



LES FONDEMENTS MÉTAÉTHIQUES DES CRITÈRES DE LA GUERRE JUSTE

Mémoire

JÉRÔME GAGNON-BOIVIN

Maîtrise en Philosophie

Maître ès arts (M.A.)

Québec, Canada

© Jérôme Gagnon-Boivin, 2013

Résumé

Partant du constat que, trop souvent, les théoriciens de la guerre juste se contentent uniquement de présenter et d'appliquer une liste de critères afin de juger une guerre particulière sans exposer les raisons justifiant cette liste, il est important, pour défendre une théorie plus forte de la guerre juste, d'exposer plus clairement l'enquête métaéthique soutenant les critères que cette théorie présente. Dans le présent mémoire, nous entendons procéder d'abord à l'examen des justifications classiques des critères de la guerre juste et interroger les critiques qu'on leur oppose de même que les théories philosophiques modernes appuyant le concept de la guerre juste. Puis, nous entendons démontrer qu'en adoptant une méthode cohérentiste et contextualiste, les théoriciens pourront se doter des outils nécessaires pour soutenir une théorie de la guerre juste, laquelle sera apte à justifier efficacement ces mêmes critères et résister aux principales théories rivales.

Table des matières

Résumé.....	iii
Table des matières.....	v
Introduction.....	1
Chapitre 1 : Les justifications classiques.....	7
1.1 La genèse de la guerre juste.....	7
1.2 Les critères de la guerre juste.....	10
1.2.1 Jus ad Bellum.....	10
1.2.2 Jus in Bello.....	15
1.3 Quelques considérations sur ces justifications traditionnelles.....	20
1.4 Réalisme, Constructivisme et contextualisme.....	22
Chapitre 2 : Les critiques de la guerre juste.....	29
2.1 La critique pacifique.....	29
2.1.1 Le pacifisme conséquentialiste.....	31
2.1.2. Le pacifisme déontologique.....	33
2.2 Le subjectivisme et le positivisme logique.....	35
2.2.1 Le subjectivisme.....	36
2.2.2 Le positivisme logique.....	38
2.2.3 Positivisme et réalisme politique.....	40
2.3 Deux approches du réalisme.....	41
2.3.2 Le réalisme prescriptif.....	43
2.4 Réponse au positivisme.....	46
2.5 Autres critiques de la guerre juste.....	49
2.6 Conclusion.....	51
Chapitre 3 : les justifications contemporaines de la guerre juste.....	53
3.1 La vision kantienne contemporaine d'Orend.....	53
3.1.1 Examen des principes de justice internationale.....	54
3.1.2 Théorie de la guerre juste.....	60
3.1.3 Critique.....	64
3.2 Le contextualisme et conventionnalisme de Walzer.....	65
3.2.1 La voie de l'interprétation.....	66
3.2.2 Concepts moraux minces et concepts moraux épais.....	69
3.2.3 Théorie de la justice internationale.....	71
3.2.4 La théorie de la guerre juste de Walzer.....	73
3.2.5 Évaluation critique de la théorie de Walzer.....	76
3.3 Conclusion.....	77
Chapitre 4 : Vers une théorie contextualiste et cohérentiste.....	79
4.1 Contextualisme.....	81
4.1.1 Arguments contre le contextualisme.....	81
4.1.2 Argument en faveur du contextualisme.....	84
4.1.3 Une vision plus approfondie : le contextualisme de Mark Hunyadi.....	88
4.1.4 Contextualisme et guerre juste.....	93
4.2 La méthode cohérentiste.....	96
4.2.1 La méthode de l'équilibre réfléchi.....	97
4.3 Les limites d'une méthode contextualiste et cohérentiste.....	100
Conclusion.....	103
Relation avec la théorie de la guerre juste.....	104
Une méthode qui dépasse la théorie de la guerre juste.....	109
Annexe.....	111
Bibliographie.....	113

Introduction

Au cours du vingtième siècle, nous avons vu la guerre se modifier radicalement. D'une part, la Première Guerre mondiale et le démantèlement des grands empires ont contribué, notamment à la décolonisation et à la prolifération des conflits infraétatiques. D'autre part, les développements scientifiques et technologiques ont radicalement changé la manière de mener la guerre. De plus, nous pouvons observer ce qui semble être une diminution de la violence militaire. Ainsi, de 1991 à 2004, on peut constater une chute des conflits militaires de 60 %, des guerres civiles et des génocides de 80 %, des crises internationales de 70 %, et du nombre moyen de morts dans les conflits de 98 % (David : 131). Cependant, il ne faut pas se réjouir trop rapidement de ces statistiques, car bien que le nombre de morts ait beaucoup diminué, la composition des pertes est très différente puisqu'on constate une augmentation des pertes civiles qui sont maintenant dans un ratio de dix pour un comparativement aux pertes militaires (Ibid. : 133). C'est une augmentation alarmante si nous comparons avec d'autres conflits réputés très meurtriers tels que la Première Guerre mondiale, qui avait un ratio approximatif de 2 pour 3 en incluant le génocide arménien (Neiberg : p.68-70) et la Seconde Guerre mondiale qui, en incluant l'holocauste, avait un ratio estimé entre 3 pour 2 et 2 pour 1 (Sadowski : 134).

Devant ces changements dans la nature de la guerre, principalement avec la diminution des conflits interétatiques et l'augmentation des conflits infraétatiques, je considère important de redéfinir ce concept. Ainsi, j'emploierai le terme « guerre » de façon conforme à la définition donnée par Charles-Philippe David, pour qui la guerre est une « lutte armée entre ennemis aux buts politiques inconciliables ou incompatibles et qui comporte toujours le potentiel d'une ascension à l'extrême, c'est-à-dire un engagement sans limites pour atteindre la victoire et la destruction de l'adversaire » (p.366). Cependant, contrairement à David qui affirme que la guerre « prend généralement une forme organisée » (Ibid. : 366), je soutiendrai plutôt l'affirmation de Clausewitz voulant qu'« attachées à cette force on retrouve des limites imperceptibles et auto-imposées de faible importance, connue comme les lois internationales et les traditions, qui peuvent affaiblir sérieusement la guerre » (Clausewitz : 75). Ainsi, contrairement à la croyance répandue, « la proposition selon laquelle la guerre dans son

essence est “incontrôlable” est une position intenable comme Clausewitz l'a lui-même mentionné » (Howard : 23).

La guerre n'est pas constituée par des violences aléatoires, telles que dans l'État de nature peint par Hobbes, mais est plutôt une violence qui témoigne « d'usage de contrôle et d'organisation sociale » (Howard : 23). Ces modes de contrôle, comme l'affirme Clausewitz, incluent des lois et les traditions; nous pouvons penser, entre autres aux traités de réduction des armes de destruction massive ou au code du bushido. Cela étant, il y a un autre mode de contrôle dont j'aimerais exposer plus clairement le rôle sur la guerre : il s'agit de la moralité. À la manière de Susan Khin Zaw qui affirme que « les armes nucléaires ont changé notre monde moral », je soutiendrai également que les changements de la nature de la guerre au cours du dernier siècle ont eu un impact sur notre manière de percevoir l'aspect moral de cette activité pour deux raisons principales. La première est due aux avancées technologiques qui nous donnent maintenant des moyens de destruction techniquement illimités, qui ne peuvent être limités que par des choix. Alors qu'autrefois les limitations de la guerre étaient également « des produits de la nature des armes disponibles, des contraintes imposées par les saisons de l'année et des bases économiques et sociales sur lesquelles la guerre était menée » (Turner : 70.), les avancées technologiques du dernier siècle nous ont permis de surmonter pratiquement toutes ses limites techniques pour nous donner une capacité de destruction quasi illimitée. La seconde raison est due aux changements mêmes des modes de la guerre. La diminution des guerres interétatiques et l'augmentation des conflits intraétatiques font que les tactiques ont changé : les guerres se font de plus en plus dans les villes et certains partis ne portent plus d'uniforme, ce qui rend difficile de distinguer le soldat ennemi de la population civile. De plus, on observe une augmentation des tactiques qui, comme le terrorisme, ne discriminent pas entre les cibles civiles et militaires. Ces changements récents dans la nature de la guerre ont affecté notre vision morale de cette activité comme en témoignent, notamment la diminution des idéologies bellicistes et le gain en popularité du pacifisme de même que des théories de la guerre juste depuis 1960. Mais la question demeure entière : quelle est la relation entre la moralité et la guerre? La morale peut-elle véritablement et légitimement limiter ou encadrer l'activité militaire?

Jean-François Rioux et Karine Prémont proposent quatre approches possibles pour traiter des liens entre la morale et le militaire (Rioux : 39) :

- 1) Les approches qui célèbrent la violence et la guerre (bellicisme, impérialisme, guerre sainte, etc.).
- 2) Les traditions qui désapprouvent tout usage de la force en politique (pacifisme, non-violence, objection de conscience).
- 3) Les écoles qui se refusent à soumettre la politique aux impératifs moraux et qui rejettent ainsi l'application de la morale à la guerre (réalisme politique, machiavélisme, relativisme).
- 4) Les approches qui cherchent à limiter l'usage de la force à certaines circonstances seulement (différentes versions de la guerre juste, utilitarisme, légalisme, etc.).

Bien que le bellicisme était autrefois très important, principalement pour des raisons religieuses ou pour vanter les vertus « hygiénistes » de la guerre dans une forme de darwinisme social (Ibid. : 40), après les horreurs de la Seconde Guerre mondiale, cette approche est en voie de disparition dans les sociétés occidentales. Le débat s'opère donc entre les trois dernières approches qui sont encore très présentes dans nos débats actuels.

Il sera ici question principalement de la quatrième approche et plus spécifiquement de la tradition de la guerre juste. Nous définissons la guerre juste comme un examen moral de la guerre reconnaissant, en certaines occasions, son recours comme étant légitime s'il est encadré moralement. Cette approche part d'un double postulat clairement illustré Michael Walzer, le principal défenseur contemporain de cette théorie, pour qui « la guerre est parfois justifiable et sa conduite est toujours sujette à une critique morale » (2004 : 7). James Turner Johnson identifie deux caractéristiques de la tradition de la guerre juste : « la première est qu'il s'agit d'une réponse morale aux questions de valeurs et de force qui n'est pas seulement historiquement profonde, mais qui est également le produit de réflexion et d'actions à travers tout le spectre d'expérience d'une culture ». La deuxième caractéristique est que « cette tradition

préserve non pas un, mais deux types de réponses morales à la question de valeurs et de force : la limitation accompagne toujours la justification » (Turner : 55).

Les théoriciens de la guerre juste font alors face à un défi de taille. Ils doivent, dans un premier temps, justifier leur projet en répondant aux attaques des pacifistes et des réalistes, et, dans un deuxième temps, ils doivent bâtir une théorie qui vient justifier les limitations qui s'imposent à l'activité militaire. Généralement, la première étape est facilement défendue par les auteurs de la guerre juste qui exposent les faiblesses des théories rivales et qui démontrent comment la guerre juste permet d'éviter les erreurs de l'une et de l'autre. Étant une théorie médiane entre ces deux approches (pacifiste et réaliste), elle évite effectivement les dangers associés à ces positions extrêmes. Cependant, c'est en ce qui concerne la deuxième étape que la théorie de la guerre semble plus limitée. Les auteurs contemporains se contentent trop souvent de simplement énumérer leur liste de critères sans les justifier. Pensons à Walzer (1977, 1994, 2004), Davidovic (2008), Elshtain (1995), Bass (2004), etc. Toutefois, il y a une exception notable : Brian Orend (2000A; 2000B), lequel tente non seulement de justifier moralement sa théorie d'inspiration kantienne, mais essaie également de démontrer que Walzer a une justification philosophique pour la sienne (Orend, 2001). L'établissement de cette liste de critères correspond à ce que Scanlon appelle l'enquête morale « dont le but est d'identifier les croyances moralement justifiées » (Couture : 88). Cependant, Scanlon identifie un autre type d'enquête essentielle à l'éthique : l'enquête philosophique, laquelle « s'adresse aux questions concernant la nature de la moralité ». Cette enquête est essentielle pour deux raisons principales : premièrement, elle joue un rôle dans la justification morale puisqu'« une réponse satisfaisante à notre question ne doit pas uniquement dire que le fait qu'une action soit mauvaise est une raison de ne pas la commettre, mais elle doit également fournir un compte rendu de cette raison que nous pouvons voir comme intimement connectée avec ce que c'est que d'être mauvais » (Scanlon, 1992 : 6). Autrement dit : « nous sommes peu enclins à avoir des jugements bien pesés qu'une action soit mauvaise sans avoir à l'esprit des raisons plus théoriques de pourquoi elle serait mauvaise » (Ibid., 1992 : 9). Deuxièmement, l'enquête philosophique permet de constituer et d'orienter l'enquête morale, car « si l'enquête morale vise à identifier des croyances morales justifiées, elle ne peut pas être conduite bien loin sans que se pose la question de savoir ce qu'est une croyance morale justifiée

(Couture p.85). Ainsi, bien que ces enquêtes soient distinctes, elles sont intimement liées et l'enquête morale renvoie nécessairement à l'enquête philosophique.

En ne dressant qu'une liste de critères de justice, généralement empruntée à la tradition, et en les appliquant à des guerres particulières, les théoriciens de la guerre juste semblent s'en tenir à une enquête morale et négliger l'enquête philosophique. Ils doivent référer à des raisons théoriques et à une méthode venant justifier cette liste de critères et leur puissance normative. Par exemple, nous avons un critère d'immunité des non-combattants qui stipule que nous ne devons pas tuer des gens qui ne sont pas engagés activement dans la violence et la destruction. Nous ne devons pas uniquement dire que nous ne devons pas les tuer, car cela est mauvais, il faut expliquer en quoi il est mauvais ou injuste de les tuer.

Il sera question ici de rechercher le type de justification acceptable pour établir une liste de critères en éthique militaire. Dans le premier chapitre, j'examinerai les justifications traditionnelles qui reposent essentiellement sur le réalisme moral, le légalisme et le contractualisme. Dans le second chapitre, il sera question des principales critiques qui ont été opposées à ces approches. Cela nous permettra non seulement de justifier la guerre juste par rapport au réalisme et au pacifisme, mais de mettre en évidence certains éléments que doit posséder une théorie de la guerre juste pour être convaincante et résistante face à la critique. Dans le troisième chapitre, j'examinerai et évaluerai les justifications des auteurs contemporains : le néo-kantisme d'Orend et le contextualisme de Walzer. Finalement, au quatrième chapitre, je défendrai qu'une théorie de la guerre juste, pour être efficace et convaincante, doit être cohérentiste et contextualiste. J'argumenterai aussi, ce faisant, en faveur de la méthode de la philosophie normative analytique.

Chapitre 1 : Les justifications classiques

La première hypothèse à examiner est que l'absence apparente de justifications morales des critères de la guerre par les auteurs contemporains provient peut-être du fait que ces justifications, tout comme la liste des critères, sont essentiellement empruntées à la tradition. Si c'est le cas, alors un examen de la genèse de la guerre juste et de ses justifications traditionnelles devrait nous permettre de mettre en évidence les types de théories morales sur lesquels se base la guerre juste. Si la réponse semble unifiée, alors nous pourrions immédiatement juger de sa valeur morale et de sa puissance normative. Par contre, si elle est pluraliste, alors nous devons d'abord examiner les liens entre ses diverses conceptions afin de nous assurer que sa justification morale ne souffre pas de problèmes de cohérence.

1.1 *La genèse de la guerre juste*

La renaissance de la guerre juste dans les années 1960 ne doit pas nous faire perdre de vue que cette théorie s'inscrit dans une tradition dont on trouve les premières manifestations dans l'Antiquité. Ainsi, nous trouvons des codes de conduite venant réguler la guerre autant chez les civilisations précolombiennes que chez les hindous, les Hébreux ou les Égyptiens (Bellamy, 2006 : 15). Ces codes venant réglementer certains comportements dans la guerre ont généralement une origine purement culturelle et principalement religieuse. Par exemple, lorsque Sun Tzu affirme qu'il faut évaluer la guerre selon cinq facteurs dont « le premier [...] est l'influence morale » (Sun Tzu, I, 3), il réfère au Tao. Il fait donc appel aux traditions culturelles et religieuses déjà en application dans son contexte.

On retrouve le même phénomène en Grèce lorsque Platon traite de questions de justice militaire dans *La République* (466e-468h). Il ne fait alors que dresser de grandes lignes de conduite sans véritablement les justifier. Ainsi, il affirme qu'il ne faut pas brûler les habitations, qu'il faut épargner les femmes, les enfants ainsi que les hommes ne prenant pas part au combat, mais ces affirmations reprennent des normes déjà en vigueur en Grèce de 700 à 450 avant notre ère (Bellamy, 2006 : 15) et ne valent que pour les conflits entre les Grecs, aucune norme ne contraint le déroulement d'une guerre

contre les « barbares » (Ibid. : 18). Aristote aurait lui-même employé le terme de « guerre juste » en dressant une liste de raisons justifiant le recours à la guerre, celles-ci incluant : l'autodéfense, la vengeance, l'assistance aux alliés, le gain d'avantages pour la cité sous forme de gloire ou de ressources ainsi que l'imposition d'une autorité à ceux incapables à se gérer eux-mêmes (Ibid. : 18). Certains de ces critères reprennent les normes en vigueur, mais d'autres sont justifiés par la vision hiérarchique qu'Aristote a de l'humanité. Ainsi, nous commençons à voir les premiers efforts de justifications morales de l'activité militaire.

Il faudra attendre l'Empire romain et les travaux de Cicéron pour voir émerger une véritable théorie de justice militaire puisqu'il est le premier à offrir une vision plus exhaustive et convaincante de la guerre juste. Principalement basées sur le droit des gens (*ius gentium*), les normes proposées par Cicéron sont les premières à pouvoir être universelles, contrairement aux normes légales ou culturelles défendues avant lui. Ainsi, contrairement à l'éthique militaire des Grecs qui ne régulaient que la guerre entre les cités grecques sans condamner aucune action contre les barbares (Ibid. : 15), la vision de Cicéron, issue de sa conception des droits naturels des Hommes, peut s'appliquer à tous les peuples; une nécessité étant donnée l'étendue de l'Empire romain et la pluralité culturelle que l'on y retrouvait (Ibid., pp.19-20). Un autre apport majeur de la conception de Cicéron est que, non seulement basée sur le *ius gentium*, un droit naturel et universel, mais également sur le *ius civile*, le droit civil de l'Empire romain, la théorie de la guerre juste qu'il propose permet la possibilité de contraintes légales et universelles concernant la guerre et même de sanctions contre les généraux qui les violent (Ibid : 18). Parmi les critères de la guerre juste présentés par Cicéron qui figurent encore dans les critères actuels, nous pouvons nommer : la juste cause, la déclaration par une autorité légitime et la discrimination entre combattant et non-combattant (incluant le droit des prisonniers de guerre).

Après Cicéron, d'autres auteurs ont également tenté de justifier les critères de la guerre juste : tout d'abord les théologiens chrétiens du courant scolastique, comme Thomas D'Aquin et Vitoria. Cependant, cette théorie a perdu une grande part de son influence avec l'émergence des courants politiques réalistes, tels que celui présenté par

Machiavel qui affirme que, dans un système international fondamentalement anarchique, la justice doit être imposée par la contrainte et que la morale n'a aucun rôle à y jouer (1980, chapitres 17-18). Ceci a encouragé l'émergence de théories basées principalement sur le courant contractualiste avec des auteurs tels que Grotius, Gentilly et Ayala qui offrirent une version de la guerre juste s'appuyant sur la nature et l'activité humaine et non sur le divin. Ils reconnaissaient l'anarchie de l'état de nature, mais affirmaient qu'un contrat social permet de fonder la justice et de contrôler moralement les activités sociales et politiques. L'activité militaire a alors un statut particulier : elle semble d'une part relever de l'anarchie de l'état de nature, mais d'autre part faire également preuve d'une organisation sociale. Selon la conception hobbesienne, sans autorité au-dessus du souverain, les États se comportent les uns les autres comme dans un état de nature où l'entrée en guerre est justifiée par le droit naturel de se défendre. Cependant, dans l'organisation sociale et militaire en temps de guerre, on peut voir des mécanismes « de contrôle et d'organisation sociale » (Howard, 1991 : 23). Ainsi, l'étendue du rôle joué par le contrat social dans la guerre varie énormément d'un auteur à l'autre. Pour Hobbes, il serait limité à l'organisation de la société et de l'armée, alors que, pour Gentilly, il peut aller jusqu'à réguler les activités entre les États (Orend, 2006 : 59). Il s'en est suivie une longue lutte entre ces courants qui ne semble prendre fin qu'après la Deuxième Guerre mondiale où les horreurs commises furent d'une telle ampleur qu'elles ont entraîné un important rejet du réalisme politique. Le réalisme s'est alors modernisé. Il conserve toujours ses prémisses concernant l'anarchie du système international, mais ces défenseurs modernes, comme Morgenthau, reconnaissent désormais qu'« il faudrait que les chefs politiques soient contraints par leur propre morale et celle de leur société » (Bellamy, 2006 : 105). Ceci favorisera le retour et la modernisation de la guerre juste.

