorielle de Beauvoir. C'est en effet, l'hypothèse qu'a formulé Camille Dajeun dans sa mise en scène, l'année passée à l'Odéon dans la pièce Forces Vives. La guerre d'Algérie serait le point de départ de l'écriture mémorielle, l'histoire d'une vie serait alors ressaisie à partir d'une déchirure première, la première guerre mondiale dans le temps de l'enfance qui se répète et qui bégaye, avec le second conflit mondial, puis avec la guerre d'Algérie. Refusant toute forme d'oppression et d'aliénation, le couple Beauvoir-Sartre reprend la lutte contre l'impérialisme, la colonisation ou encore toute forme de privilège, où un groupe vient à refuser à l'autre sa transcendance pour le maintenir en infériorité. C'est alors la pensée de droite dans son ensemble, qui est dénoncée par le couple, comme l'affirmation et la justification de privilèges, tel que l'affirme Beauvoir dans la préface de Faut-il

brûler Sade ? en 1955. Le problème qui nous animera alors est celui de savoir qu'est-ce qui dans l'écriture mémorielle de Beauvoir motive le basculement d'une position de retrait et de mise à distance du réel à une position ferme d'engagement, dans et par la redéfinition de l'ethos de l'intellectuel et de sa praxis ? Autrement dit, il s'agit de comprendre en quoi l'expérience de la guerre motive le renversement d'une philosophie idéaliste et d'une attitude de mise à distance, à une philosophie de l'engagement qui redéfinit la figure de l'intellectuel dans son entier. C'est ce basculement qui peut être observé dans l'écriture mémorielle de Beauvoir, dans le passage de *La Force de l'âge* à *La Force des choses*. Pour ce faire, nous nous attacherons dans un premier moment à observer le mouvement de rejet du réel de Beauvoir au moment de l'entrée en guerre en 39, dans et par le refus de voir son bonheur se dissoudre. Nous reviendrons sur l'expression de « schizophrénie » employée par Sartre face au refus de Beauvoir de modifier son projet en dépit de la force du réel et nous verrons en quoi le sentiment d'impuissance l'a conduite à une telle attitude de distanciation. Puis, nous verrons en quoi le basculement de *La Force de l'âge* à *La Force des choses* finit par

s'opérer non pas comme la simple acceptation du réel, mais comme la redéfinition d'un nouvel ethos, doublé d'une praxis, qui constitue la posture que l'intellectuel doit adopter en temps de guerre, notamment au moment de la guerre d'Algérie et puis par la suite dans la guerre du Vietnam et au sein du conflit Israëlo - palestinien, ou encore contre toutes les formes d'oppression, qui viendraient restreindre la transcendance d'autrui. Le rêve de schizophrène, qui anime Beauvoir dans « la force de l'âge » et qui consiste à faire triompher son projet sur la résistance du réel, produit définitivement une cassure, qui conduit à un voilement de soi à soi. De même, l'impuissance face à l'arrivée de la guerre l'a conduite également à une forme d'abstraction et de distance, à laquelle s'est ajoutée la force de l'espoir en une paix éternelle incorruptible : « La ligue d'Action française, les jeunesses patriotes, la solidarité française, l'UNC, les Croix-de-feu déclenchèrent des bagarres boulevards Raspail, boulevard Saint-Germain, près de la chambre des députés, tout au long du mois de janvier. [...] Je ne suivis que d'assez loin toute cette histoire : j'étais convaincue qu'elle ne me concernait pas. Après l'orage viendrait la bonace ; il me semblait vain de m'inquiéter de ces tourmentes sur les-



