

DE LA VIOLENCE DES MYTHES¹

Le phénomène des violences collectives n'est pas la particularité de l'histoire du peuple rwandais – loin de là ! En effet, par-delà les époques, les cultures, les régions et les croyances respectives des peuples, la problématique des violences collectives fait partie de l'histoire de l'humanité.

Par conséquent, à partir des questions fondamentales concernant le cas du Rwanda, je propose quelques pistes de réflexion à mes futurs lecteurs : malgré les particularités historiques et socioculturelles du Rwanda, les problèmes qui sont les nôtres concernent aussi l'humanité toute entière.

1. Néo-mythe, idéologie et guerre civile

Le fléau des guerres civiles en Afrique aura été médiatisé, pour la première fois, lors des guerres de lutte pour l'indépendance. Cependant, le tournant du mouvement des guérillas organisées fut le bref séjour que le « maître » en la matière effectua au Congo Belge de l'époque : Che Guevara en personne ! Certes, ce dernier n'est pas resté au Congo Belge longtemps. Néanmoins, son passage aura constitué un symbole important chez les opposants au régime de l'époque, parmi lesquels des partisans de l'idéologie marxiste.

En écoutant certains récits de jeunes guérilleros dans la région des grands-lacs d'Afrique, je n'arrivais pas à saisir l'origine d'une « doctrine » plutôt confuse et désorganisée concernant la nouvelle « philosophie » politique qui, selon leurs termes, « conviendrait le mieux » aux peuples africains ! Suite à cette « doctrine » qui m'était totalement inconnue, en 1997, j'ai commencé à faire des recherches sur la doctrine de la guérilla moderne. Au début des années 2000, la lecture de l'ouvrage « *Aucun témoin ne doit survivre* » de Human Rights Watch sur le Rwanda - qui nous sert de référence dans cette recherche - m'a apporté quelques éclaircissements. Voici l'extrait que nous avons déjà cité :

« Depuis le début de la guerre, un petit nombre de personnes œuvraient en faveur du FPR au Rwanda en collectant surtout de l'argent pour soutenir la guérilla. A la fin de juillet ou au début d'août 1993, le FPR amena un nombre de plus en plus important de jeunes dans la zone qu'il contrôlait, pour en faire des agents politiques qui renforceraient son réseau dans le pays. Après avoir reçu une formation de deux ou trois semaines consistant en des conférences théoriques et marxistes sur la philosophie, l'histoire et l'économie, ces jeunes étaient renvoyés dans leur région d'origine, où ils devaient recueillir des informations sur la situation locale et recruter des sympathisants pour le mouvement. (...) »²

A partir de cette information officielle et précise sur la question des guérillas dans les grands-lacs d'Afrique, j'ai essayé de recueillir quelques données historiques sur le problème. Même si le sujet semble éloigné de la clinique traditionnelle, je peux témoigner qu'il arrive, même ici en France, de rencontrer des patients ayant été enfants soldats et/ou victimes des violences d'endoctrinement :

2. La violence de l'idéologie marxiste³

Déjà au 6^{ème} siècle avant Jésus-Christ, les Chinois Sun Zi et Wuzi furent « les premiers stratèges qui accordèrent à la guérilla une place primordiale dans la conduite de la guerre. » Pour Sun Zi, il faut mener l'action sur les arrières de l'ennemi afin de le désorganiser. Nous avons déjà cité la thèse principale de la guérilla selon ces deux stratèges : « Sans bataille, immobiliser l'ennemi, voilà qui est excellent. » Sun Zi compte beaucoup sur la population comme dans toute vraie guérilla.

¹ Cf. SEBUNUMA D., *La compulsion de répétition dans les violences collectives*, thèse de doctorat soutenue en 2011 à l'Université Paris-Diderot Paris 7, publiée ensuite par L'Atelier National de Reproduction des Thèses, Université Lille3 ; et à Paris, Éditions Umusozo, 2013.

² HUMAN RIGHTS WATCH (sous la direction de A. Des Forges), *Aucun témoin ne doit survivre – Le génocide au Rwanda*, Paris, Karthala, 1999, p. 156.

³ *Encyclopedia Universalis*, Vol. 8, p. 95 et ss.

Friedrich Engels et Karl Marx : inspiré par Von Gneisenau, F. Engels fonde sa théorie de guerre révolutionnaire sur le fait de « retarder la bataille décisive. » Car, « pendant que l'étendue à occuper croît en progression arithmétique, les difficultés d'occupation croissent en progression géométrique. » D'où la nécessité des camps retranchés dans chaque ville, dans chaque village.

Lénine, Trotski, Frounzé et Staline : les idées de Marx et Engels ne furent pas prises en compte par les socio-démocrates en Russie pour la lutte des classes. En mai 1906, Lénine s'opposa à ceux qui « condamnaient les actes partisans » au nom de la « lutte de masse. » Lénine se prononça pour une « nouvelle tactique de barricades » menée comme une guérilla par de très petits groupes armés.

Mais après la prise du pouvoir en 1917, conseillé par Trotski, Lénine abandonna la guérilla de petits groupes pour organiser une « stratégie de masse et un front unique avec des caractéristiques de guerre positionnelle. » Cela pour arrêter l'anarchie qui régnait dans les campagnes.

Cependant, quand Staline appelle à la guérilla le 3 juillet 1941, son appel eut un succès inattendu et son « mouvement de partisans » sera le plus puissant de la Seconde Guerre Mondiale.