Avant de traiter spécifiquement des différentes méthodes employées pour justifier les critères classiques de la guerre juste, nous allons dresser la liste de ces critères. Ceux-ci peuvent être séparés en deux catégories : ceux traitant de la justice avant la guerre, qui s'adressent principalement aux dirigeants politiques, et ceux traitant de la justice pendant la guerre, qui s'adressent principalement aux dirigeants militaires. Pour reprendre la terminologie classique établie par Augustin, Je les nommerai respectivement : *jus ad Bellum* et *jus in bello* (Walzer, 2002: 925). Précisons, toutefois, que ces deux catégories ne font pas le tour de la question et que de plus en plus

d'auteurs travaillent sur les critères de justice après la guerre, soit la catégorie du *jus post bellum* (Bass, 2004, Orend, 2000B). Puisque cette catégorie est encore très récente et fortement débattue, nous limiterons notre examen des justifications classiques aux critères du *jus ad bellum* et du *jus in bello*. Cependant, je reviendrai sur cette importante catégorie au chapitre 3 lorsqu'il sera question des justifications contemporaines de la guerre juste.

1.2 Les critères de la guerre juste

1.2.1 Jus ad Bellum

La première catégorie de critères est celle du *jus ad bellum*, celle-ci traite de la justice d'avant-guerre et s'adresse aux dirigeants politiques. Cette catégorie s'occupe essentiellement des questions de justification du recours initial à la force, de motivation et de planification.

Le premier critère généralement présenté dans le *jus ad bellum* est celui de la juste cause qui affirme que pour intervenir militairement, il faut de bonnes raisons. Mais quels types de raisons peuvent venir justifier moralement le recours à la force? Généralement, une cause juste est définie en son sens étroit comme étant uniquement l'autodéfense, mais « contrairement à ce que plusieurs pensent, la théorie n'implique pas que seules les guerres d'autodéfense sont justifiées » (Rioux, 2007 : 52). Si la légitime défense semble être reconnue par tous les théoriciens de la guerre juste, nous devons également nous pencher sur les raisons pouvant justifier les interventions en d'autres circonstances, par exemple, dans les cas d'interventions humanitaires comme le reconnaissent Walzer (2004 : 102), Davidovic (2008 : 135) ainsi que Nadeau et Saada (2009 : 37).

Une première justification de la juste cause est de faire un appel au droit naturel. Ainsi, Grotius et Hobbes reconnaissent une juste cause dans les guerres défensives en vertu d'un droit naturel à la vie et à l'autodéfense (Nadeau et coll. : 42; Bellamy : 69). Les auteurs chrétiens tels qu'Ambrose et Augustin emploient un argument similaire,

mais basé sur le droit divin et les commandements de Dieu. La conception chrétienne de la guerre juste permet une plus grande extension que celle du droit naturel. Par exemple, Augustin identifie quatre types de causes justes : pour se défendre ou défendre autrui d'une agression, pour chercher réparation pour des torts commis par une autre nation, sur un ordre direct de Dieu et pour préserver l'orthodoxie religieuse (Bellamy, 2006 : 28). Bien que les justifications religieuses soient de plus en plus remises en question, certains auteurs actuels tels que Daniel M. Bell défendent encore ces théories. L'idée centrale est qu'une guerre est juste si elle permet d'accomplir la volonté de Dieu, c'est-à-dire de promouvoir la paix, la justice et l'amour (Bell, 2006 : 39).

Une autre justification de la guerre juste est issue des théories du contrat social où tous les citoyens transfèrent une partie de leur droit naturel au souverain qui se retrouve avec le monopole de la légitimité sur les questions militaires de sorte que « la question de savoir si le recours à la guerre était justifié dépendait uniquement du souverain. » (Bellamy, 2006 : 59) Une dernière justification de la juste cause est celle où la guerre permet de promouvoir certains biens sociaux. Par exemple, Cicéron insistait sur le fait que « la seule excuse [...] pour aller à la guerre est que nous puissions vivre en paix sains et saufs. » (Ibid. : 19) Ainsi, la juste cause est déterminée par la promotion de certaines valeurs telles que la sécurité. Des variantes modernes de cette justification — principalement issues des courants politiques libéraux, nationalistes ou républicains — incluent également la promotion des valeurs de liberté, d'égalité, de dignité, des droits de l'homme, etc.

Ainsi, nous pouvons observer quatre cas principaux de justification d'une juste cause : le droit naturel, la volonté de Dieu, le contractualisme et la promotion de certains biens. Les deux premières appartiennent au réalisme moral qui affirme que la moralité est déterminée par des faits moraux bien réels, ici des propriétés naturelles pour Hobbes et Grotius et surnaturelles ou divines pour Augustin et Bell. La troisième justification affirme plutôt que la moralité est le produit d'un contrat social ou d'une délibération prépolitique afin de sortir de l'état de nature; il s'agit donc d'une construction rationnelle et sociale. La quatrième justification a un statut différent des trois précédentes en tant qu'elle n'est aucunement fondée sur une théorie du bien. Il

s'agit ainsi d'une théorie de la décision, qui nous aide à choisir l'action à entreprendre selon sa capacité à promouvoir le bien, mais différentes théories du bien peuvent définir les valeurs à promouvoir. Cependant, cette justification demeure neutre sur la nature du bien ou de la justice à promouvoir, celui-ci pouvant être réaliste ou constructiviste. Nous avons alors deux cas : soit ces valeurs sont réelles et indépendantes de soi, ainsi il s'agit encore de réalisme moral; soit ces valeurs sont des constructions de l'Homme, dès lors on parlera de constructivisme.

Le second critère de la guerre juste est celui de l'intention droite qui affirme que l'on doit mener une guerre uniquement pour les critères de juste cause. Il ne faut pas avoir d'autres motifs tels qu'une haine ethnique ou la poursuite de la gloire nationale (Orend, 2000A : 49). Pour Augustin, ce critère est basé sur les commandements de Dieu, car « le péché dans la guerre réside dans la haine, la cupidité, l'avarice et la soif de pouvoir qu'elle génère » (Bellamy, 2006 : 26). Sans faire appel à Dieu, une justification plus satisfaisante est celle faisant appel à la déontologie, notamment au devoir kantien qui se doit d'être désintéressé (Nadeau et coll. : 57); c'est ce qui fait la différence entre agir moralement et agir conformément à la morale. Bref, ce critère est forcément basé sur une éthique déontologique (devoir religieux ou moral) qui prend sa source dans la croyance qu'il existe des lois morales objectives, qu'elles soient le produit de Dieu ou de la Raison.

Le troisième critère du jus ad bellum est celui de l'autorité légitime qui vise à s'assurer que la guerre ne soit déclenchée que par les détenteurs du pouvoir (Ibid. p.61). Cependant, tous ne s'entendent pas sur l'identité de cette autorité légitime. Pour certains, il s'agit d'une autorité morale telle que Dieu ou l'Église (Bell, 2006 : 37), mais nous pouvons également penser à la volonté populaire. Pour d'autres, il s'agit d'une autorité légale telle que le souverain ou une organisation internationale comme l'ONU (Martin, 2005 : 450). Encore une fois, les justifications proposées sont multiples. Ainsi, pour Vitoria, ce critère est justifié par le droit divin du souverain (Bellamy, 2006 : 52). Pour Hobbes, Grotius et Ayala, le droit du souverain vient d'un contrat social où les individus, afin de sortir de l'état de nature, acceptent de transférer leur pouvoir au souverain qui

devient l'unique détenteur de la violence légitime. Un autre cas important est celui de Gentilly, situé entre le droit naturel et le légalisme. Comme le résume Bellamy :

Gentilly rejetait l'idée légaliste que le souverain pouvait légitimement partir en guerre lorsqu'il l'entendait et il argumentait qu'une telle décision doit être soumise à l'observation sous les lois internationales, car bien que le souverain soit au-dessus des lois positives, il demeure soumis aux lois naturelles et internationales (2006 : 59).

Nous avons donc, encore à la fois, des justifications réalistes (naturalistes ou surnaturalistes) et des justifications légalistes ou contractualistes.

Le quatrième critère de la justice d'avant-guerre est celui de la probabilité raisonnable de succès. Il demande de partir en guerre uniquement si les probabilités de succès sont bonnes afin d'éviter la violence inutile (Orend, 2000A : 49). Il s'agit ici d'une « règle de prudence » défendue par une approche conséquentialiste. (Nadeau et coll. : 68) Il est impliqué dans cette justification que la valeur morale d'une action est dépendante des circonstances et de ses conséquences. Il est ainsi sous-entendu que la moralité n'est pas déterminée par des normes morales inconditionnelles, mais par des valeurs. Cependant, cette théorie demeure évasive sur la nature de ces valeurs; celles-ci pouvant être réelles ou contextuelles.

Le cinquième critère du jus ad bellum est celui du dernier recours qui stipule que le recours à la guerre ne peut se justifier que si toutes les options non violentes ont échoué (Davidovic : 136). Comme l'affirme Bellamy : « Gentilly affirmait qu'une guerre ne pouvait pas être juste à moins d'être absolument nécessaire [...] Pour Gentilly, une guerre devenait nécessaire lorsque toutes les autres possibilités pour résoudre le conflit ont été explorées et qu'il n'y a pas d'arbitrage possible. » (2006 : 60). Comme le critère de probabilité raisonnable de succès, ce critère s'adresse uniquement à la théorie de la décision en affirmant qu'en certaines circonstances — ici l'absence d'alternative pacifique — il est moralement justifié de prendre des décisions autrement défendues telles que le recours à la force.

Le sixième critère de la justice d'avant-guerre est celui de (macro-) proportionnalité qui affirme que les conséquences anticipées doivent être moins graves que la menace (Rooke, 2007, Issue 14). À titre d'exemple, Davidovic nous dira qu'il ne faut pas partir en guerre pour un conflit politique mineur (2008 : 136). Encore une fois, ce critère est neutre en ce qui concerne la théorie du bien. Il s'agit d'un critère conséquentialiste qui affirme que la valeur des conséquences anticipées de l'intervention doit être positive, mais sans préciser ce qui donne une valeur à ces conséquences. Ainsi, ce critère est lui aussi compatible avec diverses théories du bien. Par exemple, Thomas D'Aquin « suggérait que la guerre ne peut jamais être juste, parce que le meurtre contient des éléments d'injustice, mais qu'en certaines circonstances, elle pouvait être justifiable, car le total d'injustice infligée par la guerre pouvait être moindre que le total de justice livrée par elle. » (Bellamy, 2006 : 38) Pufendorf employait également ce critère de proportionnalité, mais sa vision du bien était basée sur le droit naturel plutôt que le droit divin (Ibid. : 77). L'élément central de ce critère est, comme pour les deux critères précédents, le rejet de la déontologie classique et l'affirmation que les circonstances et les conséquences d'une action sont des éléments importants de notre processus d'évaluation morale.

Finalement, le dernier critère est celui de la justice comparative. Ce critère part de l'affirmation, très contestée par ailleurs, à l'effet que chaque camp d'une guerre peut avoir des revendications justes, mais doit en reconnaître les limites. En conséquence, tous ont intérêt à ne mener qu'une guerre limitée (Orend, 2000A : 49). Par exemple, pour Ayala, la question de la justice d'une guerre dépendait uniquement de la volonté du souverain : « Le corollaire logique est donc que si une guerre était menée entre deux souverains qui considéraient leur cause juste, alors la guerre devait être considérée juste des deux côtés. » (Bellamy, 2006 : 59). Puisque, selon Ayala, nous ne pouvons lancer les pires horreurs de la guerre que contre un ennemi injuste, il s'ensuit qu'il fallait généralement mener des guerres limitées (Ibid. : 59). Cette justification est fondée sur la théorie contractuelle d'Ayala où les citoyens ont transféré une partie de leurs pouvoirs et de leurs droits au souverain qui se retrouve, dès lors, avec le monopole de la justice sur ces questions. Au lieu de fonder cet argument sur la possibilité qu'une guerre soit juste des deux côtés, Vitoria propose de le baser sur l'impossibilité d'être certain de sa justice. Comme nous l'explique Bellamy :

Objectivement parlant, une guerre ne peut être juste que d'un côté. Mais, dans les cas difficiles, Dieu seul sait qui agit justement. [...] Si nous ne pouvons jamais être certains de notre cas et qu'il y a une chance que notre ennemi puisse avoir un certain degré de justice de son côté, il s'ensuit que nous devrions nous conduire de manière restreinte, en ne prenant pour cibles que celles nécessaires pour atteindre nos buts (Ibid. : 53).

Parmi les critères traditionnels de la guerre juste, il est le seul à ne pas avoir passé l'épreuve du temps et à avoir complètement disparu aujourd'hui.

1.2.2 Jus in Bello

La deuxième catégorie de critères est celle du *jus in bello* ou justice dans la guerre. Elle s'intéresse aux questions morales concernant la pratique militaire sur le terrain et s'adresse principalement aux dirigeants militaires.

Le premier critère de cette catégorie est celui de la discrimination des cibles. Ce critère est généralement ramené uniquement à la question de l'immunité des non-combattants, mais celle-ci prend plusieurs formes. Précisons que, par « non-combattant », on ne parle pas uniquement des civils, mais également des militaires ayant déposé les armes. Pour certains auteurs, ce critère affirme que, pour qu'une guerre soit juste, elle ne doit faire aucune victime innocente (Bell : 42; Davidovic : 140). Pour d'autres, la guerre juste autorise les dommages collatéraux et demande uniquement de ne pas prendre les non-combattants pour cibles (Walzer, 2004 : 38, 55). Finalement, une dernière interprétation de ce critère demande de réduire au maximum les pertes civiles même si cela implique « d'augmenter considérablement les pertes militaires » (Martin : 439).

La justification de ce critère est complexe puisqu'il faut, d'une part, justifier l'interdiction du meurtre des non-combattants et, d'autre part, démontrer qu'il est permis de tuer les combattants ennemis. Généralement, la première étape est basée sur le droit à la vie; que celui-ci soit d'origine naturelle ou divine (Orend, 2000A : 50; Nadeau et coll., 2009 : 42; Bellamy, 2006 : 69). Il faut alors démontrer qu'il existe des exceptions à ce droit : qu'il est justifiable de tuer les militaires ennemis!

Brian Orend identifie trois stratégies possibles pour contourner ce problème (Orend, 2001, pp.112-115). La première, celle qu'Orend emploie lui-même, consiste à établir une théorie de l'abdication des droits, c'est-à-dire d'illustrer que les soldats font quelque chose qui entraîne l'abandon de leur droit à la vie. Pour Orend, cette abdication des droits provient du fait qu'en menaçant la vie d'autrui, ils les forcent à choisir entre leur propre vie et celle de leurs ennemis. Or, comme il serait injuste de forcer quelqu'un à abandonner sa propre vie au profit de celle d'un autre, il est légitime de tuer un soldat ennemi (Orend, 2000A : 158-159). La seconde stratégie identifiée par Orend est d'affirmer qu'il existe un droit spécifique des soldats qui leur permet de tuer l'ennemi (2001 : 112-113). Il s'agirait ici d'un droit conventionnel associé à une fonction sociale similaire au droit des ambulanciers de commettre des excès de vitesse ou au droit des policiers en devoir d'employer leurs armes, si nécessaire. La dernière stratégie identifiée par Orend consiste à affirmer que nous sommes autorisés à tuer en cas de légitime défense (2001 : 115). Contrairement à la première stratégie, elle n'implique pas une théorie de l'abdication des droits, mais uniquement l'affirmation que le meurtre pour légitime défense est permis, que les soldats ennemis sont une menace directe à la vie de nos soldats et que ceux-ci sont donc autorisés à tuer l'ennemi pour se défendre. Ce principe se ramène donc à l'affirmation que nous ne pouvons pas cibler ceux qui ne sont pas impliqués activement dans la destruction associée à la guerre (Ibid. : 115). Ainsi, si nous postulons un droit naturel à la vie, pour justifier le droit de tuer les soldats ennemis venant faire exception sur ce droit naturel, il faut, soit : 1) affirmer que certaines actions entraînent la perte de ce droit naturel; 2) affirmer que certains droits positifs se superposent aux droits naturels et l'encadrent; ou 3) affirmer que nous avons un droit qui, en certaines circonstances, a priorité sur d'autres droits; il y a donc une hiérarchisation des droits à établir.

Une autre question épineuse associée au critère de discrimination des victimes est celle concernant les dommages collatéraux. Nous avons vu que, pour les auteurs classiques de la guerre juste, il est illégitime de prendre des non-combattants pour cibles, mais sommes-nous moralement responsables de leur mort si notre intervention militaire les tue involontairement? Prenons deux exemples pour illustrer cette question. Le premier exemple est celui où des civils situés à proximité d'une cible militaire sont

également touchés par les tirs. Le second exemple est celui où un conflit s'éternisant entraîne une famine à cause de la destruction des voies d'approvisionnement et des sols cultivables. Considérons que les pertes civiles ainsi causées sont une conséquence directe de l'activité militaire, mais qu'aucune de ces victimes n'a été directement prise pour cible et que leur mort est involontaire. De plus, dans les conflits modernes, on observe une nette augmentation des pertes civiles de sorte que l'interdiction de toute perte civile viendrait condamner la totalité des guerres modernes. Comme l'explique Charles-Philippe David, dans les conflits actuels :

les victimes de guerre sont surtout des civils qui sont indirectement affectés par la violence, dans une proportion de dix pour un, par rapport aux victimes directes. Tandis que celles-ci (40 %) sont tuées aux combats, celles-là (60 %) meurent des principales conséquences des conflits armés : populations déplacées, maladies, pandémies, malnutrition, famine. Il est généralement admis qu'environ un tiers des civils emportés par les conflits armés sont tués par les forces gouvernementales, deux tiers le sont par les groupes infraétatiques (David, 2006 : 133).

Pour justifier la possibilité de faire des dommages collatéraux, il faut donc rejeter que l'affirmation « il est immoral de tuer des non-combattants » puisse être universellement valide et établir les conditions de légitimité de ces pertes. C'est la doctrine du double effet (DDE) proposé par Thomas d'Aquin qui est la plus utilisée pour remplir ce rôle :

La DDE [...] stipule qu'un agent A, peut commettre une action X, même s'il prévoit que X aurait à la fois des effets bons (B) et mauvais (M), à condition que tous les critères suivants soient rencontrés : (1) X est autrement permis, (2) A a seulement l'intention de B et pas de M, (3) M n'est pas un moyen pour B, (4) le bien causé par B vaut, ou est proportionnellement plus grand que, le mal causé par M. (Orend, 2001 : 118).

Les critères (1) et (3) ne causent aucun problème, puisque le premier correspond au critère d'interdiction des moyens mauvais en eux-mêmes (*no mala in se*) — que nous verrons prochainement — et que le second impliquerait la prise pour cible intentionnelle des civils et violerait directement l'immunité des non-combattants telle qu'elle est traditionnellement définie. Le critère (2) implique l'élément discutable : que faire intentionnellement une chose en connaissant ses effets n'implique pas de désirer certains de ses effets. Je n'argumenterai pas en détail au sujet de cet élément qui occupe de nombreux débats actuels en

philosophie de l'action. Pour ne donner qu'un exemple classique : si je sais que couper des oignons me fait pleurer, mon intention de couper des oignons pour faire une recette ne semble pas impliquer une intention de pleurer, je ne pleurerai pas intentionnellement. L'intention réfère à une chose que nous recherchons pour elle-même ou pour ses effets. De la même manière, savoir qu'une action intentionnelle risque de provoquer des pertes civiles n'impliquerait pas que ces pertes civiles soient intentionnelles puisqu'elles ne sont pas l'effet recherché.

Pour sa part, le critère (4) implique un calcul de proportionnalité et de conséquence qui permet de surpasser le droit à la vie, donc le non-respect d'un droit. Il doit donc venir se baser sur une théorie du bien permettant de comparer la valeur de certains gains avec celle de la vie humaine. Or, il y a un point sur lequel insiste fortement Walzer, soit la difficulté de fournir une telle théorie et d'en effectuer le calcul :

Quelle valeur attribuer à l'indépendance d'un pays, aux vies susceptibles d'être sacrifiées pour sa défense? Comment jauger le triomphe remporté sur un régime agressif [...] ou l'effet de dissuasion obtenu sur d'autres régimes similaires? Toutes ces valeurs risquent bien de ne jamais équivaloir à celle qu'on peut attribuer aux corps humains, puisque seuls les corps sont dénombrables (Walzer, 2004 : 124-125).

Le second critère de la justice dans la guerre, qui est également un composant de la doctrine du double effet, est celui de l'interdiction des moyens mauvais en eux-mêmes. Parmi les moyens généralement prohibés par la guerre juste, nous pouvons penser à la perfidie, la trahison, les représailles, l'enrôlement d'enfants soldats et l'emploi d'armes biologiques¹. Ces moyens sont considérés comme mauvais en soi et sont prohibés indépendamment des circonstances et de leurs conséquences probables. Il nous faut alors une théorie du bien permettant de spécifier en quoi certains moyens sont intrinsèquement condamnables. Généralement, c'est une vision légaliste qui remplit ce rôle. Pensons à l'interdiction des arbalètes pour les guerres entre chrétiens au concile de Lathran

1 Les trois premiers sont généralement considérés mauvais pour des raisons déontologiques tels que les commandements divins ou l'impératif catégorique kantien. Le quatrième est généralement rejeté pour son atteinte aux droits de la personne et sur le fait qu'un enfant ne serait pas apte à s'enrôler volontairement pour des raisons réfléchies. Le rejet des armes bactériologiques se base généralement sur la nature indiscriminée des victimes que cause un tel moyen ainsi que sur le droit et les conventions internationales.