quelles de toute façon, je ne pouvais rien. Dans toute l'Europe, le fascisme se fortifiait, la guerre mûrissait : je demeurais installée dans la paix éternelle. » Merleau-Ponty lui-même dans « La guerre a eu lieu », texte recueilli dans le volume *Sens et non-sens*, a témoigné de ce point aveugle qui était celui de toute une génération, celui de prendre la paix pour un donné et non comme une conquête. La guerre sonne alors comme une déchirure au cœur de l'insouciance d'une génération, qui croyait la guerre derrière elle. Or, ce spectre, en ce qu'il est spectre est toujours sur le chemin du retour, jamais tout à fait mort, il menace sans cesse de planer sur nos existences. L'attitude de Sartre que l'on retrouve au seuil des *Carnets de la drôle de guerre* témoigne également de la distance avec l'expérience de guerre vécue, non pas en ce que celle-ci serait le fruit d'une mise à distance volontaire, mais que celle-ci semble échapper ou se soustraire à l'expérience. Sartre quant à lui se propose d'adopter un stoïcisme pour affronter la guerre, mais il ne sent pas à proprement parler la guerre elle-même, d'où l'idée d'une « drôle de guerre » : « La guerre fantôme. Une guerre à la Kafka. Je n'arrive pas à la sentir, elle me fuit. » (p.35) ou encore « Il faut pour que je sente la guerre, que je reçoive des lettres du Castor, elle est en guerre, moi pas. » (p. 35) Si Beauvoir qualifie de schizophrène son attitude face à l'entrée en guerre, Sartre lui se qualifie de stoïcien : « En septembre 1939, j'ai dit « Je subis et j'accepte la guerre comme le choléra. » Mais c'est un point de vue faux comme le castor me l'a montré. La guerre n'est pas le choléra. C'est un fait humain, créé par des volontés libres. Il est impossible de la considérer comme une maladie douloureuse contre laquelle le stoïcisme est de rigueur. » (p.23) La notion de stoïcisme induit également une posture de distance, mais il s'agit là d'une distance active et non passive, non pas d'un déni ou d'un rejet comme

dans la « schizophrénie » dont parle Beauvoir, le stoïcien ne se masque pas le réel qu'il affronte, il pratique l'ataraxie par le détachement. Au contraire, Beauvoir affirme qu'elle bloquait délibérément son imagination au seuil de l'entrée en guerre. Elle refusait d'y croire, vivant par-là dans « une paix éternelle ». Ce refus de voir, se traduit au début de la seconde section de *La Force de l'âge*, où advient un recul de l'imagination : « Au début de l'été 39, je n'avais pas encore tout à fait renoncé à espérer. Une voix obstinée continuait à susurrer en moi. « Ça ne m'arrivera pas ; pas la guerre, pas à moi. » Hitler n'oserait pas attaquer la Pologne, le pacte tripartite finirait par se conclure et l'intimiderait. J'ébauchais encore des projets de paix. [...] [Sartre] me mettait en garde ; il vaudrait mieux affronter la vérité ; sinon, le jour où elle éclaterait, je ne serais pas prête à la supporter, je m'effondrerais. Mais comment se prépare-t-on à l'horreur ? Me disais-je ; inutile de prétendre la domestiquer ; j'y userai mes forces en vain ; de toute façon, il me faudrait improviser. Délibérément je bloquai mon imagination. » (p.481 ed. Folio moderne) La notion de force mobilisée en ces dernières lignes, fait inéluctablement écho, aux *Cahiers de Jeunesse* de Beauvoir, où il est dit la chose suivante : « Je construirai une force, où je me réfugierai à



jamais. » Nous retrouvons une fois de plus la notion de force à l'œuvre dans les titres donnés aux Mémoires (Force de l'âge, Forces des choses), mais également dans l'idée d'un champ de force, que nous avons rencontré au début de cette intervention. L'attitude de schizophrène consistait à se comprendre soi-même comme une force, contre laquelle rien ne viendrait se heurter. Le refus de lire dans le monde un champ de force contraire à sa force serait alors le propre de ce temps de la force de l'âge, où Beauvoir se pense comme une transcendance apte à dépasser toutes les contrariétés et tous les obstacles. Or, la guerre n'est pas un simple obstacle, que l'on peut transcender seul et librement, elle s'impose comme ferme et inéluctable. La notion de force est leibnizienne, Beauvoir consacra par ailleurs son diplôme d'étude à Leibniz. Or, comme le montre Rivelaygue dans ses Leçons de Métaphysiques allemandes, toute monade, en tant qu'elle est porteuse d'une force est elle-même restreinte par d'autres forces, qui limitent sa puissance. Camille Dajen en nommant sa pièce sur les mémoires de Beauvoir : Forces vives table sur ce concept et en effet, le mythe beauvoirien d'une volonté inébranlable n'est pas sans fondement, mais il peut nous faire oublier les errances de la volonté et le risque de tomber dans la passivité et l'immanence, qui jalonne les Mémoires d'un bout à l'autre. Lire les mémoires comme un combat, comme le déploiement d'une force en lutte contre d'autres forces est le cœur de nombreuses lectures des Mémoires. En effet, Danièle Sallenave, dans Castor de guerre fait également le portrait de Beauvoir sous le prisme du combat. Beauvoir serait en lutte contre la contingence, contre le temps et contre elle-même. La force dont il était question dans les Cahiers de jeunesse serait alors celle de la lutte. Les mémoires seraient une guerre pour l'entreprise d'écrire, le Deuxième sexe une guerre pour la transcendance contre l'immanence et les écrits