Mao Tsö-Tong, Fidèle Castro et Che Guevara : la révolution chinoise est partie de la campagne vers les villes contrairement à celle de la Russie de 1917 : « la guerre des partisans révolutionnaires » s'avère être très longue à l'opposé de l'insurrection urbaine « qui doit être rapide. » Selon Mao, il faut « apprendre à faire la guerre en la faisant. » Car, le guérillero « trouve son élément naturel dans le peuple comme le poisson dans l'eau. » Quant à la méthode de Mao, elle est toujours d'actualité dans les guérillas d'aujourd'hui : « L'ennemi avance, nous reculons ; il s'immobilise, nous le harcelons ; il s'épuise, nous le frappons ; il recule, nous le pourchassons. »⁴

De là va naître une « philosophie de l'histoire » dont s'inspirent encore les guérilleros d'aujourd'hui. « Seule la campagne est le monde sans fin où les révolutionnaires peuvent agir en toute liberté », dit le disciple de Mao, Lin Piao. La vision du monde de ce dernier donnera naissance à une théorie globale sur les relations internationales en matière politique et militaire : « si l'on prend le monde dans son ensemble, l'Amérique du Nord, l'Europe occidentale peuvent être tenues pour ses villes et l'Asie, l'Afrique et l'Amérique latine en seraient la campagne. »⁵ Ainsi définie la carte du monde, la guérilla ne sera plus une affaire interne de telle ou telle nation, elle est plutôt devenue une révolte généralisée des communautés du Tiers-Monde :

Castro et Che Guevara s'inspireront de Mao et Lin Piao. Cependant, Castro appuie son action sur « une volonté pragmatique d'unité qui entend résoudre les conflits idéologiques en les dépassant sur le plan de la pratique. » Pour lui, « le processus révolutionnaire lui-même crée la conscience révolutionnaire. »

Quant à Che Guevara, le succès de la guérilla ne repose pas sur la lutte d'autodéfense paysanne. Il repose plutôt sur « l'installation d'un groupe armé envoyé par une organisation clandestine. » Les membres de ce groupe, spécialistes de la guérilla, « passent par une période de nomadisme avant de se sédentariser. Ayant maîtrisé au maximum le terrain, « ils affrontent avec succès des forces supérieures en nombre. » C'est alors qu'ils peuvent augmenter leurs effectifs en recrutant les paysans. Ce qui leur permettra d'aller de zone en zone pour les libérer. Ainsi, l'action s'étendra jusqu'à la ville. Che Guevara fonde donc ses idées de guérilla non pas sur une formation politique marxiste comme en Russie, en Chine ou au Vietnam, mais sur « une formation politique dirigeante du mouvement même des partisans. » D'ailleurs, ce charismatique aguerri du maquis présentera lui-même le « modèle cubain comme un schéma et non une Bible. »

En plus de la diversité de leurs sensibilités idéologiques respectives, les chefs « guérilleros » charismatiques ne partagent pas non plus les mêmes valeurs humanistes. Car, certains sont allés très loin dans l'idéologie de la violence collective : « La haine est un facteur de lutte. La haine intransigeante de l'ennemi (...). Convertir l'homme en une machine à tuer efficace, sélective et froide. Nos soldats ont à être ainsi ; un peuple sans haine ne peut triompher d'un ennemi brutal. »⁶

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*

⁶ CHE GUEVARA E., (1967), « Mensaje a la Tricontinental », in *Obra revolucionaria*, Mexico, ERA, 1969, p. 648, cité

Après l'apogée de Castro et Che Guevara, la guérilla a continué à faire parler d'elle dans plusieurs pays du monde - surtout en Amérique Latine, mais sous des formes très variées. En Afrique, les luttes armées pour les indépendances au Mozambique, en Angola, au Zimbabwe et ailleurs sur le continent prendront des formes plus ou moins copiées aux grandes théories de Marx, de Lénine, de Mao ou de Castro et Che Guevara. Ce dernier effectua, au début des années 60, un bref séjour au Congo Belge de l'époque. Certes, il n'y a pas fait de « grandes révolutions ». Néanmoins, sa graine idéologique aura été féconde dans les savanes de la région des grands-lacs et dans les forêts équatoriales !

3. La violence des mythes pacifistes

Un patient que je prénomme Joseph m'a raconté sa « mésaventure professionnelle » selon ses propres termes. Embauché comme « agent de sensibilisation pour la paix et la réconciliation » dans un pays qui sortait d'une longue période de guerre civile, toutes les personnes qu'il rencontrait, dans le cadre de sa mission, lui posaient la même question : « Et vous, avez été touché, avez-vous perdu quelqu'un dans votre famille ? » Joseph était obligé de répondre « oui ». Car, il sentait de l'agressivité dans la question. Un jour, il fut envoyé en mission dans une région où il était connu ! Parmi les participants à cette rencontre plutôt difficile pour Joseph, il y avait des personnes qui le connaissaient. Comme d'habitude, la question fut à nouveau posée : « Avez-vous, vous aussi, perdu quelqu'un dans votre famille ? » Cette fois-ci, il était obligé de répondre « non » car, certaines personnes connaissaient toute sa famille. A sa surprise, après cette réponse, les participants à la rencontre commencèrent à sortir de la salle de réunion un à un ! Je lui ai demandé pourquoi les gens avaient quitté la rencontre, selon lui. Joseph me répondit : « pour ces personnes qui ont souffert dans leurs propres familles, c'est comme si je venais leur faire la leçon ; bref, pour les gens de mon village, ceux qui n'ont perdu personne pendant la guerre n'ont pas le droit d'en parler. Et pourtant, je connaissais bien le sujet : j'ai même été membre du *Pax Christi* et j'avais participé à des manifestations pour la paix pendant la guerre, avec certaines personnes de mon village ! »

La suite de mes entretiens avec ce patient m'a amené à prendre en compte la question du pacifisme dans le dialogue avec les survivants et/ou de victimes des guerres civiles : quels seraient les avantages et les limites du pacifisme ? En quoi notre conception de « la paix » diffère – t- elle de celle des victimes des violences collectives d'une part, puis de celles des pacifistes charismatiques d'autre part ?