(Bellamy, 2006 : 32) ou aux traités sur l'interdiction des mines antipersonnel, des armes bactériologiques et à ceux de non-prolifération nucléaire. La liste des moyens condamnés est généralement conventionnelle et relative au contexte. Ainsi, si aujourd'hui nous sommes enclins à condamner la trahison et l'assassinat (Nadeau et coll., 2009 : 108), dans le contexte de Sun Tzu, ces tactiques étaient plutôt encouragées, puisqu'elles permettaient bien souvent de réduire les horreurs de la guerre (Sun Tzu, XIII). Précisons que ce critère est l'un des plus utilisés par les pacifistes dans leurs attaques contre la guerre juste consistant à démontrer qu'une intervention militaire emploie nécessairement des moyens intrinsèquement mauvais et qu'elle ne peut alors jamais être juste. Le moyen généralement admis comme intrinsèquement mauvais par les pacifistes est le meurtre (Orend, 2000A : 153). Dès lors, il leur faudrait démontrer que le meurtre est mauvais en soi indépendamment des circonstances – ce qui est soutenu par des théories basées sur le réalisme moral – qu'elles soient naturalistes en affirmant que le meurtre viole un droit naturel à la vie ou non-naturalistes en affirmant, par exemple, que le meurtre est mauvais en fonction de certaines de ses propriétés non empiriquement connaissables comme le propose G.E. Moore (1998); ou surnaturalistes en faisant appel aux commandements de Dieu. Ces exemples nous permettent de constater que l'interdiction complète de certains moyens peut se faire autant pour des raisons constructivistes que réalistes.

Un autre critère de la justice dans la guerre est celui de (micro-) proportionnalité qui stipule que nous devons opter pour les tactiques disponibles qui permettent d'atteindre nos objectifs en causant le moins de mal possible (Nadeau et coll. : 104). Il s'agit ici d'une théorie de la décision basée sur un calcul de valeur et de proportionnalité. La tactique à adopter étant celle qui, proportionnellement, produit le plus de bien et le moins de mal. Bien entendu, ce critère n'a de valeur que s'il est associé à une théorie du bien permettant de juger de la valeur des conséquences positives et négatives d'une action.

Finalement, le dernier critère *du jus in bello* est celui d'urgence suprême. Selon ce critère, il existe des circonstances d'une telle gravité, par exemple la destruction

totale d'un peuple, qui font en sorte que nous sommes justifiés de prendre des moyens autrement condamnables. Ce critère basé sur un conséquentialisme extrême affirme que l'emploi de ces moyens généralement prohibés est la décision ayant les meilleures conséquences possibles; ne pas prendre ces moyens aurait des conséquences pires encore. Bien entendu, nous nous heurtons au même problème de la nécessité d'une théorie du bien permettant d'évaluer et de comparer la valeur des conséquences positives et négatives entraînées par l'emploi de ces moyens prohibés. Ce critère rejette cependant qu'il y ait des moyens universellement condamnables. La justification morale d'une action est sujette aux circonstances et n'est pas une affaire de normes inviolables. Une vision plus radicale encore de ce critère est celle proposée par la voie médiane de Niebuhr, selon laquelle le politique n'est pas imperméable à la morale, que la morale n'est jamais absolument objective et peut être supplantée par le politique. Ainsi, parfois, la nécessité politique est plus importante que la morale de sorte qu'il peut être justifiable de ne pas respecter la morale afin de réaliser certains objectifs politiques (Bellamy, 2006 : 106).

1.3 Quelques considérations sur ces justifications traditionnelles

Une fois la liste de critères établie et leurs justifications traditionnelles examinées, nous pouvons faire quelques constatations. La première est que certains de ces critères présupposent une théorie du bien où les actions permises ou interdites le sont en fonction d'une conception objective du bien et du mal, alors que d'autres sont uniquement des critères de décision neutres sur la nature du bien. On peut alors distinguer entre les théories du bien, lesquelles nous informent sur la nature même du bien, et les théories de la justice qui visent à trouver des procédures nous permettant de vivre ensemble sans dépendre nécessairement d'une théorie du bien donné. Parmi ces derniers critères c'est notamment le cas des critères conséquentialistes, comme celui de la raisonnable probabilité de succès et ceux de (micro-) et (macro-) proportionnalité, lesquels affirment qu'une action est moralement bonne si elle a des conséquences positives, mais qui demeure neutre par rapport à la conception du bien attribuant une valeur à ces conséquences - une même théorie de la justice peut ainsi être compatible avec différentes conceptions du bien. En effet, bien que généralement ramenées aux seules valeurs du spectre utilitariste, les théories conséquentialistes peuvent être

compatibles avec de nombreuses théories du bien; elles ne demandent que de maximiser les valeurs présentées dans ces théories (Pettit, 1989 : 124, Scanlon, 1999 : 163). Ainsi, ces critères conséquentialistes peuvent être employés par des auteurs adoptant des théories du bien très différentes. Par exemple, un appel à des critères conséquentialistes pour justifier une cause peut être fait autant par des auteurs chrétiens tels qu'Aquin ou Bell afin de promouvoir les vertus chrétiennes que par des auteurs contextualistes tels que Walzer pour promouvoir les droits de la personne.

Cependant, bien que ces critères ne présupposent aucune théorie du bien précise, ils en excluent quelques-unes puisqu'ils impliquent que la moralité est une question de circonstances et non de normes absolues à respecter. La présence de critères circonstanciels dans les guerres justes est l'un des points les plus importants de cette théorie pour répondre à ses rivales. Si les bellicistes et les pacifistes tiennent des visions absolues sur la moralité de la guerre, l'acceptation de ces critères circonstanciels permet à la guerre juste d'affirmer que son statut moral n'est pas fixé d'avance, que la justice d'une guerre et des moyens qu'elle emploie dépendent des circonstances.

Une deuxième constatation importante est la pluralité des conceptions du bien présentes dans la théorie de la guerre juste, lesquelles sont parfois concurrentes et incompatibles. Ainsi, il y a des théories réalistes qui affirment que la moralité est déterminée par des faits réels, des théories contractualistes qui affirment que la moralité est ce qui émanerait d'une hypothétique délibération prépolitique et des théories contextualistes qui affirment que la moralité est le produit de son contexte d'appartenance et qu'elle peut varier d'un contexte à l'autre. Remarquons que, dans leurs justifications traditionnelles, aucune de ces théories ne permet d'inclure la totalité des critères. Maintenant, il sera question de l'examen de ces différentes visions sur la nature de la moralité afin de mieux les comprendre et de cerner les interactions parfois difficiles entre ces diverses visions au sein de la même théorie.

1.4 Réalisme, Constructivisme et contextualisme

La première stratégie employée par certains auteurs de la guerre juste pour justifier leurs critères moraux consiste à affirmer que la moralité est établie par des faits réels que nous pouvons découvrir et connaître; ce sont les théories réalistes :

Plusieurs théoriciens affirment que les valeurs morales ne sont pas l'expression de nos intérêts ou de nos sentiments concernés, et ce, parce que les valeurs sont objectives, elles sont des raisons morales objectives, des considérations guidant l'action. Certains d'entre eux affirment que la rectitude, la fausseté, la bonté, la méchanceté, l'obligation ainsi que les autres propriétés morales sont indépendantes de nous. La valeur n'est pas dépendante des sentiments, des décisions ou des perspectives. Selon cette vision, il y a des valeurs morales auxquelles nous pouvons être (ou échouer à être) sensibles – nous ne les stipulons, ne les choisissons ou ne les inventons pas (Jacobs, 2002 : 2-3).

Cette position réaliste peut prendre trois formes : le naturalisme, le non-naturalisme ou le surnaturalisme. Pour les naturalistes, les faits moraux sont exactement comme des faits naturels; on peut y avoir accès et les connaître comme les autres faits naturels. C'est, par exemple, la position de l'empirisme de Mill pour qui le bien est une propriété naturelle empiriquement connaissable (Jacobs, 2002 : 10). Pour lui, certains objets ont la propriété naturelle et connaissable d'être désirables et ceci nous donne des raisons morales de les rechercher. Dans la tradition de la guerre juste, le réalisme naturaliste est assez faible; il est principalement employé par les auteurs du contrat social tels que Grotius, Hobbes et Ayala qui, sans être des défenseurs de la morale naturaliste, l'emploient comme point de départ en postulant certains droits issus de propriétés naturelles, comme le droit à la vie et à l'autodéfense, qui seront transférés au souverain lors du contrat social. La stratégie naturaliste est surtout employée par certains opposants de la guerre juste, tels que les pacifistes du courant humaniste, qui affirment l'existence d'un droit naturel à la vie et à la dignité que la guerre ne pourrait jamais respecter.

La seconde position réaliste est la stratégie non-naturaliste. Pour les défenseurs de cette position, il existe des faits moraux, mais ils sont *sui generis*; ils ne se réduisent donc pas à l'observation du monde extérieur. C'est, par exemple, la position de Platon pour qui il existe une réalité supérieure (dans le monde des Idées) qui existe indépendamment de nos sens, de nos désirs ou de nos sentiments. Ces faits moraux ont un genre propre, mais nous pouvons y accéder par la raison (Jacobs, 2002 : 4). Ainsi,

pour Platon, les propriétés morales sont comme les propriétés mathématiques ou géométriques en ceci que leur valeur de vérité est indépendante de soi. Ainsi, bien que non naturel, puisqu'il s'agit uniquement d'un concept, et indépendamment de nos dispositions internes, un triangle a toujours la propriété objective que la somme de ses angles est de 360 degrés; il en irait de même des propriétés morales. Une version plus récente de cette hypothèse est celle de Moore pour qui le bien est une propriété simple, non empiriquement connaissable et indéfinissable (1998 : 51-52). Certains objets ont la propriété non naturelle d'être bons ou mauvais.

La dernière position réaliste, et probablement la plus importante dans la tradition de la guerre juste, est la stratégie surnaturaliste pour laquelle les faits moraux ne sont pas naturels, mais ont plutôt une forme surnaturelle, divine par exemple. C'est la position défendue par les auteurs chrétiens pour qui la justice dans la guerre dépend de la volonté de Dieu et de ses commandements. Ainsi, cette théorie a été employée pour justifier la juste cause, la droite intention, l'autorité légitime, le dernier recours, la justice comparative ainsi que l'interdiction de certains moyens; seuls les critères de probabilité de succès et d'urgence suprême lui échappent.

Un avantage notable des positions réalistes est qu'elles offrent une vision du bien connaissable et universellement applicable. Cependant, sa faiblesse réside dans le fait que si nous parvenons à démontrer qu'il existe des raisons de douter de l'existence de faits moraux, alors cette position devient difficile à défendre. Ainsi, le réalisme politique affirmant que la moralité ne joue, dans les faits, aucun rôle en politique peut se fonder sur le positivisme logique pour invalider le réalisme moral (David, 2006 : 56-57). Selon David, l'école réaliste « adhère à l'épistémologie positiviste » dont les « orientations intellectuelles fondamentales » sont : « l'application de la méthode scientifique, héritée des sciences naturelles; la séparation entre les faits – jugés neutres – et les valeurs; la découverte de régularités, de développements récurrents; et la vérification empirique des énoncés théoriques » (2006 : 57). En se basant sur l'épistémologie positiviste, les défenseurs de l'école réaliste sont en mesure de rejeter les visions du réalisme qui ne sont pas empiriquement vérifiable et d'ainsi rejeter l'existence de normes morales pouvant influencer la tenue de la guerre.

La seconde approche employée par les auteurs classiques est le contractualisme qui affirme que l'État et la morale ont pour origine un contrat social venant mettre fin à l'état de nature. Précisons qu'il s'agit alors d'une théorie de la justice et non d'une théorie du bien. C'est le genre de justification employé par Hobbes et Ayala pour justifier les critères d'autorité légitime et de juste cause. Nous pouvons alors distinguer deux cas : soit ce monde pré-contractuel est déjà encadré moralement, c'est notamment le cas chez Hobbes et Locke qui reconnaissent un droit naturel; soit il est amoral. S'il est déjà encadré moralement, par exemple par un appel à des faits moraux, on peut remettre en question l'existence de normes morales indépendantes de l'Homme comme le font les critiques subjectivistes et positivistes. La validité d'une telle théorie sera ainsi en partie dépendante de la validité de celle supportant cette moralité prépolitique. Si ce monde précontractuel est amoral, il est difficile de comprendre comment la négociation pourrait servir de justification morale. Dans les termes de L.W. Sumner : « Une protection égale ne sera pas le résultat d'une négociation rationnelle si les forts et les impitoyables sont autorisés à apporter leur mal acquis à la table de négociation. » (1987 : 157-158) Pour s'assurer que la négociation ait un résultat moralement acceptable et puisse servir de justification morale, il faudrait que celle-ci soit encadrée moralement, mais ceci impliquerait l'existence de principes moraux qui ne seraient pas issus de cette négociation, ce qui est également problématique pour une défense contractuelle de la moralité (Sumner, 1987 : 159-160, Little, 1981 : 16). Cette approche est principalement employée dans la guerre juste pour justifier le critère de l'autorité légitime, mais également pour Ayala, ceux de juste cause et de justice comparative.

La dernière approche employée par les théoriciens de la guerre juste est le contextualisme. Pour les défenseurs de cette approche, « ni la découverte ni l'invention ne sont nécessaires puisque nous possédons déjà ce qu'elles prétendent fournir. Nous n'avons pas à découvrir le monde moral, car nous y avons toujours vécu. Nous n'avons pas à inventer, car il a déjà été inventé » (Orend, 2001 : 17). Selon cette approche, la moralité est inventée et construite socialement; elle dépend des peuples, des cultures et des époques. Ainsi, l'établissement de normes morales valant dans un contexte donné ne pourra pas nécessairement être transférable à un autre. Par exemple, « la réalité morale de la guerre n'est pas la même pour nous qu'elle l'était pour Gengis Khan » (Walzer,

1994 : 48). La valeur de justification d'une action morale est entièrement dépendante de son contexte. Cela ne signifie pas que le contextualisme est relativiste. Le contextualisme et le relativisme partage l'idée que la valeur de vérité d'un énoncé dépend de son contexte de signification. Cependant, le contextualisme tend à reconnaître un rôle objectivant au contexte moral permettant de falsifier des énoncés moraux plutôt que d'affirmer un relativisme total de leur valeur de vérité (Hunyadi, 2008 : 18; Couture, 2006 : 97). Cette approche est assez faible dans les visions traditionnelles de la guerre juste, mais tend à prendre de plus en plus d'importance. La plupart des versions du critère de *no mala in se* sont issues du contextualisme, car les moyens prohibés le sont généralement pour des raisons culturelles et circonstancielles. Ainsi, l'interdiction des arbalètes dans les guerres entre chrétiens lors du concile de Lathran est une décision dont la validité dépendait des valeurs de ces peuples et de cette époque; elle ne pourrait plus être appliquée aujourd'hui dans nos guerres modernes.

Ainsi, selon cette approche, « les idées et les normes [...] évoluent et façonnent différemment à travers le temps l'identité du système international » (David, 2006 : 63). L'évolution et la transformation des normes et valeurs entraînent alors une transformation de notre monde moral. Selon Charles-Philippe David, les écoles politiques constructivistes² emploient cette approche en affirmant que « la sécurité peut être transformée et améliorée si les modes de pensée changent. » (2006 : 63) Si aujourd'hui, nous sommes enclins à condamner certains moyens tels que la torture, ce n'est pas tant parce que nous avons découvert une vérité morale la condamnant, que parce que l'évolution de nos sociétés a entraîné l'émergence de valeurs incompatibles avec ces pratiques. Comme l'affirme Mark Hunyadi au sujet des droits de la personne :

il faut bien reconnaître que cette force d'obligation ne leur est en aucune manière conférée par l'opération réflexive de justification des normes qui le constituent; et que si nous y tenons tant, au point qu'elle nous oblige quasi naturellement, ce n'est pas du tout que nous les tenons pour valides. Il faut au contraire, je crois, renverser la réponse philosophique classique, et dire des droits de l'homme que si nous y tenons tant, ce n'est pas parce que nous les tenons pour valides, mais au contraire que nous les tenons pour valides parce que nous y tenons tant (2008 : p.42).

² Le terme « constructivisme » employé par Charles Philippe David est définie comme une approche, qui « n'a pas de parti pris normatif », cherchant à « disséquer les idées » qui ont construit le système international et à « expliquer de façon neutre comment [les politiques] sont influencées par des identités » (David : 62). En ce sens, ce courant est plus proche du courant philosophique contextualiste que du constructivisme philosophique.

Nous pouvons identifier deux problèmes majeurs avec cette approche. Le premier « grand reproche qui est traditionnellement adressé au contextualiste » est « celui de ne pas pouvoir offrir un point de vue suffisamment dégagé d'un contexte d'appartenance pour permettre un jugement surplombant sur les pratiques morales, fusionnant dans un même complexe les dimensions de genèse et de validité des normes » (Hunyadi, 2008 : 13). Autrement dit, cette approche n'est pas apte à se distancier suffisamment du contexte pour s'assurer de ne pas être contaminée par lui. Alors, les normes ainsi défendues seraient essentiellement subjectives.

En conséquence, on peut reprocher à cette approche de manquer d'objectivité. Si les normes ne sont valides que dans un contexte donné, le pluralisme des valeurs dans le système international semble rendre impossible le projet d'établir une théorie morale venant réguler efficacement la guerre. Comment établir une théorie morale de régulation de la guerre qui parviendrait à contrôler efficacement l'activité des États démocratiques, des théocraties ainsi que des régimes tribaux? Certains de nos critères, notamment ceux basés sur les valeurs chrétiennes, ne seront pas applicables dans d'autres cadres culturels. Si ce manque d'objectivité rend impossible l'élaboration d'une théorie venant réguler la guerre pour l'ensemble des nations, alors nous semblons donner des arguments aux réalistes. Pourquoi devrions-nous limiter l'éventail de nos moyens de réponses si ceux-ci sont subjectifs et ne s'appliquent pas à nos ennemis?

Ainsi, nous avons vu que la théorie de la guerre juste n'est pas un tout unifié sous une seule théorie morale. Elle emploie des théories du bien et du juste réalistes, naturalistes et surnaturalistes, des théories contractuelles et des théories contextualistes. La vision du bien contenue dans la guerre juste semble alors être pluraliste. Il n'est pas nécessaire d'avoir une vision moniste, mais le pluralisme ne va pas sans difficulté : « si la valeur morale est pluraliste, alors il y aura des questions importantes et difficiles sur la manière dont ces considérations sont reliées. S'il y a des valeurs morales irréductibles et distinctes, comment apparaissent-elles conjointement dans le jugement et le raisonnement moral? » (Jacobs, 2002 : 15).

Le problème semble encore plus important lorsque l'on considère que ces différentes méthodes nous mènent à accepter des critères incompatibles entre eux. Cela crée des problèmes de cohérence dans la théorie de la guerre juste. En effet, nous ne pouvons pas affirmer simultanément que certains moyens devraient être prohibés en toutes circonstances, par exemple en affirmant l'existence de normes réalistes condamnant ces moyens, et que l'acceptation ou la prohibition de ces moyens mêmes dépend des circonstances et du contexte moral. Si nous voulons défendre une vision convaincante de la guerre juste, il faudra alors clarifier les liens entre les différentes justifications de ces critères afin d'obtenir un tout cohérent. Mais quel genre de justifications devons-nous conserver pour nos critères? Qu'est-ce qui compte comme une justification acceptable? Afin de répondre à ces questions, il vaut la peine de connaître les arguments des opposants de la guerre juste qui viseront justement à exposer les faiblesses de certains critères et à les opposer à d'autres types de justifications qu'ils jugent plus forts. Par exemple, la critique des réalistes politiques s'attaquera principalement aux critères issus du réalisme moral en tentant d'exposer leur manque de fondement et de crédibilité, alors que la critique pacifiste tentera une stratégie inverse en démontrant qu'il existe des raisons morales objectives de rejeter tout recours à la guerre. Une vision convaincante de la guerre juste devra donc réussir à offrir une justification apte à résister à ces deux critiques principales

Chapitre 2 : Les critiques de la guerre juste

Au chapitre précédent, nous avons vu que les théoriciens de la guerre juste emploient une grande diversité de justifications morales pour défendre l'ensemble de leurs critères de sorte que nous nous retrouvons avec des justifications et des critères parfois concurrents. Nous avons également affirmé que, puisqu'il s'agit d'une théorie de la justice qui peut recouper diverses visions du bien, il faut expliquer la manière dont les différentes conceptions du bien qui la compose sont liées et coordonnées. Avant de procéder à l'examen des relations entre ces différentes justifications, nous pouvons préalablement examiner les critiques généralement opposées à la guerre juste. L'examen de ces critiques devrait nous permettre de mettre en évidence certaines failles des justifications traditionnelles. L'exposition de ces failles nous permettra d'abandonner ou de modifier les éléments problématiques de la théorie de la guerre juste. En actualisant ainsi notre théorie en fonction des faiblesses de ses rivales, nous devrions être en mesure de proposer une théorie plus forte et convaincante.

Diverses critiques s'opposent aux théories de la guerre juste. Les plus sévères proviennent de ses principales théories rivales, à savoir : le pacifisme, qui rejette tout recours à la guerre, et le réalisme, qui rejette le rôle de la morale en politique. Mais la guerre juste doit également faire face à quelques autres critiques qui, sans nécessairement s'inscrire dans une théorie, visent à souligner des failles et des faiblesses de la guerre juste. Dans ce chapitre, je procéderai à l'examen de ces critiques. Pour ce faire, j'analyserai les arguments proposés par les défenseurs de chacune de ces critiques et en dégagerai la forme que devra prendre une justification moralement acceptable de la guerre.

2.1 La critique pacifique

Les théories pacifistes ont comme point commun de rejeter tout recours à la violence. Selon elles, il n'existe aucune circonstance pouvant justifier le recours à la violence et les options pacifiques sont toujours moralement préférables. Les arguments

avancés par les pacifistes sont divers, mais avec une prédominance pour les arguments religieux, déontologiques et conséquentialistes (Orend, 2000 : 146).