engagés seraient l'expression d'une volonté de transcender l'ordre coercitif en faveur des déshérités contre toute forme de privilège : « l'œuvre de SDB, romans compris, porte ce sceau guerrier, jusque dans la présence d'une voix qui ne laisse jamais le lecteur en repos. » (Préface) La vigilance, l'inquiétude et la combativité serait alors l'attitude du « castor de guerre » pour reprendre l'expression qu'elle nota elle-même au dos d'une photo, envoyé à Jacques-Laurent Bost. Or, une telle lecture de Beauvoir comme purement engagée dans la lutte pourrait nous faire sombrer dans l'écueil du volontarisme, souvent accolé à la figure de Beauvoir, car si comme le montre à juste titre Kate Kirkpatrick et Danièle Sallenave, il existe bien « une force de la volonté » propre au « Castor de guerre », pour reprendre les titres respectifs de leur travaux de biographe, il convient également de rappeler que l'écriture mémorielle dévoile également les tâtonnements, les errances et les doutes de la volonté en temps ombragés. S'il y a bien une ferme volonté de Beauvoir, qui traduit l'idée existentialiste de transcendance, il y a pourtant lieu de souligner sans cesse que cette volonté est un arrachement à l'inertie, à la passivité et à l'engluement du sujet dans la facticité et dans les forces de l'histoire. Or, pour produire un tel arrachement, il faut avoir soi-même éprouver les affres de l'enlisement dans la passivité, l'inaction et l'inertie qui menace le sujet, surtout au moment où ses forces sont anéanties par le poids de l'histoire. Si certes, le camp choisi dans le combat de guerre est une évidence, en revanche l'attitude éthique qu'il convient de trouver face à la menace de la paix est une conquête et non un donné. Beauvoir retrace avec lucidité la distance qui a pu être la sienne face à la politique et à l'engagement, nous pouvons entre autres rappeler les phrases suivantes :

« Nous refusons de toucher à la roue de l'Histoire, mais nous voulions croire qu'elle



Se séparant de Hegel, Beauvoir découvre ce qu'elle nomme « l'envers de sa dépendance », c'est-à-dire sa responsabilité. Aux lendemains de la guerre, en 1947, dans *Pour une Morale de l'ambiguïté*, elle dira que nulle liberté seule n'est possible, et que le bonheur individuel est une impossibilité si autrui est condamné. Cette leçon de la guerre forge une nécessité : toute liberté doit s'enquérir de libérer autrui. Le mouvement de notre transcendance doit s'attacher à rendre libre autrui, c'est aussi le sens du combat pour la libération des femmes, qui se dessinera quelques années plus tard en 1949.

tournait dans le bon sens. Sinon, nous aurions eu trop de choses à remettre en question. » (p. 207),

Puis plus loin à propos du 14 juillet 1935 sur le Front populaire : « J'allai avec Sartre à la Bastille : cinq cent mille personnes défilèrent, brandissant des drapeaux tricolores, chantant et criant, on criait surtout : « La Roque au poteau » et : « Vive le Front populaire ! » Nous partagions jusqu'à un certain point cet enthousiasme, mais il ne nous vint pas à l'idée de défiler, de chanter, de crier avec les autres. Telle était, à l'époque, notre attitude ; les événements pouvaient susciter en nous de vifs sentiments de colère, de crainte, de joie : mais nous n'y participions pas ; nous restions spectateurs. » (p.249) Attitude qualifiée d'individualiste qui se prolonge en 1936 : « Nous comptons sur le Front populaire, à l'extérieur pour sauver la paix, à l'intérieur pour amorcer le mouvement qui aboutirait un jour à un véritable socialisme. Nous prenions à cœur, Sartre et moi, son triomphe ; cependant, notre individualisme freinait notre « progressisme » et nous gardions l'attitude qui, le 14 juillet 1935, nous avait cantonnés dans le rôle de témoins. » p.303. La guerre est donc le lieu de la confrontation de la philosophie avec la violence du réel. La Force de l'âge dévoile le basculement d'une morale idéaliste et bour-