Par-delà l'héritage de l'Antiquité et la Renaissance, la pensée des philosophes des « Lumières » au 18^{ème} siècle constitue un repère décisif dans la lutte pour les libertés individuelles et pour la démocratie : Montesquieu et Voltaire furent d'infatigables militants de l'égalité de tous devant la Loi. « L'esprit des lois » de Montesquieu inspirera d'ailleurs la Constitution Française de 1791. Deux ans avant, les Révolutionnaires français avaient déclaré que « les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits », sans tenir compte de leur croyance. Ainsi, la *Morale* de Kant et la *Philosophie de la Paix* de M. Blondel ne feront qu'explicitier davantage les mêmes idées des philosophes des « Lumières », bien sûr avec plus de rigueur philosophique.

Au 20^{ème} siècle, c'est Gandhi qui fut le père du mouvement de la non-violence. Il définit son courant politico-spirituel en ces termes: « La non-violence vis-à-vis de mes frères est la même que la non-violence vis-à-vis de l'univers (...). Au cœur de la non-violence se trouve une force qui agit par elle-même. Exactement comme nous croyons en Dieu par la foi, il faut croire en la non-violence par la foi. L'unique problème est d'apprendre à se servir de cette force parmi tout ce qui vit. C'est la science des sciences, celle de la suprématie sur toute chair. »⁷

De cette noble définition de la non-violence, nous pouvons relever deux volets de sa finalité :

par JOBIN J., *L'Eglise et la Guerre*, Paris, Desclée de Brower, 1988, p. 296.

⁷ GANDHI, in DUBOST M., *Ministre de la Paix*, Cerf, Paris, 1995, p. 28 (voire aussi GANDHI, *Autobiographie ou mes expériences de vérité*, Paris, PUF, 1950).

d'une part, la non-violence vise une disposition éthique. Celle-ci consisterait à éviter toute violence envers l'autre, même en cas d'agression. Cependant, quand Gandhi parle de « suprématie sur toute chair », il vise déjà un agir supérieur, un engagement réel qui est contraire à la passivité. C'est là où résiderait le paradoxe de la non-violence du Mahatma. En effet, même s'il refuse la violence armée contre ses opposants, Gandhi accepte la désobéissance civile, le boycottage et la grève de la faim. « L'ambiguïté de la notion avait été bien perçue par Gandhi lui-même » :

Sachant que « ahimsa » signifie « le refus absolu de nuire à autrui », Gandhi a créé un nouveau concept de « satyagraha » qui désigne une méthode de lutte propre à lui dans sa lutte pour la libération de l'Inde. Néanmoins, il n'existe pas une grande différence entre « ahimsa » et « satyagraha. » Car, cette norme de lutte adhère profondément à l'**ahimsa**. Suite à cette difficulté de distinguer l'éthique absolue - absence de toute violence - de l'agir concret qui s'inspire de la non-violence (refus de passivité), les acteurs « non-violents » modernes préfèrent l'expression de « résistance civile » - ou résistance sans armes, à la place du néologisme de « non-violence. »

Au milieu du 20^{ème} siècle, dans la continuité de la pensée philosophique et grâce à l'éveil du *satyagraha* de Gandhi, le Pasteur d'Atlanta⁸ mit à profit son charisme de théologien pour libérer son peuple du racisme : « Le libéralisme me laissa donc insatisfait sur la question de la nature humaine et je ne trouvais pas de refuge dans la néo-orthodoxie (...). Entre-temps, j'avais acquis une connaissance meilleure de la philosophie existentielle (...). La compréhension de la « liberté limitée » de l'homme est un des aspects durables de l'existentialisme (...). Mes études proprement dites avaient pour objet la théologie et la philosophie systématiques, mais je m'intéressais de plus en plus à la morale sociale (...). Après avoir lu Rauschenbusch, je me suis mis à une étude sérieuse des théories sociales et morales des grands philosophes (...). Mais si des groupes raciaux et des nations sont en conflit, il faut une méthode plus réaliste. Je fis alors connaissance avec la vie et les enseignements du Mahatma Gandhi. A la lecture de ses œuvres, je fus profondément captivé par ses campagnes de résistance non violente. »⁹

Néanmoins, M. L. King reconnaît, comme Gandhi, que la non-violence n'est ni synonyme de passivité, ni fuite de l'homme devant la réalité pour se réfugier dans un état d'absence de toute violence : « Je ne suis pas un doctrinaire de pacifisme, mais j'ai essayé d'embrasser un pacifisme réaliste qui voit dans la position pacifiste le moindre mal pour les circonstances actuelles. »¹⁰

Quel serait alors le lien entre la non-violence et la dignité humaine ? La réponse est claire si l'on a saisi la démarche et le but des pacifistes non-violents : la non-violence est à juste titre la source de la force d'aimer, la base du respect de la dignité de l'autre. La non-violence est de forme essentiellement altruiste et permet de découvrir « le prochain dans tout être humain. » Puis, le *résistant non-violent* « ... sait que dans sa lutte pour la justice, il est soutenu par la solidarité du monde vivant. »¹¹ Loin de s'opposer à la charte universelle de la dignité humaine, la non-violence renforce plutôt, avec plus d'énergie intérieure, ce que les juristes ont tenté et tentent toujours d'entreprendre afin de garantir plus de liberté et d'égalité entre les hommes. Cependant, le pacifisme de Gandhi et M. L. King a montré ses limites : le mouvement de la *non-violence active* dépendait essentiellement du charisme individuel de ces deux personnages d'exception ! Néanmoins, malgré leur disparition tragique, la pensée de ces plus grands héros de la lutte « pacifiste » demeure à jamais !