Une première réponse, un peu trop rapide, au pacifisme est qu'il s'agit simplement d'un idéal impossible à atteindre et que cette vision manque de réalisme (Orend, 2001 : 69). Les menaces présentes au plan international rendent inévitable le recours à la force armée de sorte qu'il faudrait rejeter le pacifisme. Généralement, cette réponse est employée conjointement avec une autre qui affirme que le pacifisme est inapte à répondre aux agressions armées (Orend, 2001 : 70), de sorte qu'elle constitue une abdication devant les régimes injustes voulant étendre leur influence. Bien entendu, la faiblesse de ces critiques permet aux pacifistes de leur répondre sans trop de difficultés. À l'argument voulant que le pacifisme soit uniquement un idéal inatteignable, il est facile de démontrer qu'il s'agit là d'un argument fallacieux; ce n'est pas parce que quelque chose semble impossible que cette chose ne mérite pas d'être recherchée. Le fait que la guerre semble inévitable ne fait pas d'elle une activité morale. De plus, affirmer qu'une norme est inatteignable ne nous empêche pas de la considérer comme bonne en soi et de tenter de nous y conformer. À la seconde critique, les pacifistes répondent généralement en donnant des exemples de cas historiques où le pacifisme s'est avéré une réponse efficace contre une agression. L'exemple classique étant celui de Gandhi et sa résistance contre l'impérialisme britannique (Ibid. : 71), mais nous pouvons aussi penser à José Figueres Ferrer qui, après avoir restauré la démocratie au Costa Rica, a aboli les forces armées.

Si nous voulons efficacement contrer la critique des pacifistes, il faudra trouver des raisons plus fortes que sa seule inefficacité pratique. Il nous faut analyser les arguments que les pacifistes proposent pour condamner la guerre et en exposer les faiblesses. Ainsi, plutôt que de baser la défense de la guerre juste sur l'inefficacité du pacifisme, je la baserai sur leur échec à justifier moralement la condamnation de la guerre et en proposant des raisons venant en défendre la moralité. Pour ceci, il nous faut différencier entre deux formes de pacifisme : le pacifisme conséquentialiste, qui affirme qu'une guerre ne peut jamais être juste, car elle ne peut en aucun cas respecter les critères de proportionnalité et qu'elle entraîne toujours davantage de conséquences

négatives que de conséquences positives; et le pacifisme déontologique, lequel affirme que la guerre est intrinsèquement immorale. Pour défendre efficacement la guerre juste contre le pacifisme, il faudra alors être apte à résister à ces deux formes de pacifisme.

2.1.1 Le pacifisme conséquentialiste

Selon cette vision du pacifisme, le rejet de la guerre se fait pour des raisons conséquentialistes. Rappelons-nous que, selon le conséquentialisme, « une action est évaluée uniquement en terme de la valeur de ces conséquences » (Sumner : 165). Une action est bonne si la valeur de ses conséquences positives surpasse celle de ses conséquences négatives. Ainsi, un conséquentialiste voulant condamner toute guerre doit démontrer que peu importe la guerre, il s'ensuivra nécessairement que celle-ci causera proportionnellement plus de tort que de bien.

Pour évaluer la valeur des conséquences, le conséquentialisme doit cependant se baser sur une théorie du bien telle que l'intuitionnisme ou le cohérentisme (Ogien et coll. : 140), qui permet d'établir les valeurs positives ou négatives des conséquences de la guerre.

Pour illustrer le raisonnement conséquentialiste, prenons l'exemple que donne Bernard William (1997) de Jim et les Indiens. Jim, un explorateur en voyage dans une jungle d'Amérique latine, arrive dans un village où des hommes armés menacent de tuer tous les villageois. L'un des militaires portant un uniforme d'officier va voir Jim et lui explique que ce village a refusé de se soumettre à l'autorité du gouvernement et que ses hommes vont les massacrer pour en faire un exemple afin de dissuader d'autres villages de se rebeller. Il discute un certain temps avec Jim qui tente de décourager l'officier de commettre ce massacre jusqu'à ce que le général lui fasse une proposition finale : si Jim accepte de prendre une arme et de tuer lui-même l'un des villageois, les autres seront tous épargnés. Jim sait que, considérant la situation, il n'a pas d'autre option : soit il tue l'un des villageois, soit les soldats les tuent tous. Selon le conséquentialisme, Jim doit accepter la proposition de l'officier, car elle entraîne des conséquences moins graves que son refus. Si la vie humaine à une valeur, alors la perte d'une seule est moralement

préférable à la perte de plusieurs. Cet exemple nous illustre que, selon le conséquentialisme, il est parfois moralement justifié de commettre des actes que nous considérons comme généralement condamnables s'ils entraînent une situation préférable à celle qui en résulterait autrement.

Selon cette vision, il semblerait que la guerre et certains de ces moyens souvent considérés comme mauvais puissent être justifiés s'ils ont de meilleures conséquences que les options pacifiques, mais ce n'est pas ce qu'affirment les pacifistes conséquentialistes. Selon Orend, l'erreur des pacifistes conséquentialistes est que :

[...] nous ne devons pas seulement évaluer les coûts explicites de la guerre (c'est-à-dire les pertes civiles et militaires et la destruction de propriétés), mais également les coûts implicites de l'inaction dans la guerre : ne pas recourir à la guerre pour défendre la souveraineté politique et l'intégrité territoriale pourrait revenir à récompenser l'agression dans les relations internationales (2000 : 148).

Une autre réponse est celle de Walzer qui affirme que de nombreuses conséquences positives de la guerre, telles que la chute d'un régime violant les droits de l'homme et menaçant la sécurité internationale, sont difficilement quantifiables de sorte que « toutes ces valeurs risquent bien de ne jamais équivaloir à celle qu'on peut attribuer aux corps humains, puisque seuls les corps sont dénombrables » (2004A : 124-125).

La critique la plus sévère est probablement celle du conséquentialisme classique qui voit dans le conséquentialisme pacifiste une forme d'hypocrisie. Les torts reprochés au conséquentialisme pacifique sont nombreux : en plus de négliger les coûts implicites du refus de recourir à la guerre et de négliger la valeur morale de certains gains, cette vision semble donner un poids exagéré à certains éléments de sorte qu'elle exclut la possibilité de la justice de la guerre avant même le calcul des conséquences (Orend, 2000 : 151). Prenons l'exemple d'une intervention humanitaire pour mettre fin à un génocide. Doit-on rejeter l'intervention militaire sous prétexte qu'elle a des conséquences négatives lorsque la non-intervention risque d'être encore plus grave? Si nous estimons que le nombre de pertes militaires et civiles résultant de l'intervention serait moins élevé que le nombre de morts résultant de la non-intervention, sans compter que l'inaction risque d'encourager d'autres génocides dans le futur si ceux-ci ne

sont pas efficacement empêchés, nous est-il encore possible d'affirmer rejeter la guerre pour des raisons conséquentialistes? Il est difficile de comprendre comment les pacifistes pourraient soutenir qu'une guerre limitée, ne faisant que peu de victimes et de destruction, serait plus condamnable que de laisser le champ libre à un génocide. Nous constatons donc que cette approche du pacifisme est basée sur une version biaisée du conséquentialisme qui rejette l'une des options avant même le calcul. Une théorie conséquentialiste devrait normalement reconnaître la possibilité qu'une guerre puisse être moralement justifiée en certaines circonstances, et n'est pas incompatible avec la guerre juste.

2.1.2. Le pacifisme déontologique

Si les pacifistes conséquentialistes rejettent le recours à la guerre à cause de ses conséquences, les pacifistes déontologistes la rejettent à cause de la nature même de cette activité. Contrairement aux conséquentialistes qui affirment que la moralité d'une action est déterminée par la valeur de ses conséquences, les déontologistes affirment plutôt que la moralité d'une action est issue de normes ou de principes moraux absolus, qui s'appliqueraient indépendamment des circonstances (Ogien et coll. p.143).

Si les déontologues veulent condamner la guerre, ils doivent démontrer l'existence d'une norme morale que la guerre viole nécessairement. Généralement, la norme invoquée pour remplir ce rôle est l'interdiction de tuer. Afin de démontrer qu'il existe une telle norme, la principale méthode employée est de faire appel au réalisme moral. Pour être convaincante, il faut que la norme invoquée semble réelle et universelle. Par exemple, les défenseurs du droit naturel affirmeront l'existence d'un droit à la vie que chaque homme possède de par sa nature. En adoptant une conception hofeldienne des droits, selon laquelle le corollaire d'un droit est un devoir (Sumner : 20), on peut en dégager un devoir de ne pas tuer. Une autre stratégie est l'appel au réalisme surnaturaliste affirmant qu'il existe des normes surnaturelles demandant de ne pas tuer. Par exemple, c'est l'un des commandements de Dieu dans la tradition judéo-chrétienne. Une dernière possibilité est de baser cette norme sur les exigences de la Raison, comme le fait Kant. Précisons, toutefois, que même si selon la lecture traditionnelle de Kant, ce dernier semble hostile à la guerre, car elle entraîne

nécessairement une violation des droits, la lecture qu'en fait Orend tend à démontrer que, principalement dans son projet de paix perpétuelle, Kant reconnaît la légitimité morale des interventions militaires dans une certaine mesure (Orend, 2001 : 43). Cependant, il est facile d'imaginer une théorie d'inspiration kantienne qui ferait découler des droits moraux de la Raison et qui démontrerait, dans un second temps, que la guerre porte nécessairement atteinte à ces droits et que, par conséquent, elle est immorale.

Comment les défenseurs de la guerre juste doivent-ils procéder pour résister à cette critique? Il semble y avoir deux solutions possibles : 1) démontrer que le respect strict d'une déontologie pacifiste nous pousse à devoir prendre des décisions négatives sur le plan moral, 2) rejeter l'existence de normes morales venant condamner la guerre. Généralement, les théoriciens de la guerre juste se contentent d'employer la première méthode en démontrant que la guerre est parfois justifiée, ou même nécessaire, sur le plan moral. La seconde stratégie est davantage employée par les réalistes politiques qui tentent de démontrer que la moralité ne doit jouer aucun rôle en politique et, pour ce faire, ils se basent généralement sur le subjectivisme moral ou le positivisme logique qui tente de démontrer l'inexistence de normes morales objectives.

Ainsi, les défenseurs de la guerre juste répondent généralement à cette critique que le statut moral de la guerre est dépendant des circonstances de sorte qu'une théorie morale basée sur des normes absolues, comme l'est l'approche déontologique, n'est pas une réponse acceptable pour juger de la valeur morale d'une intervention armée :

Nous ferions bien de nous souvenir ce qui, dans plusieurs de nos débats actuels, a soit été oublié, soit systématiquement ignoré : que certaines circonstances peuvent survenir dans l'histoire humaine selon lesquelles l'usage de la force, à un niveau approprié et discriminant les cibles, peut être le moyen préférable pour la protection et la préservation des valeurs. En oubliant ou en ignorant ceci, parfois au nom de considérations morales ostensibles, ceux qui rejettent un tel usage de la force choisissent, en fait, une solution moins morale que celle donnée par la tradition affirmant qu'une guerre juste doit également être une guerre limitée (Turner : 60).

Nous acceptons généralement que l'exigence de ne pas tuer ne soit pas absolue et que, dans certaines circonstances particulières telles que la légitime défense, elle admette quelques exceptions. Un exemple donné par G.E. Anscombe, et repris par

Orend, pour illustrer le rôle des circonstances revient à celui de la discrimination des victimes; selon eux, les exigences de la moralité ne s'appliquent pas également à tous dans des circonstances données. Ainsi, selon Anscombe, il faut « distinguer entre le “sang des innocents” et le “sang des coupables” » (Orend, 2000 : 153). Par exemple, si dans une prise d'otages, tuer un terroriste pouvait sauver de nombreux innocents, il semble difficile d'affirmer que le devoir de ne pas tuer soit plus important que le devoir de sauver des vies.

La critique pacifiste nous permet de voir une première caractéristique importante que doit avoir la guerre juste, soit qu'une théorie adéquate de la guerre juste doit essentiellement être une éthique appliquée apte à prendre en compte le rôle des circonstances dans le jugement moral, ce que la déontologie peine à faire. Ainsi, la justification du recours à la guerre et des moyens qu'elle emploie dépend grandement des circonstances. Pour illustrer cette caractéristique, je référerai à l'affirmation très juste de Walzer voulant que : « des critères moraux identiques produisent des verdicts moraux différents selon les guerres examinées » (2004A : 11.) Par exemple, si comme le prétend Walzer (2004 : 59), les tactiques du Bomber Command « (qui devait viser les maisons et non pas les existences des civils, comme s'il s'agissait de deux cibles distinctes) » (2004 : 59) était justifiée durant la Seconde Guerre mondiale, dans d'autres circonstances, nous devons reconnaître que cette tactique serait injustifiable. Dans le même ordre d'idées, les réponses militaires ou pacifiques peuvent être les réponses appropriées dans certains contextes, mais elles ne valent pas pour tous les contextes. La guerre juste doit donc se présenter nécessairement comme une éthique appliquée, donc contextuelle, déterminant le statut moral de la guerre et le mode d'intervention approprié en fonction des circonstances réelles et de l'éventail des réponses disponibles.

2.2 Le subjectivisme et le positivisme logique

Comme nous l'avons affirmé, une autre réponse possible à la critique du pacifisme déontologique est de rejeter l'objectivité des normes morales qu'il présente. Cette critique est rarement employée par les auteurs de la guerre juste, car elle pourrait également être employée pour attaquer les normes de justice militaire qu'elle défend. Cependant, quelques théoriciens de la guerre juste, comme Michael Walzer, auront tout

de même recours à cette méthode en affirmant entre autres que « la réalité morale de la guerre [est fixée] par l'opinion de l'humanité » (1994 : 47).

Cependant, il faut distinguer entre deux formes de cet argument. Tant les subjectivistes que les positivistes rejettent la vision réaliste de la moralité, mais ces deux visions se distinguent en ce qui concerne la valeur de vérité de la morale. Pour les subjectivistes, le rejet de la vision réaliste n'entraîne pas un rejet de toute morale; cette dernière peut tout de même être le fruit des émotions, des sentiments, des dispositions internes, etc. Les positivistes logiques, pensons entre autres à Carnap et Ayer, affirment plutôt que les jugements moraux n'ont aucune valeur de vérité; ils ne peuvent ni être vrais ni être faux, car ils n'affirment rien (Ayer : 108).

2.2.1 Le subjectivisme

Un exemple de théorie subjectiviste est la théorie de l'erreur de Mackie. Son argument s'opère en trois étapes : une affirmation conceptuelle, une affirmation substantielle et une explication de l'erreur (Smith : 65). Selon son affirmation conceptuelle, notre discours moral nous engage à croire à des propriétés indépendantes de nous, lesquelles nous fournissent des raisons d'agir et sont intrinsèquement motivantes.

L'affirmation substantielle devrait démontrer qu'il existe des objets correspondant à cette définition. Mackie répond que nous avons de sérieuses raisons de douter de l'existence de tels objets et il avance deux arguments venant appuyer sa proposition.

Le premier est l'argument de la relativité par lequel Mackie affirme qu'il existe une multiplicité de codes moraux, de vies morales, et c'est peut-être une raison de douter de l'existence de vérité morale : « les différences radicales entre les jugements moraux de premier ordre rendent difficiles le traitement de ces jugements comme des appréhensions d'une vérité objective » (Mackie : 36). Cela dit, affirmer la multiplicité des codes moraux ne suffit pas à douter du réalisme moral, comme l'existence de

désaccords en science naturelle n'est pas un argument contre la science. Mackie tente une réponse en expliquant qu'en science, le désaccord est le résultat d'erreurs tout à fait légitimes par manque d'information, et que l'on s'approche de la vérité par correction d'erreurs. Par contre, en morale, il est possible que deux personnes possédant exactement les mêmes informations soient en total désaccord, alors qu'en science, elles devraient s'accorder. Pour Mackie, les désaccords moraux ne viennent pas d'erreurs ou d'informations divergentes, mais de nos croyances morales qui sont simplement le résultat de notre environnement moral et de notre mode de vie. Il est donc difficile d'arriver à un accord. La différence est que les désaccords en science « résultent d'inférence spéculative ou d'hypothèses explicatives basées sur des preuves d'adéquation, mais il est difficilement plausible d'expliquer les désaccords moraux de la même manière. Les désaccords à propos des codes moraux semblent plutôt refléter l'adhésion que les individus ont envers eux et leur participation dans leurs modes de vie. » (Ibid. : 36) Ainsi, pour reprendre un exemple de Mackie, c'est parce qu'on a un mode de vie monogame qu'on accepte la monogamie et non parce qu'on accepte la monogamie qu'on a un mode de vie monogame.

L'autre argument de Mackie est celui de l'étrangeté (*queerness*) qui affirme que même si nous avons une faculté à détecter les propriétés morales, ceci n'explique pas leur propriété d'inciter à l'action. La connaissance d'un fait objectif tel que la gravité, ne prescrit pas d'action. Il faudrait donc que ces faits moraux aient une nature particulière et des caractéristiques distinctes des autres faits objectifs (Jacobs p.18, Mackie : 41). Mais cet argument a également une partie épistémique, car si ces propriétés ne sont comme aucune autre, il faut que la faculté nous permettant de les détecter soit également différente des autres facultés de connaissance. Précisons qu'il s'agit d'un argument sceptique « dans la mesure où s'il réussit, il sert à semer le doute » (Sumner : 118). Le but de cet argument n'est pas de prouver l'inexistence d'une moralité objective, mais de jeter des doutes sur les possibilités d'existence de ce type de moralité et de rejeter le fardeau de la preuve sur ses partisans.

La troisième partie de l'argument de Mackie est d'expliquer l'apparence d'objectivité des propriétés morales. Il illustre cette apparence d'objectivité en ayant

recours à deux arguments. Le premier, emprunté à Hume, repose sur la « propension de l'esprit à s'étendre sur la matière » (Mackie : 42) — on aurait tendance à prendre nos jugements subjectifs et à procéder à une abstraction pour leur donner une apparence objective. Par exemple, on a tendance à croire qu'une chose est objectivement belle si elle nous plaît plutôt que de voir là un jugement subjectif (la rose me plaît). Je lui attribue une valeur objective, croyant que si ce jugement vaut pour moi, il peut valoir pour tous (la rose est belle). La seconde explication de l'erreur vient des origines sociales des attitudes morales; ce sont des comportements intériorisés sur la base de pressions sociales (Ibid. : 42-43).

Il semble alors y avoir deux réponses possibles à la théorie de l'erreur. Une réponse réaliste devrait rejeter l'affirmation substantielle et démontrer qu'il existe des propriétés morales réelles; le fardeau de la preuve leur revient. Une réponse subjectiviste rejette l'affirmation conceptuelle et affirme que plutôt que de chercher à représenter des faits réels, les propriétés morales « expriment des attitudes ou des sentiments » (Jacobs : 22). Précisons, toutefois, que « le rejet que les valeurs morales soient objectives n'est pas la même chose que le rejet de leur importance. » (Ibid. : 23). Par exemple, si notre jugement moral — la cruauté est mal — est basé sur le sentiment de dégoût qu'elle nous inspire et que ce sentiment est partagé, il peut être une raison suffisante de condamner les actes tombant sous son extension (Ibid. : 21). Ainsi, les subjectivistes peuvent très bien défendre une vision de la guerre juste comme nous le verrons avec la position de Walzer présentée au chapitre suivant.

2.2.2 Le positivisme logique

La critique positiviste est encore plus sévère que celle des subjectivistes, car elle rejette la valeur de toute morale, pas uniquement celle des théories réalistes. Ses défenseurs commencent par affirmer que seuls deux types de jugements peuvent avoir une valeur de vérité : les jugements analytiques et les jugements synthétiques.

Un jugement analytique tire sa valeur de vérité uniquement de la signification accordée aux mots et à leurs relations dans un énoncé indépendamment des faits.

Prenons l'exemple de l'affirmation « un homme célibataire n'est pas marié », qui est vraie par définition. Un jugement synthétique à une valeur de vérité a posteriori, et demande une vérification par l'expérience.

Selon l'approche positiviste, « les concepts fondamentaux de l'éthique sont inanalysables, attendu qu'il n'y a pas de critère par lequel on puisse les vérifier » (Ayer : 107). Non seulement les positivistes rejettent les affirmations réalistes, puisque celles-ci ne répondent pas au critère de vérifiabilité qui demande que ces affirmations puissent avoir une valeur de vérité vérifiable, mais ils s'attaquent également aux subjectivistes. Selon les subjectivistes, une action serait bonne si elle est socialement acceptée (Ayer : 104). Mais en procédant à une analyse du langage, Ayer tente de démontrer que « les énoncés qui contiennent des symboles normatifs éthiques ne sont pas équivalents aux énoncés qui expriment des propositions psychologiques ou des propositions empiriques de quelque espèce que ce soit » (: 105). Les concepts éthiques sont des concepts indéfinissables et les énoncés éthiques sont inanalysables. Il n'y a donc aucun critère qui permet de vérifier la validité de ces concepts et il est impossible d'en dégager une signification. Ce sont des pseudoconcepts, car ils ne disent rien sur le monde, et n'ajoutent rien aux énoncés dans lesquels ils sont insérés :

Ainsi, si je dis à quelqu'un : « Vous avez mal agi en volant cet argent », je ne dis rien de plus que si j'avais simplement déclaré : « Vous avez volé cet argent. » En ajoutant que cette action est mauvaise, je ne formule aucun autre jugement sur elle, je manifeste simplement ma désapprobation de la chose. C'est comme si j'avais dit « vous avez volé cet argent » sur un ton particulier d'horreur [...] Si maintenant je généralise mon premier jugement et dis : « voler de l'argent est mal », je produis un énoncé qui n'a aucun contenu factuel, et n'exprime aucune proposition qui pourra être dite vraie ou fausse (Ayer : 107).