geoise pour reprendre les termes lucides de Beauvoir à une nouvelle conception de la liberté et par-là du rôle de l'intellectuel. Comment donc transcender l'ordre coercitif par l'instauration d'un nouvel ethos de l'intellectuel et une praxis, qui soit à la fois éthique et hautement politique ?

Dans un second temps, nous allons par conséquent observer concrètement ce que la guerre fait à la philosophie. C'est au moment de la guerre, en effet, que Beauvoir lit Hegel, or face au conflit, la tentation de se réfugier dans l'universel ne tient plus et c'est ce qui va motiver le basculement dans une reconfiguration du concept de liberté : « Je continuai à lire Hegel que je commençais à mieux comprendre ; dans le détail, sa richesse m'éblouissait ; l'ensemble du système me donnait le vertige. Oui, il était tentant de s'abolir dans l'universel, de considérer sa propre vie dans la perspective de la fin de l'histoire, avec le détachement qu'implique aussi le point de vue de la mort : alors, comme cela paraissait dérisoire cet infirme moment du cours du monde, un individu, moi ! Pourquoi me soucier de ce qui m'arriverait, de ce qui m'entourait, jusqu'ici, maintenant ? Mais le moindre mouvement de mon cœur démentait ces spéculations : l'espoir, la colère, l'attente, l'angoisse s'affirmaient contre tous les dépassements ;



la fuite dans l'universel n'était en fait qu'un épisode de mon aventure personnelle. » (p.608 fdâ)

Se séparant de Hegel, Beauvoir découvre ce qu'elle nomme « l'envers de sa dépendance », c'est-à-dire sa responsabilité. Aux lendemains de la guerre, en 1947, dans *Pour une Morale de l'ambiguïté*, elle dira que nulle liberté seule n'est possible, et que le bonheur individuel est une impossibilité si autrui est condamné. Cette leçon de la guerre forge une nécessité : toute liberté doit s'enquérir de libérer autrui. Le mouvement de notre transcendance doit s'attacher à rendre libre autrui, c'est aussi le sens du combat pour la libération des femmes, qui se dessinera quelques années plus tard en 1949.

La guerre transfigure donc la figure de l'intellectuel et la pratique philosophique elle-même. L'engagement devient non plus périphérique à l'acte de pensée spéculatif, il devient son centre. Pendant la guerre d'Algérie, Beauvoir prend la plume avec Gisèle Halimi pour dénoncer le viol de guerre et plus généralement la torture et les sévices de la guerre d'Algérie à travers le procès de Djamila Boupacha. L'intellectuel doit alors

faire triompher la vérité des faits contre l'occultation politique de l'ordre colonial, qui détruit la vérité, rendant par-là toute justice impossible. Il en va de même dans *Tout compte fait*, lorsqu'il est question de la guerre du Vietnam, la lutte contre l'impérialisme pousse le couple à se faire juges et témoins des violences. Par exemple, la presse parle entre autres de blessures superficielles pour qualifier le corps d'un enfant, qui n'était plus qu'une brûlure. L'intellectuel devient alors un témoin, qui s'attache à lutter pour la justice. Le couple luttera alors dans la guerre d'Algérie, du Vietnam et du conflit Israëlo-Palestinien, refusant par-là toute forme d'oppression, de colonisation et d'impérialisme. *Tout Compte fait* (dernier volume des *Mémoires*) ne retrace pas seulement les conflits guerriers, mais également la lutte des classes à travers le récit des scandales d'usine. Cela fait signe vers les écrits philosophiques engagés de Beauvoir, qui refuse que le solipsisme du privilège puisse venir nier la transcendance d'autrui. C'est le sens qu'il convient de donner à son action et à celle de Sartre, telles qu'elles nous sont présentées dans les *Mémoires*, que ce soit dans *La Force des Choses* ou dans *Tout compte fait*.