4. La Violence des mythes religieux

Le résumé des recherches exposé ci-dessous a été inspiré par la question récurrente en rapport avec la situation du Rwanda :

⁸ Martin Luther KING..

⁹ KING M. L., *La Force d'aimer*, Paris, Casterman, 1964, pp. 223 – 225 (traduit de l'Anglais en Français par Jean BRULS).

¹⁰ *Ibid.*, p. 228.

¹¹ KING M. L., *L'Union et la Force*, Paris, Nouveaux Horizons, 1963, pp., 86 – 87 (traduit de l'Anglais en Français par Dominique LINDET).

« Comment un peuple chrétien à plus de 80 % [le peuple rwandais] a pu sombrer dans la violence barbare ? Comment les chrétiens peuvent-ils en arriver là ? » Pour répondre à cette question qui nous est posée à toutes les occasions, j'ai essayé de m'informer à partir des données historiques :

Commençons notre recherche par la sagesse orientale. En Orient, la sagesse est considérée comme la « religion » de l'homme qui veut atteindre la force spirituelle suprême par élévation de l'âme. L'homme est ainsi considéré comme maître de lui-même et il est appelé à se réaliser au maximum par des exercices spirituels sous la direction d'un gourou. Le Yoga et les autres jeux qui forment et épanouissent l'âme sont considérés comme « religion » pour ceux qui les pratiquent.

Le Bouddhisme¹² : à partir de « la cessation de la douleur » proposée par la doctrine bouddhique, nous apprenons la morale de cette religion vis-à-vis de la violence considérée comme l'une des origines - sinon la plus importante - de la douleur.

Chez les bouddhistes, le Nirvâna est « l'extinction totale » des « racines du mal » à savoir : « la convoitise, la haine et l'erreur. » Ces trois racines du mal constituent le noyau de la « soif » - le mal par excellence. Pour cela, « la voie qui mène à la cessation de la douleur » ou « la voie de la Délivrance », la « sainte voie », comprend huit états d'esprit : « opinion correcte, intention correcte, la parole correcte, activité corporelle correcte, moyens d'existence corrects, effort correct, attention correcte et concentration mentale correcte. » Pour posséder ces qualités de la perfection, la bonne conduite morale est le pilier de la réussite : « abstraction rigoureuse de toute mauvaise action » à commencer par le meurtre, le vol, la luxure, le mensonge et la consommation des boissons enivrantes.

N'est-ce pas là une école efficace pour prévenir la violence, surtout les guerres civiles dans nos sociétés modernes ? Malgré sa cohérence morale, le Bouddhisme comme religion présente certaines failles : l'homme bodhisattva compte seulement sur ses propres forces pour mériter le salut. D'ailleurs, le Bouddhisme est considéré plus comme une « voie » plutôt qu'une religion : « Sur la voie bouddhique, il n'y a pas de rencontre avec une autre liberté. (...) Nous sommes à une époque où l'on ne peut plus utiliser notre terme occidental de religion pour faire le tri entre toutes les spiritualités du monde. (...) Le mot qui existe un peu partout est celui de voie. »¹³

La non-violence : spiritualité ou posture politique ?¹⁴ : « Celui qui rend le bien pour le mal, c'est comme s'il avait conquis le monde. (...) Le pardon est la parure du soldat. » Ces quelques mots de Gandhi sur la non-violence nous permettent d'affirmer que cette dernière n'est pas simplement une philosophie, mais bel et bien une religion pour son fondateur.

Dans sa lutte contre l'injustice, Gandhi finira par convaincre, par son discours et son style de vie, qu'« opposer la violence à la violence - celle des hommes comme celle des situations - ne peut que multiplier le mal. »

Ce qu'il faut souligner : contrairement à la dialectique de Hegel et de Marx, Gandhi part de la liberté « et non de la nécessité historique » pour proposer la non-violence comme chemin de pardon et de réconciliation. D'ailleurs, la non-violence chez Gandhi (et plus tard chez son disciple Martin Luther King) ne vise pas la victoire sur l'ennemi ni son humiliation. Elle cherche plutôt la conversion de ce dernier pour le bien de tous.

Gandhi n'est pas non plus naïf : « S'abstenir de punir n'est pardon que quand il existe le pouvoir de punir ».¹⁵ Ainsi, pour Gandhi, chacun doit porter la responsabilité de ses actes devant la justice. En d'autres termes, la non-violence renforce le sens de la liberté et de la responsabilité de l'homme. En effet, « le pardon n'exclut pas la justice. »

Puis, la non-violence est une grandeur pour l'homme plutôt qu'une lâcheté : « l'ahimsâ est

¹² *Encyclopedia Universalis*, 1980, vol. 3.

¹³ DE FEINSTEIN M.-C., article « Regard chrétien sur le Bouddhisme », in *Revue Croire aujourd'hui*, du 15 mai 1998, n° 50.

¹⁴ *Encyclopedia universalis*, 1980, vol. 7.