Si l'argument de Ayer porte et que seules les affirmations empiriquement vérifiables peuvent avoir une valeur de vérité et que les propositions éthiques ne sont pas vérifiables, il s'ensuit que les propositions de la guerre juste ne sont pas acceptables et n'ont aucune signification. Une proposition telle qu'« il est injuste de partir en guerre pour des raisons égoïstes » ou « il est mauvais d'employer des armes bactériologiques sur une population civile » n'exprimerait rien de plus que notre désapprobation de ces méthodes et ne fournit ainsi aucune raison normative de restreindre notre comportement.

Avant d'offrir une réponse au positivisme logique, il faut voir les impacts que le subjectivisme et le positivisme logique ont eus dans le domaine des relations internationales, notamment en servant de base argumentative aux réalistes politiques qui ont ainsi pu renforcer leur position.

2.2.3 Positivisme et réalisme politique

La tradition du réalisme politique jouit d'un statut particulier dans les relations internationales; malgré ses nombreuses critiques, elle ne « meurt pas quoique ses obsèques aient été plusieurs fois annoncées par d'autres écoles » (David : 56). C'est une importante tradition que l'on fait remonter parfois à Thucydide, Machiavel ou Hobbes, et elle a occupé une position dominante de la fin du 18^e siècle jusqu'à la Seconde Guerre mondiale (Bellamy : 90-91).

Les prémisses de cette théorie sont que le système international est dominé par un état d'anarchie, que l'acteur principal est l'État et que son comportement est dominé par une attitude de « chacun pour soi » (David : 56). Cependant, suite à la Seconde Guerre mondiale, cette tradition a perdu de son importance face aux courants idéalistes, libéraux et constructivistes³. Elle est toutefois parvenue à se moderniser dans les années 1940 en prônant que l'acquisition ou l'augmentation de la puissance est un moyen de maintenir la paix, par un équilibre des puissances ou par l'hégémonie, ainsi qu'en s'inspirant des épistémologies positivistes (Ibid. : 56-57) pour répondre à ses rivales. Selon David (57), les écoles réalistes s'inspirent des « quatre orientations intellectuelles fondamentales du positivisme » telles qu'identifiées par Bastistella (2003), soit : « l'application de la méthode scientifique, héritée des sciences naturelles, aux sciences sociales; la séparation entre les faits – jugés neutres – et les valeurs; la découverte de régularités, de développements récurrents; et la vérification empirique des énoncés théoriques » (David : 57). Ainsi, en séparant les faits des valeurs et en employant une

3 La définition de ces courants en relations internationales diffère légèrement de celle généralement approuvée en philosophie. Le courant idéaliste est caractérisé par son utilisation de l'éthique et du droit comme dimension d'analyse principale; le libéralisme met plutôt l'accent sur le rôle des institutions internationales et sur l'interdépendance entre les États; et le constructivisme insiste sur le rôle des idées, des normes et des identités dans l'élaboration du système international (David : 52-53).

méthode de vérification empirique, le courant réaliste, inspiré du positivisme, cherche à évacuer le rôle de la morale en relations internationales puisque les énoncés moraux ne seraient pas vérifiables. Les concepts centraux de leur analyse politique sont ceux de : sécurité, puissance, État, anarchie et incertitude. La réponse réaliste à la guerre juste ainsi qu'au pacifisme est alors très simple : la morale n'a aucun rôle à jouer dans la tenue de la guerre. Pour paraphraser Ayer : « Vous avez mal agi dans cette guerre » ne dit rien de plus que : « Vous avez agi dans cette guerre » sur un ton de désapprobation.

Cependant, comme je l'ai déjà mentionné, le réalisme actuel s'est modernisé suite aux horreurs de la Seconde Guerre mondiale. Bien que le réalisme conserve ses prémisses concernant l'anarchie du système international et l'attitude de « chacun pour soi » qu'adoptent les acteurs politiques, certains défenseurs modernes du réalisme, comme Morgenthau, reconnaissent désormais qu'« il faudrait que les chefs politiques soient contraints par leur propre morale et celle de leur société » (Bellamy, 2006 : 105). Ainsi, le réalisme actuel, autant selon ses approches descriptives que prescriptives, n'est pas aussi hostile au projet de la guerre juste qu'il ne peut le sembler. Au contraire, bien que la plupart des auteurs réalistes, en s'inspirant du positivisme logique, soient toujours méfiants envers le rôle du discours moral en politique, on peut désormais voir l'émergence d'un mouvement réaliste qui ne considère plus le discours moral comme totalement inutile.

2.3 Deux approches du réalisme

Il existe de nombreuses écoles réalistes qui adoptent des conceptions différentes de l'identité des acteurs internationaux, de leur rôle et des facteurs influençant leurs actions. Ainsi, si nous pouvons distinguer entre le réalisme classique, le néoréalisme structurel, le néoréalisme de forme coopérative, l'ethnoréalisme et le réalisme constructiviste (Ibid. : 57-59), nous pouvons les ramener à deux approches principales : le réalisme descriptif et le réalisme prescriptif, auxquelles la guerre juste devra répondre de manière différente.

2.3.1 Le réalisme descriptif

Le réalisme descriptif, défendu par des auteurs comme Morgenthau (1948) et Mearsheimer (2001), part du postulat de base que le système international est dans un état d'anarchie fondamentale. Chaque État recherche ses propres intérêts et adopte une position de « chacun pour soi ». Considérant cette anarchie, ainsi que l'insécurité qu'elle entraîne, les États n'auraient aucun autre choix que de s'armer pour assurer leur sécurité. Ceci mène à une course aux armements qui participe à l'insécurité internationale. Les seuls moments de paix possibles sont lorsqu'un État a une position hégémonique dans la répartition de la puissance internationale (c'est-à-dire s'il possède plus de 50 % de la puissance totale) ou si un équilibre est atteint entre deux superpuissances. Si cet équilibre implique plus de deux puissances, les probabilités d'alliances changeantes augmenteraient l'insécurité. Le comportement des États dans la guerre est alors principalement déterminé par les concepts de sécurité et de nécessité, ce qui ne laisse pas de place aux considérations éthiques (David : 72).

La réponse des théoriciens de la guerre juste consistera à démontrer que ces réalistes ont une vision tronquée des décisions politiques et des dirigeants qui les prennent, que le concept de nécessité n'est pas le seul à jouer un rôle important dans le processus de décision et qu'une place peut être faite à la moralité. Si le système international limite les choix disponibles, il en laisse tout de même quelques-uns de sorte que la morale peut venir jouer un rôle dans le processus décisionnel. Les cas de véritable nécessité, où aucune option alternative ne se présente, sont extrêmement rares puisque généralement il existe une possibilité de choisir entre différentes conduites et il est possible que des considérations morales viennent éclairer ce choix (Orend, 2001 : 131). Comme l'affirme Orend :

Les États semblent être beaucoup plus libres de choisir entre différentes lignes de conduite que les théoriciens du réalisme descriptif fort ne l'affirment. Cela signifie qu'ils sont libres, dans un certain sens, de choisir d'agir sur la base d'engagements moraux et de conceptions de la justice, ainsi que sur des considérations de leur propre intérêt national (Ibid.).

Mais ce n'est pas uniquement sur leur vision des décisions politiques que les réalistes descriptifs font erreur, ils « se trompent sérieusement sur la nature du discours

moral, particulièrement en ce qui concerne la guerre » (Ibid. : 131). Avant de prendre des décisions aussi importantes, les États pèsent les pour et les contre et se demandent si c'est la réaction appropriée. Michael Walzer tentera d'exposer plus clairement, en se basant sur l'analyse du langage, que les réalistes descriptifs auraient une vision tronquée de l'homme. Comme il l'affirme : « Il est important de souligner que la réalité morale de la guerre n'est pas fixée par les activités réelles des soldats, mais par l'opinion de l'humanité » (Walzer, 1994 : 47). Lorsque nous traitons de la guerre, nous employons un certain langage descriptif tentant de rendre compte de l'expérience. Cependant, les termes comme ceux de « massacre », « guerre » et « représailles » ne sont pas neutres, mais moralement chargés (Ibid. : 47). Ainsi, les dirigeants politiques, les soldats et les généraux seraient également influencés par la moralité, car ils sont influencés par ce langage (Ibid. : 47-48). Walzer semble ainsi affirmer que, par effet de système, le langage s'impose à l'agent de manière objective et, puisque certains termes sont moralement chargés, l'agent en intériorise également la dimension morale. Ainsi, si dans une culture donnée le terme « massacre » a une connotation morale négative, les agents moraux auront tendance à vouloir éviter de commettre un acte tombant sous la définition de ce terme. Walzer tente ensuite de démontrer que certaines de ces connotations morales transcendent les cultures; elles pourraient alors être universelles sans être objectives pour autant. Ainsi, les termes tels que « meurtre, trahison, tromperie, cruauté, coercition radicale, répression brutale, torture, oppression et tyrannie » (Orend, 2001 : 31) auraient une connotation morale pratiquement universelle. Pour autant qu'ils aient intériorisé un langage condamnant ces actes et qu'ils en aient intériorisé la dimension morale, les dirigeants dans une guerre seront moralement influencés par lui. Les réalistes descriptifs semblent donc négliger ce caractère humain et le rôle que la morale joue dans le processus de décision des dirigeants politiques et militaires.

2.3.2 Le réalisme prescriptif

L'autre approche employée par les réalistes est le réalisme prescriptif. Plutôt que d'affirmer que le système international est fondamentalement anarchique, celle-ci se base principalement sur le problème de l'incertitude et la théorie du jeu et favorise l'approche du choix rationnel (Todd : 17-44).

Selon cette conception, les États font ce qu'ils jugent être le plus dans leurs intérêts (Orend, 2001 : 68). S'il s'agit d'une situation de compétition entre plusieurs États, la difficulté vient du fait que les États « agissent indépendamment pour choisir les stratégies qui leur semblent les meilleures » (Todd : 21), de sorte que nous ne pouvons jamais être certains de la stratégie prise par les autres. Ceci mène à des dilemmes de sécurité que nous pouvons analyser par la théorie du jeu. L'exemple le plus célèbre étant probablement le dilemme du prisonnier, lequel permet d'évaluer les décisions les plus avantageuses dans les situations données afin de maximiser son intérêt. Illustrons cette théorie grâce à un exemple. Imaginons une situation inspirée de la Guerre froide où un conflit fait rage entre deux États possédant une force de frappe nucléaire assez grande pour annihiler l'autre. À la suite d'un incident, chacun de ces États voit une occasion de faire une frappe préventive contre l'autre de sorte à pouvoir gagner le conflit avant que l'ennemi n'ait le temps de réagir. Nous avons alors trois situations possibles : si un seul État attaque, il gagne un avantage décisif sur l'adversaire; si les deux États optent pour la frappe nucléaire, ils subissent tous deux des pertes considérables de sorte qu'aucun d'entre eux ne peut prendre l'avantage sur l'autre; finalement, si aucun des deux États n'opte pour la frappe, le conflit est évité, aucun ne fait de gain, mais aucun ne subit de perte. Si nous donnons arbitrairement une valeur de 10 à l'avantage gagné sur l'adversaire et de -10 à la destruction causée par la frappe adverse, nous pouvons représenter la situation dans le tableau suivant. Dans l'hypothèse où chaque État est frappé l'adversaire, chacun subit la destruction (-10), mais se retrouve dans une posture telle qu'il lui devient impossible de prendre le dessus sur l'adversaire; ainsi, il ne subit que la perte sans le gain.

	B		
A		Action	Inaction
	Action	-10; -10	10; -10
	Inaction	-10; 10	0; 0

Selon l'approche du choix rationnel, chaque État doit évaluer l'action la plus avantageuse pour lui, alors qu'il ignore quelle option prendra son adversaire. Ainsi, dans

cet exemple, la valeur moyenne de l'option militaire serait de 0 $[(10 + -10)/2]$ alors que la valeur moyenne de l'option pacifique est de -5 $[(-10 + 0)/2]$. Nous devons alors nous attendre que chaque État opte pour la frappe préventive, car elle est la solution offrant les meilleures conséquences probables. Il s'agit également d'un équilibre de Nash, soit l'option selon laquelle aucun des agents n'aura à regretter son choix peu importe le choix de l'adversaire, car l'État choisissant d'agir aura pris l'option optimale que son adversaire choisisse de ne pas agir (alors il prend le dessus) ou que son adversaire lance une frappe (alors il subit la destruction, mais laisse un adversaire également détruit et incapable de prendre le dessus). Laisser des considérations morales entraver ce calcul pourrait mener une prise de décision irrationnelle et sous-optimale sur le plan stratégique.

Basée sur l'approche du choix rationnel, cette forme de réalisme se montre généralement hostile à l'introduction de principes moraux dans le processus de décisions puisque ceux-ci ne sont pas empiriquement connaissables. Cependant, certaines versions plus récentes de ce type de réalisme commencent à leur reconnaître un rôle. Par exemple, la branche réaliste-constructiviste accepte la centralité des notions réalistes de puissance et d'incertitude, mais emprunte aux constructivistes⁴ que « les conditions matérielles ne sont pas les seuls déterminants de la sécurité : les idées et les normes sont au moins aussi sinon plus importantes » (David : 63) en tant qu'elles façonnent l'identité du système international et agissent sur les décisions des acteurs.

Il semble alors, comme l'illustre Orend, que le réalisme n'est pas nécessairement incompatible avec la guerre juste. (2000A : 131-132) Les formes plus « faibles » ou modestes du réalisme, comme le réalisme-constructiviste, conservent les éléments prudentiels du réalisme, mais n'affirment aucunement que la morale n'a aucun rôle à jouer dans la prise de décision stratégique et tactique. Orend souligne, entre autres, que la vision que Kant avait de la guerre juste reprenait les éléments centraux d'un réalisme faible en tant qu'il acceptait de nombreux éléments descriptifs du réalisme :

4 Rappelons-nous que le terme « constructivisme » ne revoit pas à la même chose en relation internationales qu'en philosophie. Dans ce contexte, le constructivisme est définie comme une approche, qui « n'a pas de parti pris normatif », cherchant à « disséquer les idées » qui ont construit le système international et à « expliquer de façon neutre comment [les politiques] sont influencées par des identités » (David : 62). En ce sens, ce courant est plus proche du courant philosophique contextualiste que du constructivisme philosophique.

Kant croyait que la scène internationale était un véritable état de nature, il croyait aussi que les États refusent de manière entêtée d'accepter une interprétation de leurs droits ou de leurs intérêts autre que la leur. Le résultat est un environnement précaire et effrayant où le risque d'éclatement de la guerre est toujours un danger et parfois une réalité dévastatrice. Il croit, en plus, que le côté instinctif de notre nature nous incline vers l'égoïsme et la recherche de pouvoir (2000A : 45).

Cependant, pour Kant, notre côté rationnel nous demande de surpasser cette nature et nous invite à chercher quelque chose de plus élevé, comme la réalisation d'un monde plus juste (Ibid. : 45).

Il nous semble alors que l'incompatibilité entre le réalisme et la guerre juste ne provient pas de sa description du système international ou de son accent sur une approche prudentielle. Après tout, la volonté des théoriciens de la guerre juste d'encadrer la guerre provient largement de l'acceptation de ces réalités puisqu'ils tendent à reconnaître le caractère essentiel et parfois inévitable de la guerre. La critique des réalistes envers la guerre juste provient essentiellement de l'affirmation positiviste que la moralité n'est pas une donnée acceptable dans l'analyse des relations internationales, qu'il s'agit d'un discours vide de contenu. Ainsi, si nous voulons contrer la critique réaliste, c'est principalement au positivisme logique que nous devons répondre en démontrant que la moralité peut jouer un rôle légitime dans la prise de décision politique puisque que ce n'est pas un discours vide.

2.4 Réponse au positivisme

Si nous acceptons que certaines positions réalistes ne soient pas totalement incompatibles avec la guerre juste, du moment qu'elles ne s'appuient pas sur le positivisme logique, nous pouvons constater que l'essentiel de notre réponse au réalisme doit passer par la critique du positivisme logique. Nous avons déjà affirmé avoir des raisons intuitives de rejeter les positions positivistes et émotivistes. Tim Dare met ainsi l'accent sur deux raisons que nous avons de penser que la moralité n'est pas une simple affaire d'émotions : premièrement, nous croyons généralement à la possibilité d'erreur morale et, deuxièmement, nous reconnaissons la possibilité de changer de croyance morale sur la base d'arguments (: 185). Nous semblons pouvoir avancer des raisons pour les valeurs morales, alors que cela semble impossible pour les simples préférences

personnelles, les goûts ou les émotions. Par exemple, si j'ai le vertige, c'est que les hauteurs m'inspirent une émotion de crainte. Malgré les arguments rationnels qu'on pourrait me fournir, je ne cesserai pas d'avoir ce sentiment sur la base de ces arguments. Si je finis par combattre cette peur, je ne dirai pas que mon jugement était erroné quand j'avais le vertige et que maintenant j'ai raison. Alors que si je défends un jugement moral du type « le mariage homosexuel est mal », je serai plus enclin à changer ce jugement sur la base d'arguments rationnels, par exemple en fonction des valeurs de liberté et d'égalité que j'endosse. Et, après avoir changé de position, je serai porté à considérer que mon jugement précédent était erroné. Nous semblons ainsi instinctivement reconnaître une apparence d'objectivité aux jugements moraux puisque ceux-ci peuvent être affectés par des raisons.

Généralement, les critiques du positivisme logique vont plutôt tenter de démontrer les failles du positivisme. La critique la plus forte est celle contestant le « dogme de l'empirisme » (Quine : 20) qu'est la dichotomie faits/valeurs voulant que la distinction entre ces deux catégories ne soit pas aussi nette que les positivistes le présentent. Putnam (2002) emploie de nombreux arguments pour opérer cette critique. Le premier d'entre eux consiste à démontrer que la science elle-même présuppose des valeurs et leur donne un rôle pour évaluer les théories, par exemple les valeurs de clarté et de simplicité. Ainsi, certaines valeurs se fondent dans la théorie de sorte que les jugements synthétiques qu'elle produit ne sont plus purement empiriques, mais également influencés par des valeurs (Putnam, pp.12-13). La vérification empirique d'un énoncé synthétique ne semble pas alors pouvoir se séparer complètement des valeurs; il pourrait y avoir un lien entre faits empiriques et valeurs qui permettrait de remettre en question cette dichotomie.

Le second argument de Putnam est celui des « concepts éthiques épais » (*thick ethical concepts*). Putnam affirme que certains de nos concepts ont à la fois une fonction descriptive et une fonction évaluative. Par exemple, en qualifiant une personne de cruelle, nous avons à la fois une valeur descriptive, en tant qu'elle indique des modalités de son comportement, et une valeur évaluative indiquant notre désapprobation de ses actes. Nous avons vu que Walzer emploie ce type d'argument dans sa critique du

réalisme lorsqu'il affirme que certains termes, comme celui de massacre, ne sont pas uniquement descriptifs, mais qu'ils ont également une charge morale (1992 : 47). Cet argument nous permet ainsi de voir que la séparation faits/valeurs n'est pas parfaitement étanche puisque certains concepts occupent simultanément ces deux rôles. Affirmer qu'une certaine action est cruelle ne nous dit pas uniquement qu'elle fait souffrir quelqu'un gratuitement, mais également que cette action est condamnable, et ce, par définition. Cependant, il nous reste encore à examiner la question de l'objectivité de ces affirmations. Bien que nous puissions y voir une preuve par définition, en tant qu'un objet tombe sous l'extension d'un « concept moral épais », il n'est pas empiriquement vérifiable.

Le dernier argument de Putnam est que le champ de l'objectivité dépasse le champ de ce qui est vérifiable. Ainsi, les principes de vérification de Ayer ou de falsification de Popper sont eux-mêmes impossibles à vérifier ou à falsifier. Ce que nous tenons pour objectif en science ne renvoie pas nécessairement à un savoir empirique.

La critique de cette dichotomie faits/valeurs nous permet de repenser l'éthique normative. Si les sciences sont considérées comme objectives malgré ce lien avec les valeurs, nous pouvons envisager de redonner une certaine légitimité au raisonnement moral. Cette critique du positivisme tend à démontrer que le champ de la philosophie analytique peut s'intéresser aux concepts moraux, que ceux-ci ne sont pas complètement détachés du champ des connaissances possibles. La critique positiviste a néanmoins des implications sur notre étude des fondements de la guerre juste. Une justification acceptable des interventions armées devra tout de même se situer dans le champ des connaissances légitimes. Il semble que de baser une théorie morale sur des concepts uniquement normatifs demeure irrecevable. La critique positiviste n'est pas parvenue à discréditer complètement les projets d'éthique normative. Néanmoins, elle en limite le champ des méthodes possibles puisqu'elle permet de rejeter de nombreuses positions métaphysiques traditionnelles. Ainsi, malgré un certain retour en force, notamment avec les théories de Larmore (1999,2004) et Ogien (1999) qui permettent de repenser l'objectivité de la morale en lien avec une certaine vision du réalisme, les éthiques réalistes, naturalistes et surnaturalistes semblent en mauvaise posture pour contrer les

critiques du positivisme, à moins qu'elles ne parviennent à illustrer empiriquement l'existence des normes qu'elles présentent. L'apparence d'objectivité des raisons que nous employons dans le raisonnement moral que constate Larmore (2002 : 51), n'implique pas nécessairement l'existence de faits moraux; cette apparence d'objectivité peut également s'expliquer sans devoir postuler l'existence de faits invérifiables comme l'illustre Hunyadi dans sa théorie subjectiviste. Nous reviendrons sur cette question lors du quatrième chapitre. Il semble plutôt préférable d'opter pour des méthodes issues des courants constructiviste et contextualiste de la philosophie analytique. Cependant, avant d'argumenter plus en détail sur ce point, il nous faut examiner quelques autres critiques auxquelles doit répondre la guerre juste.

2.5 Autres critiques de la guerre juste

Il reste trois autres critiques, identifiées par Orend (2000A : 8), que nous devons examiner. Celles-ci nous permettront également de faire le tri entre les diverses justifications proposées pour les critères de la guerre juste.

La première de ces critiques affirme que la théorie de la guerre juste ne pourrait pas se séparer de ses origines chrétiennes. Parmi les différentes stratégies employées pour justifier les critères de la guerre juste que nous avons identifiées au premier chapitre, il est vrai que la stratégie des auteurs chrétiens était la plus présente et qu'elle parvenait à justifier la grande majorité des critères. Il est également possible que certains des auteurs employant d'autres stratégies aient été influencés par les valeurs chrétiennes prévalant dans leur contexte de sorte que le lien entre christianisme et guerre juste serait particulièrement présent. Le problème serait qu'une théorie trop fortement attachée aux valeurs chrétiennes ne serait pas recevable par les autres systèmes de valeurs, de sorte qu'elle serait inapte à réguler efficacement la guerre au plan international. Cette critique néglige cependant l'importance des justifications de la guerre juste proposées par des auteurs d'autres religions ou d'autres contextes; pensons à Cicéron ou à Walzer. De plus, dans la mesure où les critiques subjectivistes et positivistes portent, elles permettent de rejeter toutes justifications basées sur des concepts métaphysiques flous comme celui de Dieu. Cette critique semble trop rapide et manque la cible. Néanmoins, elle nous invite à nous assurer que les justifications

retenues ne dépendent pas d'un ensemble de croyances appartenant à un groupe restreint, lequel ne pourrait pas s'étendre aux autres cultures.

La seconde critique identifiée par Orend affirme que la guerre juste date d'une autre époque et est désuète (2000A : 8). Cependant, les auteurs contemporains identifient deux raisons selon lesquelles la guerre juste serait encore d'actualité. La première vient des risques de l'ère nucléaire. Comme l'affirme Susan Khin Zaw : « Les armes nucléaires ont changé notre monde moral » (: 234). Nous avons des moyens de destruction techniquement illimités qui ne peuvent être limités que par les choix que nous faisons : « Les limites d'aujourd'hui doivent provenir avant tout des choix humains, auparavant, ces limitations étaient également le produit de la nature des armes disponibles, des restrictions imposées par les saisons de l'année, ainsi que des bases économiques et sociales sur lesquelles la guerre était menée » (Turner : 70). La seconde raison vient de la diminution des guerres interétatiques et de l'augmentation des guerres civiles et guérillas qui entraînent une augmentation des pertes civiles ainsi que l'usage de tactiques de plus en plus moralement discutables : cibles indiscriminées, terrorisme, etc. (Orend, 2000 : 8-9; David : 131). Cette critique, plutôt que de menacer la guerre juste, lui demande de se moderniser pour répondre aux nouveaux défis. Plutôt que de rejeter le projet d'établir une théorie de la guerre juste, cette critique nous invite à nous assurer que la théorie de la guerre juste soit falsifiable et évolutive afin d'être apte à répondre aux nouveaux défis pouvant survenir et de ne pas s'ancrer dans un âge révolu pour devenir complètement désuète.

Finalement, la troisième critique identifiée par Orend est la plus sévère. Elle affirme que la guerre juste est une théorie inefficace et dont il est facile d'abuser. Dans les termes de Nadeau et Saada (p.7) :

La plupart des critères classiques qui définissent la justice de la guerre semblent inutiles, car inapplicables. Si les doctrines de la guerre juste doivent permettre de fonder des choix, les critères qu'elles proposent n'aident pas à établir les distinctions dont on aurait précisément besoin. La juste cause peut être invoquée par les deux belligérants. Le critère de l'ultime recours est inapplicable – car on ne sait jamais à partir de quel moment toutes les mesures de règlements pacifiques des différends n'ont été envisagées (un blocus peut toujours être poursuivi, une nouvelle résolution prise, de nouveaux échanges diplomatiques engagés) – de même que celui de la nécessité de la guerre elle-même.

Orend reconnaît ce manque de force pratique des théories de la guerre juste (2000 : 10) et, pour répondre à cette critique, il faudra que les justifications et les critères retenus aient une véritable puissance normative. Lors du prochain chapitre, nous examinerons deux théories contemporaines de la guerre juste : l'une fondée sur une théorie kantienne proposant des normes objectivement construites par la Raison, et l'autre fondée sur une vision contextualiste. En les confrontant à cette critique, nous pourrons probablement voir émerger des éléments nous permettant de lui répondre plus facilement. Il s'agit alors d'illustrer comment une théorie peut être non seulement endossée, mais également appliquée efficacement, dans un système international pluraliste. Mon hypothèse est que pour rallier différentes cultures à l'endosser, cette théorie devra être une théorie de la justice adoptant une vision du bien minimal ou neutre, et que pour être efficacement appliquée, elle doit être compatible et cohérente avec les valeurs et les institutions prévalant sur la scène internationale. Une théorie du bien cohérentiste et contextualiste me semble donc l'hypothèse la plus efficace pour défendre une théorie de la guerre juste efficace à l'internationale.

2.6 Conclusion

De l'examen des principales critiques de la guerre juste, il est possible de tirer une liste de caractéristiques que doit posséder une théorie de la guerre juste pour être plus acceptable et efficace. Ainsi, la critique pacifiste nous pousse à adopter une théorie apte à affirmer le rôle du contexte et à évaluer la valeur des différentes options (militaires ou pacifiques) possibles. Ainsi, la théorie retenue devra être avant tout une éthique appliquée contextualiste. Les critiques des subjectivistes et des positivistes nous poussent à rejeter les justifications issues de conceptions métaphysiques non vérifiables tels que les justifications surnaturalistes; dans cette mesure, nous résisterons du même coup à la critique voulant que la guerre juste soit inséparable de ses origines chrétiennes. Finalement, les critiques de l'inefficacité et de la désuétude nous poussent à établir une théorie falsifiable, évolutive et apte à fournir des raisons suffisantes pour qu'un agent restreigne son action.

Je suis d'avis qu'une théorie de la guerre juste acceptable devra se baser sur la méthode de la philosophie analytique afin de résister efficacement aux critiques du positivisme. L'analyse rigoureuse des termes et des concepts employés ainsi que le souci de transparence dans la méthode devrait permettre d'établir une théorie résistant plus efficacement aux critiques des positivistes. Pour répondre aux autres critiques, une méthode cohérentiste et contextualiste me semble la plus efficace. Avant d'argumenter dans ce sens, j'examinerai les justifications contemporaines de la guerre juste : la vision kantienne contemporaine d'Orend et le contextualisme de Walzer. Le succès ou l'échec des méthodes qu'elles emploieront pour résister aux critiques identifiées précédemment servira d'inspiration pour juger de la méthode appropriée pour justifier une théorie de la guerre juste.

Chapitre 3 : les justifications contemporaines de la guerre juste

Le chapitre précédent nous a permis de mettre en évidence la liste de défis auxquels doit faire face la théorie de la guerre juste. Nous avons également affirmé que, pour répondre à ces critiques, nous semblons devoir privilégier une théorie de la justice contextualiste, falsifiable et évolutive ne reposant pas sur des conceptions métaphysiques non vérifiables.

Dans le présent chapitre, nous présenterons deux justifications actuelles de la guerre juste et les évaluerons sur leur efficacité à résister à ces critiques. Il s'agit de deux formes de constructivisme moral, soit la vision kantienne d'Orend présentée dans *War and International Justice, a Kantian Perspective* (2000A), pour qui les normes de l'éthique militaire sont construites objectivement par la Raison, et la vision contextualiste de Walzer, pour qui les normes sont socialement construites par leur contexte d'appartenance. Ainsi, bien que ces deux théories sont dites « constructivistes », il faut constater que la méthode de cette construction est tout à fait différente pour ces deux auteurs. Pour faire suite à la présentation de chacune de ces théories, je les confronterai aux critiques exposées au chapitre précédent afin de pouvoir juger de leur succès et de leurs échecs, et de m'en inspirer pour déterminer le type de méthode que doit employer une éthique militaire acceptable.

3.1 La vision kantienne contemporaine d'Orend

Dans son ouvrage *War and International Justice : A Kantian Perspective*, Orend débute par la présentation d'une vision de la guerre juste qu'il fait ressortir de l'œuvre de Kant. Cette interprétation de la guerre juste est basée sur l'usage de la Raison qui nous permet de déterminer les droits des hommes et des États qui auront pour effet de réguler moralement de nombreuses activités humaines, dont l'usage de la force dans les conflits politiques. Cependant, Orend reproche à Kant le peu d'importance qu'il accorde à la justice dans la guerre (*jus in bello*) de sorte qu'il qualifie les critères proposés par Kant de « faibles et diffus » (Orend, 2000A : 56). En partant de son analyse des forces et

des faiblesses de la théorie kantienne, Orend propose une nouvelle théorie qui répondrait à ces faiblesses. Puisque la théorie kantienne est largement incluse dans celle d'Orend, nous ne présenterons que cette dernière, plus forte et actuelle.

Orend nous présente un argument en trois étapes. Premièrement, il propose un examen des principes de justice internationale au centre des théories de la guerre juste. Ensuite, il offre une critique du réalisme et du pacifisme dont nous avons présenté les grandes lignes au chapitre précédent. Finalement, il propose une élucidation des principes du *jus ad bellum* et *jus post bellum* que le kantisme peut offrir.

3.1.1 Examen des principes de justice internationale

3.1.1.1 Les droits de la personne

La première étape du raisonnement d'Orend est de présenter et de définir les droits de la personne qu'il place au cœur de sa théorie. Commençons, toutefois, par définir ce qu'il entend par « droit ». Pour lui, « il s'agit d'une revendication justifiée [...] à un certain type de traitement » (2001 : 91) que l'on adresse à d'autres personnes et aux institutions sociales. De plus, il précise qu'« il est généralement admis que le droit n'est pas n'importe quel type de traitement, mais plutôt une revendication très lourde et puissante » (Ibid. : 91).

Ensuite, Orend distingue les droits moraux des droits légaux puisque ces premiers existeraient indépendamment de toutes codifications légales (Ibid. : 91). Cette définition des droits, quoiqu'un peu rapide et incomplète, puisqu'elle ne permet pas de déterminer la nature exacte des droits moraux (ceux-ci pouvant toujours être naturels, surnaturels ou conventionnels), est suffisante pour le projet d'Orend.

Une fois qu'Orend a défini ce qu'il entend par « droit », il précise la notion centrale de sa théorie de la justice : les « droits de la personne ». Selon lui, ces droits sont à la fois légaux et moraux, car, bien qu'ils aient leurs origines dans le raisonnement moral, ils ont maintenant des bases légales (Ibid. : 94). Un aspect important de cette

précision est que la théorie de la guerre juste que propose Orend devrait mieux résister aux attaques des subjectivistes moraux. Si nous rejetons la fondation morale des droits, nous pouvons tout de même reconnaître leur aspect légal. Selon cette vision, nous ne sommes pas obligés de percevoir ces droits selon l'angle de l'objectivisme moral; une vision conventionnaliste devrait également être en mesure de les reconnaître.

Mais sur quoi repose cette fondation morale? Orend emploie une justification kantienne classique en affirmant que les droits de la personne sont initialement fondés sur notre humanité : notre nature humaine dualiste entre nature et liberté, où la liberté est la partie la plus haute et nous correspondant le mieux (2000 : 101). Un premier point faible de la théorie d'Orend est donc qu'elle repose sur une conception a priori et invérifiable de la nature humaine. Ceci nous permet de douter de la fondation morale de ses droits, mais leur aspect légal demeure; la théorie d'Orend peut subsister sous sa forme légaliste.

Selon Kant et Orend, les droits de la personne visent à assurer et à protéger la liberté des hommes et les bénéfices qu'elle permet. Ce projet est particulièrement important considérant que la liberté est la clef de voûte du système moral kantien (Orend, 2000 : 94-95) :

Ainsi, les droits de la personne sont des revendications de haute priorité, exécutables par la contrainte, qui stipulent comment tous les humains doivent être traités par les autres et par les institutions sociales. Ce sont des revendications, justifiées par l'appel à notre humanité, à ces libertés et ses bénéfices dont nous avons un besoin vital et que nous pouvons raisonnablement demander. Les droits de la personne, en bref, commandent l'exécution de ces devoirs – de la part des autres et des institutions – qui fourniront au possesseur des droits un accès raisonnable aux objets de ses besoins vitaux (Ibid : 95).

Ces besoins vitaux incluent l'accès aux conditions nécessaires pour la vie morale et politique (Ibid. : 95). Les droits ainsi défendus sont ceux de : « sécurité personnelle, subsistance matérielle, égalité, liberté et reconnaissance » (Ibid. : 104). Orend affirme également que ce sont les mêmes droits que nous retrouvons aux fondements de la Déclaration universelle des droits de l'homme (Ibid. : 106-109).

L'étape suivante dans le raisonnement d'Orend est d'illustrer que ces droits impliquent également des devoirs. Ainsi, il reprend la théorie de Wesley Hohfeld, important juriste américain, voulant qu'une revendication ait pour corollaire un devoir (Sumner : 20). Par exemple, si un individu a droit à la sécurité, le corollaire est que les autres individus ont le devoir de ne pas entraver ce droit en menaçant sa sécurité.

3.1.1.2 Nature et devoir de l'État

Cependant, l'affirmation de l'existence des droits de la personne serait insuffisante pour réguler le comportement des États et établir une théorie de la guerre juste. L'étape suivante dans la théorie d'Orend sera de donner sa définition de la nature de l'État et d'établir la liste de ses droits et de ses devoirs.

Orend emploie une conception de la légitimité de l'État qu'il semble emprunter à la tradition du contrat social. Pour lui, l'État existe par la volonté des citoyens qui désirent protéger leurs droits. L'État aurait alors pour devoir non seulement de respecter, mais également de protéger, les droits de ses citoyens (2000 : 110). Ceci conférerait deux rôles à l'État : 1) assurer la protection des citoyens et arbitrer les disputes — c'est ce qu'il nomme le devoir de « la loi et l'ordre » (Ibid. : 109) – et 2) d'assurer la protection des droits (Ibid. : 110). Un État ne peut atteindre ces objectifs qu'en répondant à quatre critères : deux domestiques et deux internationaux. C'est le minimum nécessaire pour qu'un État soit « minimalement juste (MJ) » (Ibid. : 112) :

- MJ 1) Fournir à son peuple une législation nationale et un ordre public;
- MJ 2) Fournir et garantir à ses habitants un accès raisonnable à l'objet des droits de la personne;
- MJ 3) Protéger ses habitants contre les attaques extérieures et les autres formes d'interférence nuisible; et
- MJ 4) Représenter ses citoyens vis-à-vis des étrangers de manière minimalement juste (Ibid., 2000 : 112).

Puisque l'État n'est légitime que s'il remplit son rôle minimal, il s'ensuivrait que seuls les États qui « satisfont MJ 1-4 peuvent avoir des droits » (Ibid. : 112). Pour Orend, l'État a des droits pourvu qu'il représente ses citoyens et ce transfert de droit ne peut avoir lieu qu'à ces conditions. Autrement dit : « L'État a des droits uniquement parce que l'être humain a des droits. » (Ibid. : 111).

La liste des droits qu'Orend reconnaît aux États repose donc largement sur les droits de la personne mentionnés plus haut. De sorte que les droits des États (SR) minimalement justes seraient ceux de :

- SR 1 : Souveraineté politique
 - Enraciné dans le droit des citoyens d'être libres et autonomes ainsi que dans leur droit d'organiser librement en association, ce droit permet aux États : « 1) d'être protégés contre l'usage de la force ou de la fraude par les autres États; et 2) d'être libres de se gouverner d'une manière minimalement juste sans inférence illégitime d'autres États. » (Ibid. : 112).
- SR 2 : Intégrité territoriale
 - Basé sur le droit de propriété de ses citoyens, ce droit des États assure leur droit à la propriété du territoire et de l'exploitation des ressources qu'il contient (Ibid. : 113).
- SR 3 : Ressources
 - Fondé sur le droit de la personne d'avoir accès au minimum vital, ce droit est celui des États d'avoir accès aux ressources minimalement nécessaires pour garantir le respect des droits de ses citoyens. Ce droit implique un devoir des États plus fortunés de venir en aide aux moins fortunés dans la mesure où ceci ne nuit pas à leur capacité de respecter les droits de leurs citoyens (Ibid. : 114).
- SR 4 : Égalité
 - C'est le droit de tous les États minimalement justes « d'être considérés comme égaux dans le système international » (Ibid. : 115). Ce droit est lié aux droits de liberté et d'égalité des citoyens et vise à s'assurer que la gestion et le contrôle du peuple soient faits par choix, et non par la puissance brute (Ibid. : 115). Bref, ce

droit vient limiter les possibilités d'ingérence et de pression que les États forts pourraient faire subir aux faibles.

- Sr 5 : Reconnaissance
 - « C'est le droit de tous les États d'être reconnus comme tels, dans la mesure où ils atteignent un seuil raisonnable sur le plan des exigences de justice minimales MJ 1-4 » (Ibid. : 115). Ce droit assure la reconnaissance égale de tous les États stables ainsi que le droit négatif des États déchus de devoir se stabiliser pour avoir droit à une reconnaissance légale de leurs droits.
- SR 6 : Contrats
 - « C'est le droit des États, fondé sur la liberté, d'établir des accords contractuels au nom de leur peuple avec d'autres États et leur peuple, sur les enjeux de leur choix, tant que ces accords ne violent pas les exigences de la justice internationale déjà spécifiées. » (Ibid. : 116)
- SR 7 : Autodéfense et recours à la force
 - « Les États ont le droit de se défendre des attaques extérieures, de défendre d'autres États contre de telles attaques, et de revendiquer les principes de justice internationale en général, si nécessaire en employant la force armée. » (Ibid. : 116). Selon Orend, si nous échouons à défendre les droits, nous échouons à les voir de manière convaincante. Pour réellement posséder des droits, il faut se donner les moyens nécessaires de les défendre et, dans la situation internationale actuelle, le moyen nécessaire est parfois l'usage de la force armée (Ibid. : 116).
- SR 8 : Protection des ressortissants à l'étranger
 - C'est le droit d'un État de défendre ses ressortissants à l'étranger, car ils sont membres de l'État et possèdent les mêmes droits minimaux que les autres membres (Ibid. : 116-117).
- SR 9 : Aide durant les désastres
 - En lien avec le droit aux ressources minimales, les États ont « un droit, au moins *prima facie*, a un certain niveau d'assistance de la part des autres États en cas d'urgences humanitaires telles qu'un tremblement de terre, une famine, une inondation, une épidémie et ainsi de suite. » (Ibid. : 117)

Ces droits auraient pour corollaire les devoirs (SD) de (ibid., pp.117-118) :

- SD 1 : Reconnaissance des autres États, corollaires à SR 4-5;
- SD 2 : Ne pas intervenir dans les affaires des autres États, corollaires à SR 1;
- SD 3 : Pas de recours à la force sauf si justifié par SR 7, corollaire à SR 1;
- SD 4 : Ne pas envahir d'autres États ou s'approprier leur territoire, corollaire à SR 2 et SR 3;
- SD 5 : Transférer des ressources aux États dans le besoin, corollaire à SR3;
- SD 6 : Respecter les accords justes et libres entre les États, corollaire à SR 6;
- SD 7 : Adhérer aux normes de la guerre juste, la guerre étant justifiée par SR 7;
- SD 8 : Hospitalité envers les étrangers, corollaire à SR 8; et
- SD 9 : Donner une aide raisonnable aux États frappés par un désastre, corollaire à SR 9.

Cette vision des droits et devoirs des États se distingue du statu quo international par quatre aspects : 1) le seuil moyen pour les États de faire reconnaître leurs droits est d'assurer la sécurité et la protection des droits de leurs citoyens (Ibid. : 119); 2) la souveraineté politique et l'intégrité territoriale dépendent du respect de MJ (1-4), ce qui favorise les interventions humanitaires contre les États-voyous (Ibid. : 119); 3) la vision traditionnelle ne parle pas de justice économique (SR 3 et SD 5) (Ibid. : 119); et 4) elle favorise la réalisation d'une fédération des États reconnaissant des droits communs à tous les citoyens qui mènerait vers un monde plus pacifique (Ibid. : 120).

C'est sur cette vision des principes de justice internationale qu'Orend tentera d'établir sa théorie de la guerre juste. Cependant, nous pouvons déjà voir quelques faiblesses de sa théorie, puisque celle-ci fait découler des normes se présentant comme objectives depuis une conception a priori de la nature humaine, entre nature et liberté. Si nous pouvons douter de sa vision de la nature humaine, comme le font entre autres les positivistes, nous pouvons rejeter l'objectivité des droits qui en découleraient.