¹⁵ *Ibid.*

incompatible avec la crainte » et dans les cas extrêmes, la violence peut se justifier pour sauver des vies humaines en danger : « **je risquerais mille fois la violence plutôt que l'émascation de toute une race** », ¹⁶ confia Gandhi.

En somme, Gandhi récapitule tout le savoir juridique et philosophique des penseurs qui l'ont précédé sur la gestion des conflits. A cet effet, on dira de Gandhi qu'il était « un saint parmi les hommes politiques et un homme politique parmi les saints. » Aura-t-il réussi à réconcilier le monde et l'absolu, au moyen de la non-violence et la résistance civile ?

Certes, l'ascèse est un exercice spirituel qui élève l'âme et qui peut aider l'homme à aimer, s'il le veut sincèrement. Cependant, le *principe de réalité* nous amène à penser que la non-violence « absolue » demeure la doctrine des seules « grandes âmes » comme Gandhi !

Le Dieu des religions monothéistes : Le Dieu des Ecritures - ou le Dieu révélé - n'est pas un étranger qui tombe accidentellement dans la vie et dans l'histoire de l'homme. Au contraire, c'est par la relecture de son histoire et l'analyse de sa situation existentielle que l'homme va découvrir que Dieu fait route avec lui depuis sa création – selon les Saintes Ecritures. Pour cela, le Dieu des Ecritures est un Dieu qui se révèle à travers l'Histoire. Par conséquent, la contribution de l'anthropologie judéo-chrétienne dans le débat sur la violence et la guerre est assez significative, aux côtés d'autres approches des penseurs de tous les temps : approches anthropologique, juridique, philosophique, etc. Car, dans différentes expressions culturelles, nous trouvons les traces de l'influence judéo-chrétienne, surtout en Europe. Car, le christianisme présente une certaine particularité dans son discours sur « l'énigme du Mal. » Essayons de présenter cette spécificité de la pensée judéo-chrétienne qui aura inspiré d'autres disciplines en sciences de l'homme : « Si quelqu'un te gifle sur la joue droite... » Cette invitation à la non-violence va avec l'amour des ennemis. Jésus contredit d'abord la Loi du Talion. ¹⁷ Dès le code d'Hammourabi, ¹⁸ cette loi a été à « la base du système légal d'Israël, de la Grèce et de la Rome antiques. » Pour Jésus, il faut répondre au mal par le bien.

Mais, les « paroles de Jésus - sur le respect de l'agresseur - ne sont pas à prendre au pied de la lettre. » Certains peuvent croire que l'amour des ennemis implique l'absence de la Loi et de la Justice dans la société. Or, par leur conduite, les disciples du Christ sont invités à changer les relations humaines, à établir des relations où prime l'amour et non les rapports de force. » Bref, la non-violence reste subordonnée à l'amour : **amour de l'agresseur, mais aussi amour de l'agressé ou de la victime !** C'est seulement cet amour qui est absolu. Tandis que la non-violence absolue qui aimerait l'agresseur en oubliant sa victime relèverait de la passivité.

Saint Augustin ¹⁹ : c'est suite à la prise de Rome par Alaric, en 410, que Saint Augustin a commencé à réfléchir sur l'usage probable des armes par les chrétiens en cas de nécessité. Origène ayant lutté en vain par la prière devant cette invasion barbare, Saint Augustin va faire une argumentation qui finira par légitimer l'usage de la force par les chrétiens. Mais, cet usage de la force requiert les conditions : Saint Augustin « n'admet pas l'autodéfense personnelle. » Cependant, *la défense de l'autre*, plus particulièrement la défense du faible - la veuve, l'orphelin, le vieillard - peut être légitime. Là-dessus, Saint Augustin rejoint l'idée de Saint Ambroise de Milan : « Celui qui ne repousse pas l'injustice qui menace son frère, alors qu'il le peut, est aussi coupable que celui qui commet l'injustice. » C'est la fameuse « non assistance à personne en danger » d'aujourd'hui !

Saint Thomas d'Aquin ²⁰ : « Est-ce toujours un péché de faire la guerre ? » C'est dans ces termes que l'érudit théologien pose la question de la guerre dans la deuxième partie de sa « Somme Théologique ». Par la suite, « *La guerre juste* » sera définie par Saint Thomas d'Aquin comme étant « une exception à une loi générale qui fait de la guerre un *péché*. » Ainsi pour que cette **exception** se présente, trois conditions doivent être réunies : *l'autorité du prince* pour éviter les guerres

¹⁶ GANDHI, in Journal *Hind Svarāj* du 04 août 1920, cité in Encyclopédia Universalis, 1980, Vol. 7.

¹⁷ Ex. 21, 23 - 25; Lv. 24, 19 - 20; Dt. 19, 21.

¹⁸ 6^{ème} Roi de la première dynastie de Babylone (1793 – 1750 av. J.C.).

¹⁹ MELON C., *Chrétiens devant la guerre et la paix*, Paris, Le Centurion, 1984, p. 86 - 131, p. 99.

²⁰ *Ibid.*, pp. 102 – 103.

privées, *la cause juste* et *l'intention droite* : « seule est juste la guerre que l'on entreprend pour restaurer la justice, rétablir la paix. »

Francesco de Vitoria²¹ : au 16^{ème} siècle, il a placé le problème de la guerre au niveau du « droit naturel. » Pour lui, « le droit divin n'abolit pas le droit naturel. » Défenseur des Indiens, il trouve que ces derniers ont les mêmes droits de se défendre contre leurs agresseurs que sont les conquistadores ! Bartholomé de Las Casas bénéficiera des idées de F. de Vitoria dans sa défense pour les Indiens à son tour.

La proportionnalité : c'est une autre condition de « la guerre juste » que F. de Vitoria ajoutera aux trois premières de Saint Thomas d'Aquin. Cela parce que F. de Vitoria ne limite pas la guerre au niveau des individualités; mais il la situe dans l'ensemble de l'univers : « Si une guerre est utile à une province ou un Etat, mais nuisible à l'univers ou à la chrétienté, j'estime que ce fait la rend illégitime. » Puis, s'il faut reprendre une ville « au prix des maux considérables pour l'Etat », entraînant la mort « d'une grande quantité d'hommes » ou entraînant des inimitiés pouvant provoquer d'autres guerres, il faut renoncer à la guerre. Au 17^{ème} siècle, Francesco Suarez ajoutera la probabilité de victoire²² sur la liste des conditions de *la guerre juste*.

5. La violence du mythe de la justice humaine

Quel Rwandais, ou bien, quel observateur de la situation au Rwanda ne s'est jamais posé la question de Justice - la question concernant les peines à infliger aux criminels responsables du génocide ? Quel Rwandais, quel ami du Rwanda ne s'est jamais posé la question de justice concernant les crimes commis non seulement au Rwanda, mais aussi dans les pays voisins, en particulier en République Démocratique du Congo contre les civils rwandais ou étrangers ? Les mêmes questions sont toujours d'actualité. Mais, avant de concerner le cas particulier du Rwanda, le problème de la Justice a concerné d'autres violences collectives dans le passé et la réflexion d'hier pourrait nous servir aujourd'hui :

Dans l'Antiquité²³ : le terme « pardon » n'a pas d'équivalent univoque dans l'Antiquité. En Latin, « Venia et gratia » signifient *don gratuit* ; « misericordia » signifie *pitié* en tant que fruit du sentiment ou de l'émotion ; « clementia » signifie *pardon* ou *pitié* dans le domaine du droit et non de la subjectivité. Quant au verbe « donare », il signifie *pardoner, remettre une faute* ; « **ignoscere** » signifie *ne pas savoir, faire comme si on ne le savait pas* - une compréhension tolérante.

Platon : dans sa métaphysique sur « la faute », Platon parle du châtement et du pardon envers le coupable. « Tout homme doit être ardent et en même temps doux autant que possible. » En effet, « lorsque les fautes d'autrui sont dangereuses et ne présentent que peu ou point de chances d'être corrigées, il faut nécessairement user de répression (...). Mais, il faut savoir aussi qu'aucun homme injuste ne l'est volontairement. Dès lors, il convient d'avoir pitié, et, par conséquent, de retenir ou d'adoucir l'ardeur de notre indignation. »²⁴

Platon met en jeu sa philosophie qui distingue l'homme en deux parties : le corps et l'esprit. Réduisant le corps à une simple déchéance de la matière, la philosophie platonicienne situe l'alternance de la colère et de la pitié dans les activités de l'esprit. Mais « comment réconcilier la miséricorde et la justice? » Si ces deux notions entrent en conflit, « laquelle l'emporte? »

Térence : il est vu, dans la littérature antique, comme le grand maître du pardon. Pour cet écrivain comme pour Cicéron, « la Loi stricte, le droit positif sont parfois plus injustes que l'injustice même. » *L'esprit des lois* doit donc « **aller au-delà de la lettre.** » C'est seulement à ce moment là qu'il est « possible de récuser certains types de condamnation, d'ouvrir des portes au

²¹ *Ibid.*, pp. 103 – 105.

²² *Ibid.*

²³ MICHEL A., article « Le pardon dans l'Antiquité », in Collectif *Le Point théologique – Le pardon*, Paris, Beauchesne, 1987, pp. 49 – 57.

²⁴ *Ibid.*

pardon. » Dans les œuvres les plus connues de Térence, « le pardon est lié à l'éducation : je suis homme et je pense que rien d'humain ne m'est étranger. » ce maxime vient de l'histoire d'un vieux « trop sévère avec son fils », puis de deux frères (Micion et Déméa) qui incarnent le paradoxe de la *complaisance grecque* et la *sévérité romaine* selon l'observation de l'auteur vis-à-vis de sa société.

En effet, le vieux trop sévère qui pousse son fils à quitter la case paternelle finit par « s'accabler de châtiments et devient le bourreau de soi-même. » Ainsi, après avoir trop puni son fils, il pardonne trop Micion et Déméa. Quant à ces derniers, chacun ira trop loin de son côté ou bien dans la complaisance ou bien dans la sévérité. Térence propose alors « le juste milieu » tout en encourageant la générosité qui pardonne. C'est la synthèse des deux courants philosophiques : *le juste milieu* de la morale aristotélicienne et l'esprit de *la convenance* du stoïcien Panétius.

Cicéron : premièrement, celui-ci rejoint et dépasse Platon ; il est en même temps favorable à la colère et à la douceur. En tant qu'avocat, il est spécialiste de la **misericordia**. Deuxièmement, Cicéron met l'accent sur la liberté humaine. « Notre destin, ce sont nos actes. La nécessité se confond avec la liberté. » Dans sa théorie de la douceur et de la colère, puis à travers sa conception de la liberté, il rejoint Platon et s'accorde avec l'humanisme de Térence.