3.1.2 Théorie de la guerre juste

Après avoir présenté ces principes de justice internationale et sa critique du réalisme et du pacifisme, Orend présente sa vision de la guerre juste constituée des critères suivants :

- *Jus ad bellum* :
 - JAB 1 : Juste cause
 - JAB 2 : Intention droite
 - JAB 3 : Autorité légitime et déclaration publique
 - JAB 4 : Pas de recours précipité à la force
 - JAB 5 : Bonne probabilité de succès
 - JAB 6 : (macro-)Proportionnalité
- *Jus in bello* :
 - JIB 1 : Discrimination des cibles et immunités des non-combattants
 - JIB 2 : (micro-)Proportionnalité
 - JIB 3 : Prohibition des moyens intrinsèquement mauvais
- *Jus post bellum* :
 - JPB 1 : Juste cause de terminaison
 - JPB 2 : Intention droite
 - JPB 3 : Déclaration publique et autorité légitime
 - JPB 4 : Discrimination des sanctions
 - JPB 5 : Proportionnalité

Précisons, cependant, que dans *War and International Justice*, Orend n'a écrit que deux chapitres consacrés à la justification de ces critères, l'un portant sur le *jus ad bellum* et l'autre sur le *jus post bellum*. Pour ce qui est des critères du *jus in bello*, celui de la discrimination des cibles est expliqué dans sa critique du réalisme lorsqu'il traite de la doctrine du double effet. Cependant, ces critères d'interdiction des moyens intrinsèquement mauvais (pourtant un composant de la DDE) et celui de (micro-)proportionnalité n'ont aucune justification venant les appuyer dans l'ouvrage. De plus, ce problème ne touche pas uniquement ces critères du *jus in bello*; d'autres critères moraux identifiés par Orend et appartenant aux autres catégories semblent également manquer de justifications.

Rappelons-nous que la théorie de la justice d'Orend et ses principes de justice internationale sont basés sur l'existence des droits de la personne (sécurité personnelle, subsistance matérielle, égalité, liberté et reconnaissance) et sur la proposition voulant que, pour être minimalement justes, nous devons respecter ces droits et leurs devoirs corollaires. Ceci permet également aux États qui respectent ces conditions de se voir octroyer des droits. Ainsi, la théorie de la justice d'Orend affirme simplement que, pour être juste, il faut respecter absolument les droits de la personne ainsi que les droits des États minimalement justes et obéir à leurs devoirs corollaires. De cette manière, Orend justifie ces critères de juste cause (ad bellum et post bellum) en affirmant qu'une juste cause ne peut être uniquement celle de la protection de ces droits. Sa théorie de la justice et sa conception des droits participent également aux critères d'intention droite, de (macro-)proportionnalité et d'immunité des non-combattants. Toutefois, comme nous le verrons sous peu, elles sont insuffisantes pour les justifier dans son ensemble. Finalement, bien qu'Orend ne prenne pas la peine de présenter la justification de son critère d'interdiction des moyens intrinsèquement mauvais, nous pouvons concevoir que les moyens prohibés sont ceux violant ces droits et, qu'ainsi, un État employant ces moyens ne serait plus minimalement juste, ce qui nous donnerait une juste cause pour intervenir contre ce dernier, puisqu'il ne respecterait pas les droits de la personne.

Pour ce qui est des critères qu'Orend ne base pas totalement sur sa théorie de la justice internationale, il est maintenant nécessaire d'examiner leur justification et juger de leur cohérence avec le reste de sa théorie morale.

Premièrement, le critère de juste intention est basé sur la morale kantienne qui distingue entre agir conformément à la morale et agir moralement. L'agent doit agir uniquement sur la base de son devoir moral et non de ses intérêts. Ainsi, il demande aux États d'agir « uniquement » en fonction de la juste cause et de ne pas avoir d'autres intérêts ou motivations cachés (Ibid. : 190). Selon ce critère, l'intention est un critère moral essentiel pour évaluer une action. Orend prend ici une position anticonsequentialiste : accomplir une action promouvant le bien ne suffisant pas, celle-ci devant nécessairement être motivée par de bonnes intentions.

Le critère d'autorité légitime et celui de ne pas recourir à la force de manière précipitée semblent plutôt basés sur sa vision des relations internationales que sur une véritable théorie morale. Ainsi, le critère d'autorité légitime semble fondé sur une conception « wébérienne » de l'État en affirmant que, puisque l'État a le monopole de l'usage légitime de la force, alors « une guerre ne peut être déclarée que par les autorités appropriées de l'État, c'est-à-dire le niveau national du gouvernement » (Ibid. : 190). Orend inclut également dans ce critère la nécessité de déclarer publiquement la guerre, afin d'éviter les attaques-surprises et de respecter la convention de La Haye (Ibid. : 190). Ce critère semble alors uniquement basé sur la reconnaissance des lois et des conventions internationales. Dès lors, il s'agirait davantage de légalisme ou de conventionnalisme plutôt que d'une déontologie kantienne issue de la Raison.

Le critère interdisant le recours précipité à la force semble également fondé davantage sur la vision qu'Orend a des relations internationales que sur sa théorie de la justice très déontologique. Selon lui, ce critère se veut un « substitut kantien contemporain au critère de dernier recours. » (Ibid. : 194). Il affirme que, bien qu'il ne faille pas négliger les options pacifiques, dans certaines situations le recours à la force « est le seul moyen, dans l'état actuel des affaires internationales, qui offre une assurance raisonnable de mettre fin à une agression armée. » (Ibid. p.195). Ainsi, contrairement au critère de dernier recours, ce critère ne demande pas d'essayer et de réessayer tous les moyens pacifiques, mais plutôt « de ne pas se précipiter dans le recours à la force » (Ibid.). Ce critère, bien qu'en lien avec le droit des États de se défendre, semble plutôt fondé sur la vision qu'Orend a de la politique internationale dans une optique très proche de certaines visions du réalisme prescriptif plutôt que sur sa vision des droits et de la morale internationale.

Ensuite, il y a une série de critères impliquant des éléments conséquentialistes. Si certains d'entre eux, tels que celui de discrimination des cibles, affirment la nécessité de respecter les droits de la personne, ils sont néanmoins distincts de la théorie de la justice internationale, largement fondée sur une éthique déontologique, qu'Orend proposait à l'étape précédente, puisque ces critères conséquentialistes s'appuient sur un calcul de probabilité et de conséquences plutôt que sur le respect d'une déontologie. Par exemple, le critère de (macro-)proportionnalité affirme qu'il faut que notre guerre produise plus de bien que le mal qui résulterait de la non-intervention. Orend affirme que, puisque les droits de la personne sont de la plus haute importance et que la survie des États minimalement justes en dépend, une guerre menée pour une juste cause devrait toujours remplir ce critère à moins que les coûts implicites et explicites de la guerre ne soient « universellement ruineux – par exemple d'avoir recours à la guerre entraînerait une destruction d'une telle importance qu'aucun des participants ne serait apte à remplir MJ 1-4 après sa conclusion. » (Ibid. : 199). D'autres critères ne font également aucunement appel à la théorie morale d'Orend, dont celui de raisonnables probabilités de succès, qui demande de ne pas partir en guerre si les probabilités de succès sont insuffisantes, et ce, afin d'empêcher la violence inutile; il est donc basé uniquement sur des raisons prudentielles et conséquentialistes (Ibid. : 196). De la même manière, la doctrine du double effet que l'on retrouve dans le critère de (micro-)proportionnalité et celui de discrimination des cibles demande un calcul des conséquences permettant de commettre certaines actions autrement condamnables à condition de ne pas les prendre directement comme un moyen pour ses fins. Une solution possible pour Orend aurait été de prendre ces considérations comme des critères uniquement prudentiels, ainsi bien que moralement souhaitables, elles ne seraient pas des conditions *sine qua non* de la justice d'une guerre. Cependant, Orend exclue directement cette hypothèse en affirmant que les critères du *jus ad bellum* sont « holistiques, c'est-à-dire que tous ces critères doivent être remplis conjointement pour justifier le recours à la guerre » (Ibid. : 176). Ainsi, la question de la cohérence entre les différents types de critères proposés par Orend demeure entière.

Le problème avec ces critères conséquentialistes est qu'ils sont difficilement compatibles avec la théorie morale d'Orend. En effet, selon la définition que nous avons retenue de l'approche déontologique, soit qu'un « agent doit accomplir une action si et

seulement si cette action est requise par des principes moraux absolus, lesquels s'appliquent quelles que soient les conséquences » (Ogien et coll. p.143.), il peut sembler problématique d'affirmer à la fois avoir un devoir moral d'agir motivé par une juste cause et une intention droite, mais également que l'intervention serait immorale vu ses trop faibles probabilités de succès. Est-ce que la Pologne aurait dû se laisser envahir par le Troisième Reich sans résister, puisqu'elle n'avait pas la capacité de le vaincre?

3.1.3 Critique

La théorie d'Orend se base donc sur l'existence de droits que la personne possède de par sa nature et que les États ne posséderaient qu'à la condition d'assurer la protection des droits de leurs citoyens. Parmi les droits et les devoirs de l'État, certains permettent de justifier son recours à la force et d'encadrer son comportement dans la guerre. Ainsi, la valeur morale de ces critères dépendrait de normes absolues issues des droits de la personne et des droits et devoirs de l'État que l'on peut en dériver. Cependant, dans la liste de critères dressée par Orend, certains d'entre eux ne sont aucunement justifiés par ces droits et de nombreux autres, bien que liés à cette théorie morale, adoptent une forme conséquentialiste qui semble manquer de cohérence avec la théorie d'Orend. Même si nous ne conservons que les critères correspondant parfaitement à sa théorie morale, nous nous retrouvons avec une difficulté majeure : ces critères sont dépendants d'une conception invérifiable de la nature humaine qui ne résiste pas aux critiques subjectivistes et positivistes.

Nous avons affirmé qu'une théorie de la guerre juste acceptable devra résister aux critiques positivistes et subjectivistes, être falsifiable et évolutive, et être apte à reconnaître le rôle du contexte dans l'évaluation morale. En affirmant l'existence de normes morales absolues, la théorie d'Orend échoue aux deux premiers points, mais sa reconnaissance de critères conséquentialistes lui permet de répondre au troisième. Cependant, ces critères conséquentialistes ne semblent que difficilement supportés par la théorie déontologique d'Orend. En effet, en présentant sa théorie de justice internationale, Orend semble proposer uniquement une éthique déontologique. Cependant, dans sa présentation des critères de la guerre juste, il propose de nombreux critères conséquentialistes qui ne semblent pas en mesure de s'arrimer avec la théorie

morale précédemment présentée. Si Orend avait présenté une théorie de la justice pluraliste, le problème de la compatibilité serait en partie levé; il ne resterait que celui de la cohérence. Toutefois, et puisque la théorie de justice au fondement de l'éthique militaire d'Orend est une déontologie moniste, nous nous retrouvons également avec une difficulté concernant la justification métaéthique de ces critères; ceux-ci ne pouvant être supportés par sa théorie. L'insistance avec laquelle Orend introduit des critères conséquentialistes dans la théorie de la guerre juste kantienne tend à nous faire croire qu'il adopte une théorie de la justice pluraliste. Cependant, nous ne pouvons comprendre les rapports entre ces deux approches dans sa théorie, puisque seule l'approche déontologique est justifiée par lui. Une dernière critique est celle de son efficacité pratique. Il est difficile de voir d'où vient la puissance normative des normes présentées par Orend; celles-ci dépendant du désir des États de respecter les droits de la personne et les normes qu'il en dégage. Puisque les devoirs sont des corollaires des droits, et que les États ont des droits que s'ils sont minimalement justes, il faut en conclure que les régimes ne respectant pas les droits de la personne n'ont pas de devoir et que sa théorie a une extension très limitée. Donc, la théorie morale d'Orend échoue à nous donner une vision acceptable et cohérente de la guerre juste.

J'examinerai maintenant la vision conventionnaliste et contextualiste de Walzer pour voir si l'abandon de l'objectivisme moral nous donne de meilleurs résultats.

3.2 Le contextualisme et conventionnalisme de Walzer

Michael Walzer est sans aucun doute l'auteur contemporain le plus influent en ce qui concerne la guerre juste. Son ouvrage *Just and Unjust War* a permis un important retour des théories de la guerre juste dans les années 1970. Cependant, comme le signale Orend, un problème avec la théorie de la guerre juste de Walzer est qu'il est difficile de voir la théorie morale qui la soutient, puisque celle-ci n'a pas été écrite comme un bloc unifié et doit être reconstruite à partir de ses nombreux ouvrages (Orend, 2001 : 9). Dans *Michael Walzer About War and Justice* (2001), Orend tente de reconstruire la théorie de la justice qui soutient la vision de la guerre juste de Walzer; il s'agit d'une théorie contextualiste qui tranche radicalement avec l'approche déontologique d'Orend. J'examinerai alors, à l'aide des éclaircissements apportés par Orend, la méthode

qu'emploie Walzer pour justifier et encadrer moralement le recours à la guerre; tout d'abord, en présentant sa méthode, et ensuite, en s'attaquant à sa théorie elle-même.

3.2.1 La voie de l'interprétation

Si Orend affirmait que nous pouvons découvrir les normes morales en raisonnant sur les droits et devoirs liés à notre humanité, la méthode employée par Walzer est radicalement différente. Walzer affirme qu'il y a trois voies principales pour justifier une théorie morale : la découverte, l'invention et l'interprétation (Walzer, 1985 : 1).

La voie de la découverte consiste à découvrir des vérités morales, il s'agit donc d'objectivisme moral. Cette découverte peut prendre plusieurs formes dont la contemplation, religieuse ou philosophique, ou l'usage de la Raison. La méthode d'Orend, en découvrant ces critères moraux sur la base de la nature humaine et de l'usage légitime de la Raison, emploie cette voie. La découverte de ces principes devrait « nous fournir des standards objectifs et normatifs, par lesquels nous devrions façonner nos vies, tant personnellement que politiquement » (Orend, 2001 : 12). Outre les arguments subjectivistes et positivistes que nous avons déjà avancés contre ce type de méthode, Walzer affirme également qu'il est impossible à l'agent d'avoir un point de vue externe, totalement désengagé et objectif, permettant d'évaluer ces normes (Ibid. : 12). Puisque nous percevons toujours le monde depuis un certain point de vue, notre contexte influence notre interprétation de ces normes de sorte qu'elles ne peuvent jamais être totalement objectives.

La voie de l'invention, de son côté, se caractérise par l'idée que nous ne pouvons pas découvrir une vérité morale. Ainsi, plutôt que d'attendre une vérité qui ne viendra jamais, il nous faut plutôt « proposer, et ensuite négocier, les principes de la coopération sociale » (Ibid. : 13). L'exemple le plus célèbre est celui de la position originelle de John Rawls où des acteurs, situés sous un voile d'ignorance, doivent établir des principes de justice devant réguler le vivre-ensemble. Cependant, Walzer s'oppose à cette « abstraction excessive » (Ibid. : 13) en affirmant que la vision de Rawls coupe l'agent de sa culture et de son contexte de sorte qu'il se demande : « Pourquoi des principes

nouvellement inventés devraient gouverner la vie de gens qui partagent déjà une culture morale et parlent un langage naturel? » (Ibid, 1985 : 14). Ainsi, la critique que Walzer adresse à la voie de l'invention est qu'elle ne prend pas en compte toute la complexité de la culture morale déjà en vigueur (Orend, 2001 : 14).

Finalement, la voie de l'interprétation sera la méthode favorisée par Walzer. Cette méthode consiste à prendre la société telle qu'elle est comme point de départ et à permettre la réflexion, la critique et la transformation de ses valeurs. Pour Walzer : « Ni la découverte ni l'invention ne sont nécessaires, car nous possédons déjà ce qu'ils prétendent fournir [...]. Nous n'avons pas à découvrir le monde moral, car nous y avons toujours vécu. Nous n'avons pas à l'inventer puisqu'il a déjà été inventé » (1985 : 18-19). De plus, comme l'affirme Walzer, la découverte et l'invention nécessitent également une interprétation comme en témoignent les disputes sur la bible ou le principe de différence de Rawls (Orend, 2001 : 17; Walzer, 1985, pp.24-26).

Walzer avance également quatre raisons de favoriser la voie de l'interprétation. Premièrement, il affirme que les codes moraux issus de la découverte ou de l'invention semblent étrangement correspondre aux valeurs déjà présentes dans la société. Par exemple, la liste des critères proposée par Orend ressemble à s'y méprendre à celle des critères classiques plutôt qu'à une création originale. Nous pouvons également penser aux valeurs de liberté et d'égalité au cœur de la théorie de Rawls qui correspondent à celles de son contexte libéral, ce que Rawls ne nie aucunement. Ainsi, Walzer sous-entend que les auteurs ne peuvent entièrement se dégager de leur contexte et que, malgré leurs prétentions, la voie de l'interprétation joue toujours un rôle primordial. Deuxièmement, Walzer affirme que le processus de l'interprétation permet la compréhension la plus approfondie des arguments moraux. Troisièmement, il soutient que la voie de l'invention et de la découverte seraient des tentatives d'échapper à la réalité de l'expérience, et, finalement, que l'interprétation nous donne déjà tout ce dont nous avons besoin pour vivre une vie morale, incluant les capacités pour la réflexion et la critique (Orend, 2001, pp.17-18). Ceci fait de l'interprétation une méthode à la fois descriptive et prescriptive : descriptive, car elle décrit les valeurs présentes dans la

société et les relations qu'elles entretiennent les unes avec les autres; et prescriptive, car elle permet une réflexion critique ces valeurs.

Une difficulté que nous pouvons rencontrer avec la voie de l'interprétation est qu'elle peut donner naissance à plusieurs interprétations concurrentes (Walzer, 1985 : 23) : « L'interprétation ne peut pas échapper à la nécessité de privilégier un type de meilleure interprétation, de manière à exclure les visions obscures ou partisans et de fournir un guide effectif pour l'action. » (Orend, 2001 : 28). Walzer distingue entre deux communautés : la communauté interprétative, constituée d'experts qui dévouent leur vie professionnelle au discours moral, et la communauté d'expérience, constituée de tous ceux pouvant saisir les termes du discours moral (Ibid. : 26). Pour Walzer, la meilleure interprétation doit être acceptée par ces deux communautés, si l'on peut s'attendre à ce qu'elle soit produite dans la communauté interprétative, elle sera sans valeur si elle ne parvient pas à être endossée par la communauté d'expérience (Ibid. : 27) puisque « nous sommes des interprètes de la moralité que nous partageons » (Ibid., 1985 : 27).

Cependant, Walzer prend la peine de préciser que la meilleure interprétation n'est pas nécessairement la somme de toutes les autres, qui résulterait d'un calcul compliqué : « La meilleure interprétation ne se distingue pas des autres en matière d'espèce, mais de qualité »; elle est celle permettant la compréhension la plus puissante et la plus persuasive (1985 : 27). Ainsi, elle n'est pas celle de la majorité, mais celle correspondant le mieux à nos principes centraux et visant l'adhésion universelle (Orend, 2001 : 27). Walzer liera ces principes centraux à une dimension identitaire :

En général, la meilleure interprétation parlera mieux que ses concurrentes à l'identité et à la compréhension de soi de la communauté en question, et des preuves de l'engagement de la communauté à ses normes peuvent être trouvées en examinant ce qui est le plus largement et profondément valorisé et blâmé dans cette communauté, la manière dont les individus sont motivés à agir, comment ils justifient leurs actions, et surtout comment ils tentent de structurer les institutions de base telles que le gouvernement (Orend, 2001 : 29).

Comme l'explique Mark Hunyadi, lorsque nous tentons de justifier nos considérations morales : « Lorsque s'arrête la chaîne des raisons, ce n'est pas un "C'est comme ça!"

brut, et sans appel qui s'impose comme roc ultime, mais plutôt un "C'est ainsi que nous nous comprenons nous-mêmes, c'est ainsi que nous voulons être!". » (: 39).

Ainsi, selon Walzer, la moralité est déjà présente dans notre société, nous n'avons pas besoin ni de la découvrir ni de l'inventer, mais uniquement de l'interpréter et de la transformer afin qu'elle soit cohérente et corresponde à nos valeurs identitaires. Cette vision semble alors très relativiste; les conceptions morales des différents peuples sont parfois incompatibles et le projet d'établir une théorie morale encadrant la guerre entre les nations peut sembler voué à l'échec en l'absence de mécanisme venant coordonner ces différentes considérations morales. Cependant, Walzer distinguera deux types de concepts moraux : les concepts minces et les concepts épais, dont l'un peut tendre à l'universalité et servir de base pour son projet.

3.2.2 Concepts moraux minces et concepts moraux épais

Walzer opère une distinction entre les concepts moraux minces (*thin*) et les concepts moraux épais (*thick*) (Orend, 2001 : 31; Walzer, 2004B : 19). Les concepts épais sont liés à une culture et à ses institutions; il s'agit généralement de critères maximalistes traitant du vivre-ensemble et s'occupant de questions telles que la justice redistributive (Orend, 2001, 34). Par exemple, les critères moraux épais peuvent être le produit de lois particulières ou de coutumes locales. Par exemple, au Canada, nous considérons qu'il serait immoral de permettre à des mineurs de s'enrôler dans les forces armées. Si l'idée générale de ne pas enrôler d'enfants soldats est un concept moral mince et partagé par de nombreuses cultures, sa manifestation particulière au Canada, où nous considérons comme mineurs toute personne n'ayant pas atteint l'âge de dix-huit ans, est un exemple de critère moral épais. Pour établir une théorie de la guerre juste efficace au plan international, il faut la fonder sur des concepts moraux ayant une plus grande étendue que les critères relativistes liés aux concepts moraux épais. La solution pour Walzer est alors de baser sa théorie de la guerre juste sur les concepts moraux minces.

Selon Walzer, la moralité mince serait « minimale et universelle » (Ibid. : 31) : elle est rudimentaire, largement négative et principalement constituée de « prohibitions

contre les injustices les plus grossières telles que le meurtre, la tromperie, la trahison, la cruauté, la coercition radicale, la répression brutale et la torture, l'oppression et la tyrannie » (Ibid. : 31).