Sénèque : il apparaît comme le grand philosophe de la morale politique de l'Antiquité. Sénèque répond aux difficultés politiques que rencontrent les princes : « doivent-ils ou non utiliser les moyens de répression que la loi met entre leurs mains ? Doivent-ils appliquer la « loi de majesté », qui leur permet de mettre à mort leurs ennemis ? »

Sénèque conseille à Néron de « se défier de cette puissance. » Que propose-t-il de mieux ? Imiter Dieu « dont le véritable pouvoir réside dans son amour. » Il donne l'exemple d'Auguste qui, au temps des guerres civiles à Rome, avait réagi avec cruauté. Mais envers Cinna, il eut pitié. Son pardon constitue, dit Sénèque, « une conversion qui change le sens de l'histoire. »

Sénèque résume sa pensée sur le péché et sur le vrai sens du pardon en ces termes : « Quelle est la souffrance suprême pour un homme qui aspire au bien ? Découvrir qu'il n'est point sage. S'apercevoir qu'inconsciemment, involontairement, comme tout le monde, il a fait le mal. Telle est l'expérience d'Œdipe, dit Sénèque, lorsqu'il découvre qu'involontairement il a commis l'inceste et le parricide (...). » Pour cela, « le pardon d'autrui ne serait rien s'il ne nous enseignait d'abord à nous pardonner nous-mêmes, au-delà, bien sûr, de toute complaisance. » Antigone dit à son père Œdipe : « Je ne te demande pas de supporter d'un cœur paisible et tranquille des fureurs que le temps n'a même pas su briser, mais il conviendrait qu'un homme d'une telle force ne soit pas au-dessous de sa douleur... »²⁵

Le Haut Moyen-âge²⁶ : dominé par la féodalité, le Haut Moyen-âge est marqué par une civilisation « du don contre-don. » Il s'agit d'un don « en retour. » Cependant, le seigneur devait être la référence de la « vertu de largesse » par excellence. Cette largesse implique nécessairement la capacité de « *par-donner* », mais surtout de « donner sans compter. » Deux termes attirent notre attention dans la pensée médiévale : « pardon » et « merci. » Dans les deux cas, il s'agit de la « faveur » du « supérieur. » D'où découle la notion de la « grâce », cette *gratuité* de l'acte du seigneur qui pardonne à son sujet sans en attendre quoi que ce soit en retour. Seulement, le merci obligatoire de celui qui est pardonné exprime la « dépendance d'un homme qui doit tout attendre du geste gratuit de celui qui a autorité sur lui. »

Tout compte fait, le pardon dans la société médiévale n'est pas totalement un geste désintéressé entre deux égaux. C'est une dynamique copiée, mais différente, de la prière chrétienne. Il s'agit d'une autre façon d'exprimer son autorité bienfaisante sur le sujet, et le merci étant la reconnaissance que l'on est soumis totalement à la volonté du seigneur - si écrasante soit-elle.

L'époque moderne²⁷ : examinons maintenant la question du pardon sur le plan philosophique à l'époque moderne. Il convient de noter que la pensée philosophique de Spinoza, de Kant ou de

²⁵ *Ibid.*

²⁶ RIBARD J., Collectif *Le Point théologique – Le pardon, op. cit.*, pp. 117 – 130.

²⁷ ROUSSET B., Collectif *Le Point théologique – Le pardon, op. cit.*, pp. 183 – 196.

Hegel par exemple - sur le thème du pardon - est encore actuelle chez les penseurs de nos jours.

Pardonnez « n'est pas simplement excuser ; pardonner n'est pas non plus oublier. » En effet, on pardonne ce que l'on ne peut pas oublier. Car, ce que l'on peut oublier ne peut en aucun cas préoccuper notre esprit et nous pousser à considérer l'autre comme coupable. Pour cela, « le pardon ne saurait être confondu avec les mesures juridiques d'opportunité que sont la remise de peine, (...) l'amnistie. »²⁸

A l'opposé du pardon, « l'oubli volontaire » peut avoir des motivations ou calculs politiques. Quant à la « grâce », elle se définit comme une « suppression charismatique de la peine qui ne revient en rien sur le jugement. » Entendu que « l'arbitraire des uns et la désobéissance des autres » *détruisent l'homme dans son existence sociale et dans son être propre*, la philosophie dite pratique et la théorie du droit fondent « le droit de juger et de punir. » Il en découle que « en face de nos négligences et abandons (...), notre insouciance égoïste et nos compromissions intéressées », la même philosophie pratique « pose le devoir de juger et de punir. »²⁹ Ceci justifie donc l'obligation de fonder et de participer à l'institution qui condamne afin d'établir l'ordre social.

Pour Spinoza, les fondements de l'Écriture Sainte s'appliquent « seulement dans les lieux où la justice est méconnue et dans les temps d'oppression, et non dans un État sain. » Dans cet « État sain » de Spinoza au contraire, *où la justice est sauvegardée*, « chacun est tenu, s'il veut se montrer juste, de porter devant le juge les injustices, non pas par vengeances mais avec l'intention de défendre la justice et les lois de la Patrie. » Ce qui empêche les méchants, dit-il, de tirer « d'avantage de l'existence des maux. »³⁰

Quant à la pensée de Kant, celui-ci rejette à son tour la notion du pardon. Car, « l'impunité est la suprême injustice envers les sujets. » Enfin, la critique de Hegel est « plus précise et plus subtile » : Il assimile *le renoncement à la punition au règne de la vengeance* : « le châtement prend toujours la forme de la vengeance dans un état de la société où n'existent encore ni juges, ni les lois (...). Dans de nombreuses législations actuelles, il subsiste encore des traces de vengeance, puisqu'il est laissé à la discrétion des individus de faire appel ou non à des tribunaux lorsqu'ils ont subi un dommage ou une injure. »³¹

Cependant, malgré la rigueur philosophique de ces trois penseurs rationalistes présentés ci-dessus, il existe une grande richesse éthique de leur part en ce qui concerne l'application de la Loi et le respect de la personne humaine.

*Le pardon au-delà de la justice*³² : dans sa « *métaphysique des mœurs* », Kant déclare : « De cette joie prise au malheur d'autrui, la plus douce est le désir de vengeance, qui consiste à se proposer pour fin, même sans avantage personnel, le malheur d'autrui. Toute action qui lèse le droit d'un homme mérite un châtement. Mais le châtement n'est pas un acte de l'autorité de l'offensé, mais celui d'un tribunal distinct de lui, qui donne effet aux lois d'un pouvoir supérieur à tous ceux qui y sont soumis (...). » Kant précise qu'aucune peine « *ne doit jamais être dictée par la haine.* » D'où la nécessité d'introduire dans la conscience la notion du pardon, même dans le jugement. « C'est pourquoi le pardon est un devoir de l'homme ; mais il ne doit pas être confondu avec la renonciation aux moyens rigoureux pour prévenir l'offense répétée d'autrui. » Kant refuse donc le pardon dans la « doctrine du Droit. » Cependant, il renvoie à la notion du pardon dans la « doctrine de la Vertu », celle-ci étant un devoir de tout homme.

Quant à Spinoza, dans son « *Ethique* », il nous dit que « qui vit sous la conduite de la raison, s'efforce, autant qu'il le peut, de compenser la haine, la colère, le mépris (...) d'un autre pour lui,

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.*

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Ibid.*

³² *Ibid.*

par l'amour ou la générosité. » Cette dernière étant pour Spinoza « un désir par lequel un individu s'efforce, en vertu du seul commandement de la raison, d'assister les autres hommes et d'établir entre eux et lui un lien d'amitié. » La générosité n'est pas ici le fruit de l'amour particulier que l'on a envers le fautif. C'est plutôt l'acte « qui fait exister l'amour en face du haineux, une affirmation de l'amour pour toute l'humanité. C'est l'exemple de l'amour que manifestent les victimes envers leurs bourreaux. »

Enfin, Hegel, dans sa « *Phénoménologie de l'Esprit* », donne au pardon une place de choix car, le pardon est « le terme ultime de la conscience et de la raison dans la moralité. » Dans sa dialectique générale, le pardon est « le moment spécifique et suprême de la reconnaissance de l'égalité avec l'autre. » C'est par le pardon en effet, que l'homme abandonne son « attitude arrogante du jugement qui dénigre et accuse l'autre. »³³

L'époque contemporaine³⁴ : C'est au cours du siècle dernier qu'ont eu lieu les grands conflits armés à l'échelle mondiale, mais aussi, plusieurs pays ont été déchirés par des guerres civiles fratricides.

A la fin de la Deuxième Guerre Mondiale, deux penseurs se sont affrontés sur la question de la nécessité du pardon et/ou de la justice à l'égard des criminels de guerre et de génocide. Dépassés par l'ampleur du drame et la profondeur des blessures que « l'épuration » avait provoquées, A. Camus « cherchait le juste milieu » de la justice, tandis que F. Mauriac « prêchait le pardon. »

F. Mauriac résume ainsi son intervention contre ceux qui prêchaient la « rigueur » envers les nazi et leurs complices : « Oui, l'événement est maître, il se moque de nos disputes autour des idées de charité et de justice. » Mais pour attirer l'attention sur la nécessité du pardon - qui n'exclut pas du reste la justice mais qui est au-delà de la justice, Mauriac annonce que « *l'heur est venue* pour avoir une compréhension plus réaliste de la situation. » Ainsi, répondant aux critiques de A. Camus qui trouvait *injuste* le pardon pour les bourreaux des Juifs, F. Mauriac dit qu'une fois cette compréhension acquise, « ce sera fini de nous partager entre partisans de la justice et tenants de la charité, parce que nous auront tous compris enfin qu'il n'y a rien de plus horrible qu'une justice séparée de la miséricorde. »

Aujourd'hui, plus d'un demi-siècle après, le débat est loin d'être clos ! Mis à part le débat sincère des intellectuels concernant l'application de la Loi à la lettre, ou bien, l'application de la Justice avec miséricorde, il existe un réel conflit d'intérêts – économiques, géopolitiques ou culturels - qui entraîne une certaine « justice de deux poids, deux mesures » dans certains pays en guerre, voire même sur le plan international. Sur ce sujet, F. Hartmann³⁵ a publié un livre édifiant sur « les guerres secrètes » dans les coulisses de la Justice Internationale et, d'après le contenu de cet ouvrage, nous serions en droit de nous demander si la phrase du sophiste Protagoras n'aurait pas un certain fondement : « Il n'y a que des opinions, la force prime sur le droit. »

En définitive, le regard clinique sur la violence des institutions s'applique aussi à l'exercice de la Justice dont la nature reste marquée par les limites de la condition humaine – cela malgré les bonnes intentions souvent avancées ! Pour cela, la psychopathologie et la théorie psychanalytique proposent des outils d'analyse qui pourraient apporter une importante contribution dans la prévention et la gestion des violences collectives.

³³ *Ibid.*

³⁴ GUERIN J. article « Mauriac et Camus en 1945 », in Collectif *Le Point théologique – Le pardon, op. cit.*, pp. 247 – 264.

³⁵ HARTMANN F., *Paix et Châtiment – les guerres secrètes de la politique et de la justice internationales*, Paris, Flammarion, 2007, pp. 261 – 286.