Walzer soutient également que « les significations minimalistes s'inscrivent dans la moralité maximale [...] Le minimalisme ne se détache du maximalisme pour apparaître sous un jour autonome, comme une pensée plus ou moins restreinte, que dans le cadre d'une crise personnelle ou sociale, voire d'un affrontement public » (Walzer, 2004B : 19-20). On peut comprendre cette morale minimale comme la toile de fond sur laquelle se déploient les morales maximales et particulières. Autrement, nos critères moraux particuliers (épais) font appel à des concepts moraux plus abstraits (mince). Pour reprendre l'exemple donné précédemment : si, au Canada, nous considérons mauvais d'engager dans l'armée des jeunes de moins de dix-huit ans, c'est par appel à une conception plus générale et abstraite de la justice qu'il est mauvais de faire appel à des enfants soldats. C'est pourquoi, selon Walzer, la moralité mince sert de base à tous les codes maximalistes dans le monde, entre autres par la reconnaissance des droits de la personne, et que « la théorie de la guerre juste fait partie de la moralité mince en tant qu'elle régule notre conduite avec toute l'humanité » (Orend, 2001 : 60).

Le rôle que Walzer réserve à cette moralité mince est de servir d'examen à la moralité épaisse. Par exemple :

[...] tout gouvernement qui violerait les diktats de la moralité mince ne peut être vue que comme déficient et injuste. L'appel aux particularités culturelles maximalistes ne peut pas justifier la violation de la moralité mince. L'appel aux coutumes et aux traditions locales ne peut jamais l'emporter sur les revendications à ne pas être soumis à la torture et à la cruauté brute (Orend, 2001 : 33).

Walzer affirme d'ailleurs que la conception minimaliste de la moralité signifie « que cette règle ne favorise aucun intérêt particulier, ne reflète aucune culture particulière, qu'elle dicte à tout un chacun son comportement d'une manière universellement correcte ou avantageuse. [...] ce minimum incarne une vision commune de la moralité » (2004B : 25). Cependant, Walzer insiste sur le fait que, même si la moralité mince est universelle, elle n'est pas objective pour autant : « le minimalisme n'est ni objectif, ni inexpressif. Il est particulariste, encore et toujours, et il

va puiser sa signification dans un contexte spécifique; il est en partie lié avec les moralités maximalistes créées ici ou là, à tel ou tel endroit, à telle ou telle époque » (Ibid. : 25-26). Sa validité universelle ne provient donc aucunement de sa nature ou de faits venant la supporter, elle n'est universelle que si nous l'acceptons. C'est une « universalité subjective » similaire à celle que Kant reconnaît à la beauté qui serait universelle pourvu qu'elle soit subjective (Kant, KU, §6, 212.). Ainsi, cette moralité mince serait universelle pourvu qu'elle s'imbrique dans l'ensemble des codes moraux épais et maximaux en représentant des valeurs très générales telles que la liberté, l'égalité, la dignité et la condamnation de la cruauté, pour n'en nommer que quelques-unes.

3.2.3 Théorie de la justice internationale

Walzer veut dresser ces critères de justice internationale sur cette conception mince, car : « le minimalisme moral, quoique raisonnable et universel, ne relève pas d'un impérialisme quelconque et n'a pas à fonder un régime global. Il “fait place” à l'ensemble des communautés, à l'ensemble des conceptions particularistes de la justice » (Walzer, 2004B : 100). Un avantage notable est que cette vision explique la puissance normative de la morale : elle nous pousse à agir d'une certaine façon, car nous l'acceptons, en fonction de son contenu et du contexte. Il n'y a aucunement besoin de lui attribuer une capacité particulière qui lui conférerait intrinsèquement sa puissance normative, c'est-à-dire sa capacité à nous inciter efficacement à agir moralement (Couture : 99).

Cependant, il semble manquer un élément permettant de coordonner les différentes interprétations qui émergeront des différentes cultures. Après tout, la culture démocratique occidentale ne produira vraisemblablement pas la même interprétation qu'une culture wahhabite. Même si certains concepts minces se retrouvent dans ces deux cultures, leur interprétation risque d'être très différente. Ainsi, si toutes les communautés semblent accepter une certaine exigence morale de ne pas tuer, cette exigence admet des conditions et des exceptions variant d'une culture à l'autre; par exemple, les Inuits abandonnaient les personnes âgées à une mort certaine, alors que les sociétés occidentales admettent le droit à l'avortement et pratiquent parfois la peine de mort.

Ceci demeure une importante difficulté pour Walzer, une difficulté à laquelle il ne semble pas apporter de réponse autre que son appel aux communautés d'interprétation et d'expérience qui sont directement impliquées dans cette aporie.

Pour découvrir ces principes minces régulant les relations internationales, Walzer fait appel à un certain conventionnalisme. Il prend donc comme point de départ l'analyse de notre manière habituelle de traiter l'éthique en ce qui concerne les relations internationales (Orend, 2001 : 35). Nous nous concentrerons sur la question militaire puisque c'est celle qui nous intéresse ici. Selon Walzer, le vocabulaire concernant la guerre est largement constant à travers les époques et entre les cultures. Les termes d'agression, de défense, de neutralité, de massacre, etc. ont des connotations morales qui nous renseignent sur nos concepts moraux minces (Ibid. : 35). Pour Walzer, c'est un langage descriptif permettant de rendre compte de l'expérience (1994 : 47). Ceci ne signifie pas que la réalité morale de la guerre est universelle à travers les cultures et les époques, puisque « la réalité de la guerre n'est pas la même pour nous qu'elle l'était pour Gengis Khan » (Ibid. : 48.), mais plutôt que nous avons un large consensus sur sa nature morale.

L'un des langages que nous trouvons le plus en traitant des implications morales de la guerre est celui des droits et libertés. Ceci explique probablement l'importance que Walzer lui accorde comme un élément central de notre conception mince et universelle de la justice (Orend, 2001 : 37). Ainsi, comme c'est le cas pour Orend, Walzer mettra fortement l'accent sur le langage des droits de la personne, mais sa justification est très différente. Comme cette dernière est fondée sur le contextualisme plutôt que le naturalisme, Walzer peut se passer de l'affirmation contestable voulant que ces droits soient réels et objectifs. Ainsi, en s'appuyant sur un langage moral partagé et sur l'adhésion des États à des conventions et des traités ayant une dimension morale, on peut reconstruire cette moralité minimaliste partagée, mais celle-ci est le fruit du contexte et non de normes morales extérieures à l'homme.

3.2.4 La théorie de la guerre juste de Walzer

Walzer s'inspire avant tout de la tradition classique de la guerre juste (Orend, 2000C : 524). Ainsi, il amorce son analyse depuis la tradition de justice militaire déjà mise en place par la communauté d'interprétation. Toutefois, il considère que l'analyse classique ne fait pas le tour de la question, puisqu'un examen du contenu moral des normes et des traités internationaux doit également être fait. Comme la théorie morale de Walzer n'est pas exposée dans les mêmes ouvrages que sa théorie de la guerre juste, il est parfois difficile de voir les liens entre l'une et l'autre; son exposé des critères de la guerre juste semblant s'appuyer davantage sur la tradition que sur le contexte moral effectif.

Cependant, un élément central de sa théorie mérite d'être plus clairement exposé, soit sa forte critique du conséquentialisme. Toutefois, précisons que cette critique ne mène pas au rejet du conséquentialisme; Walzer lui reconnaît une certaine utilité (Orend, 2001 : 76; Walzer, 2004A : 58-66). Il s'agit plutôt d'une invitation à la prudence devant cette doctrine. L'argument principal de Walzer est l'impossibilité du calcul de conséquences dans les affaires militaires :

Quelle valeur attribuer à l'indépendance d'un pays, aux vies susceptibles d'être sacrifiées pour sa défense? Comment jauger le triomphe remporté sur un régime agressif [...] ou l'effet de dissuasion obtenu sur d'autres régimes similaires? Toutes ces valeurs risquent bien de ne jamais équivaloir à celle qu'on peut attribuer aux corps humains, puisque seuls les corps sont dénombrables (2004A : 124-125).

En effet, certaines des conséquences semblent non quantifiables ou n'auraient qu'une valeur arbitraire, ce qui rend le calcul impossible. C'est principalement pour cette raison que Walzer favorise la notion de droits à celle de conséquences (2004A : 66).

Mais le conséquentialisme joue tout de même un rôle important dans sa théorie : notamment pour son critère d'ultime recours qui affirme l'existence de situations aux conséquences tellement graves qu'elles surpassent les autres considérations morales. Un exemple contesté, et je crois que Walzer le rejetterait lui-même, nous est proposé par Maureen Ramsay pour qui l'Urgence suprême, telle que définie par Walzer⁵, pourrait être employée pour justifier la torture (Ramsay : 418). Pensons, par exemple, à un cas où nous avons des preuves irréfutables qu'une certaine personne possède des informations sur un important complot terroriste imminent, mais refuse de les divulguer.

Walzer nous met également en garde contre certains dangers du calcul conséquentialiste. Il prend en exemple le cas du Kosovo où le refus d'envoyer des troupes au sol afin d'améliorer le rapport coûts-bénéfices aurait, selon lui, empiré les effets du nettoyage ethnique (1999 : 135). Ainsi, Walzer reconnaît les critères conséquentialistes en cas d'extrême nécessité, mais ceux-ci doivent être contraints par d'autres règles, telles que les règles de droit.

La critique du conséquentialisme rend donc Walzer très prudent quant aux critères impliquant un calcul de probabilité. Ainsi, il hésite toujours avant d'employer le critère de raisonnable probabilité de succès (Orend, 2001 : 99) et il relativise l'importance de ceux de (micro-) et (macro-)proportionnalité (Ibid. : 122). Mais d'un autre côté, il reconnaît un conséquentialisme extrême dans l'ultime recours que l'on peut invoquer lorsque l'existence même d'une nation est menacée (Ibid. : 128) : « [n]ous nous trouvons en situation d'urgence suprême lorsque nos valeurs les plus ancrées et notre survie collective sont en danger imminent » (Walzer, 2004A : 58).

Pour ce qui est des autres critères, il y en a plusieurs dont Walzer limite l'importance. Ainsi, si Orend accorde une grande importance à la juste intention et à l'autorité légitime, Walzer se montre très critique à leur égard. Concernant le premier de ces critères, il affirme qu'« une volonté parfaitement pure est une illusion politique » (Orend, 2001 : 94). Il affirme non seulement que le contenu de la juste intention est

5 Ce critère permet, dans des situations de menaces particulièrement graves telles que la destruction totale d'un peuple, de justifier l'emploi de moyens autrement condamnables.

tellement vague qu'il est difficile de juger du respect de ce critère, mais également que ce critère peut servir de justification à certaines atrocités (Ibid.,: 95). Le critère d'autorité légitime, quant à lui, n'est ni employé ni défini par Walzer, selon Orend (2001 : 97). Cependant, considérant son cadre contextualiste et l'importance que Walzer accorde aux droits de la personne, je serais porté à croire, comme le fait Rex Martin, que Walzer reconnaîtrait une autorité légitime, peut-être plus morale que légale, en l'ONU (Martin : 450). Walzer affirme également qu'il est impossible d'invoquer le dernier recours, car pour cela il faudrait avoir tenté tous les moyens pacifiques plusieurs fois, ce qui semble impossible ou du moins improbable (2004A : 83).

Les autres critères reposent sur la conception des droits que nous pouvons tirer de la morale contextualiste de Walzer. Ainsi, la juste cause permet à un État d'intervenir militairement pour défendre ses propres droits ou pour défendre les droits d'autrui dans une intervention humanitaire, notamment contre ce que Walzer nomme les « actions qui frappent la conscience de l'humanité » (2004A : 102), c'est-à-dire ces actes prohibés par la moralité minimaliste universelle. Cette justification convient également à son critère de « no mala in se » qui interdit tout acte qui, par sa nature même, viole les droits de la personne (terrorisme, viol, génocide, etc.). Précisons, toutefois, que cette liste est circonstancielle et contextuelle, et que les conventions internationales (CIAC, CABT, Convention sur l'interdiction des mines antipersonnel, TNP, par exemple) nous éclairent sur ces moyens prohibés (Orend, 2001 : 122). Finalement, la question de la justice d'après-guerre, un aspect « négligé » par Walzer (Ibid. : 135), est également principalement basée sur cette notion de droit. Walzer voit deux aspects principaux dans la justice d'après-guerre : la juste cause de terminaison et la reconstruction/réhabilitation, lesquelles doivent être effectuées afin d'assurer et de protéger les droits de tous.

Finalement, le critère de discrimination des cibles est assez flou chez Walzer. Il distingue entre les cibles légitimes (« tout ce qui est engagé à nuire ») et les cibles illégitimes (« toute personne ou institution qui ne n'est pas engagée à nuire ») (Ibid. : 112). Ainsi, toute cible militaire serait légitime, alors qu'il est toujours défendu de prendre un civil pour cible. Cependant, selon Orend, il demeure une zone floue chez

Walzer, car il ne traite pas du statut moral des soldats. En tant qu'être humain, ceux-ci devraient avoir un droit à la vie tel que généralement admis à tous dans la moralité mince. Or, Walzer ne justifie aucunement le droit de tuer les soldats ennemis (Ibid. : 112). Cependant, Orend tente d'expliquer la justification que Walzer pourrait fournir à cette « aporie » en émettant l'hypothèse que le droit de tuer des soldats ennemis emprunte à la fois au droit à la légitime défense, puisque les soldats ennemis menacent la vie de nos soldats et vice-versa, et à un droit conventionnel qui reconnaît le droit que les soldats ont de tuer l'ennemi tout comme nous reconnaissons le droit des policiers de faire feu sur un criminel en certaines circonstances (Ibid. : 115). Il me semble que cette dernière hypothèse est la plus plausible considérant que Walzer affirme que la moralité est produite par le contexte et les conventions.

3.2.5 Évaluation critique de la théorie de Walzer

La première critique que nous pouvons faire à Walzer et à sa théorie de la guerre juste est qu'il n'expose pas clairement la méthode qu'il emploie pour l'établir. Grâce aux travaux d'Orend, on peut croire que cette théorie est effectivement établie par une méthode contextualiste et conventionnaliste, mais puisque Walzer ne l'a pas exposée lui-même, le passage entre sa théorie de la justice internationale et celle de la guerre juste reste à certains égards nébuleux. Ainsi, nous ignorons sur quels critères Walzer se base pour sélectionner la meilleure interprétation parmi les différentes possibilités et sur la manière dont les transformations dans le contexte entraîneront des changements dans les normes morales.

Cependant, la force de la théorie de Walzer apparaît surtout lorsque nous la confrontons aux critiques que nous avons présentées au chapitre précédent. Premièrement, elle peut répondre aux pacifistes et aux bellicistes que le statut moral de la guerre ne dépend pas de normes absolues, mais des circonstances. C'est notre contexte moral, ainsi que la gravité de la situation, qui détermine la réponse appropriée qui peut, selon les cas, être parfois pacifique et parfois militaire. Dans les termes de Walzer, « des critères moraux identiques produisent des verdicts moraux différents selon les guerres examinées » (2004A : 11). Ainsi, sa théorie évite à la fois les pièges des pacifistes et des bellicistes.

À la théorie de l'erreur de Mackie, Walzer répond en adoptant une méthode subjectiviste : les critères moraux employés ne tentent pas d'exprimer des faits réels, mais des opinions partagées. Aux positivistes tels que Ayer, Walzer tend à jouer la carte de la perméabilité entre les faits et les valeurs en employant ce que Bernard Williams et Hilary Putnam nomment les concepts moraux épais qui, comme les termes de « massacre » et de « crimes de guerre », jouent à la fois un rôle descriptif et évaluatif. Ce rejet du réalisme permet du même coup de résister à la critique disant que la guerre juste ne peut se séparer du christianisme. Au contraire, la vision de Walzer tend à l'universalité et ne peut y parvenir qu'avec un certain degré de subjectivité. Autrement dit, si la théorie de Walzer parvient à répondre à ces critiques, c'est principalement parce qu'elle abandonne l'idée d'un objectivisme moral, laquelle défend des normes socialement construites et révisables plutôt que des faits moraux immuables, ce qui diminue grandement les risques de débordements dogmatiques et perfectionnistes et permet également plus de souplesse à la théorie afin de trouver une zone d'entente acceptable entre divers cadres culturels.

Finalement, il faut répondre aux critiques attaquant l'inefficacité de la guerre juste. D'une part, en adoptant une vision contextualiste, Walzer devrait résoudre la question de la motivation à agir moralement; sa théorie fait appel à des croyances et des désirs déjà partagés et n'a pas besoin d'invoquer des propriétés normatives mystérieuses qui expliqueraient notre incitation à agir moralement. Cependant, Walzer échoue à démontrer efficacement selon quel mode sa théorie peut être falsifiée et évoluer en fonction des changements dans notre monde moral. Pour répondre à cette difficulté, j'argumenterai, lors du prochain chapitre, en faveur d'une vision cohérentiste.

3.3 Conclusion

Si certains auteurs contemporains semblent négliger de justifier la théorie morale soutenant leurs critères de la guerre juste, Orend et Walzer le font avec une certaine clarté. Cependant, nous pouvons reprocher à Orend de ne pas faire découler l'ensemble de ces critères de sa théorie morale et de faire reposer cette dernière sur un objectivisme moral qui résiste mal aux critiques. Pour ce qui est de Walzer, le lien entre sa théorie morale et sa théorie de la guerre juste mériterait d'être éclairci, afin de mieux

comprendre les mécanismes permettant l'élaboration et la transformation de ces critères. Cependant, en optant pour une vision contextualiste, reposant sur une analyse rigoureuse du langage, plutôt que sur une forme d'objectivisme moral, sa théorie semble beaucoup plus adéquate que celle d'Orend pour notre projet.

Lors du prochain chapitre, j'argumenterai en faveur d'une méthode inspirée de celle de Walzer. Par souci de clarté et de transparence argumentative, je demeurerai dans la filiation du courant analytique de la philosophie. Plutôt que de fonder la morale sur des concepts métaphysiques invérifiables, j'adopterai une méthode contextualiste similaire à celle de Walzer. Cependant, pour éclairer le processus de formation et de transformation des normes et critères de la guerre juste, j'argumenterai en faveur d'une conception cohérentiste. Ceci devrait me permettre d'établir une théorie de la guerre juste résistant à l'ensemble des critiques présentés au second chapitre.

Chapitre 4 : Vers une théorie contextualiste et cohérentiste

Avant de proposer la méthode qui me semble la plus appropriée pour l'élaboration d'une théorie de la guerre juste, je ferai un bref retour sur les arguments qui ont été apportés jusqu'ici.

Lors du premier chapitre, j'ai présenté l'ensemble des critères et des justifications qui constituaient les visions traditionnelles de la guerre juste. Ceci a permis de mettre en évidence que cette théorie est loin d'être entièrement unifiée sous une même théorie du bien ou de la justice. Si nous défendons une théorie de la justice militaire reposant exclusivement sur les justifications traditionnelles, elle souffrira de graves problèmes de consistance et de cohérence. J'ai alors affirmé la nécessité de faire un examen plus approfondi des critiques de la guerre juste afin de faire une distinction entre les arguments acceptables et inacceptables pouvant constituer notre théorie de la guerre juste.

Lors du second chapitre, j'ai présenté les principales critiques faites à la théorie de la guerre juste afin de bien comprendre quels éléments l'affaiblissent et donnent des arguments à ses détracteurs. Ceci nous a donné des raisons de privilégier une théorie de la justice, neutre ou ouverte sur la nature du bien, et nous encourage également à nous assurer que notre vision de la guerre juste soit falsifiable et évolutive.

Ensuite, au troisième chapitre, j'ai présenté deux théories modernes de la guerre juste, soit la théorie d'inspiration kantienne présentée par Orend et la théorie contextualiste de Walzer, et avons jugé de leurs forces et de leurs faiblesses. Il est ressorti de cette analyse que les présupposés métaphysiques et l'objectivisme moral de la théorie d'Orend la rendent moins apte à résister à la critique que la théorie de Walzer; puisque cette première, en affirmant la priorité d'une norme absolue, ne parvient pas à adapter sa réponse aux particularités d'une situation pratique donnée, qu'elle n'est ni

falsifiable ni évolutive et qu'elle dépend d'une conception indémontrable de la nature humaine et du rôle de l'État.

Mais la théorie de Walzer n'est pas à l'abri de tout reproche. Bien entendu, nous pouvons lui reprocher son manque de clarté, puisqu'elle n'est pas présentée comme un bloc unifié. De ce fait, elle doit être reconstruite depuis les nombreux écrits de Walzer (Orend, 2001 : 9). Nous pouvons aussi nous attaquer à son aspect contextualiste, lequel est souvent accusé d'être circulaire et de ne pas constituer une vision suffisamment forte pour assurer le respect des normes. Finalement, le mode d'élaboration et de transformation des normes qui s'opère dans les communautés d'experts et d'expérience reste assez nébuleux. Selon quels critères la communauté d'experts élaborera-t-elle sa théorie et que faire si aucun consensus ou même tendance dominante ne ressort de cette communauté?

En acceptant, comme le fait Walzer, que les normes de la guerre juste doivent être produites par leur contexte d'appartenance plutôt que par une théorie « objectiviste », je proposerai ici une autre méthode pour établir de telles normes. Cette méthode, contextualiste et cohérentiste, devrait être apte à résister à l'ensemble des critiques généralement opposées à la guerre juste. Elle sera, comme celle de Walzer, issue de la méthode générale de la philosophie analytique. Comme l'affirme Ali Benmakhlouf : « cette philosophie s'est imposée moins par ses contenus que par sa méthode : elle nous donne les moyens de relire nos classiques avec une exigence de clarté que vient soutenir un travail précis sur le langage » (Ali Benmakhlouf, dans Leclercq, 2008. p.7).

En effet, comme le fait Walzer, un travail attentif devra être porté au langage moral et à la cohérence logique entre les divers éléments de la théorie, et ce, avec un profond souci de transparence. Dans un premier temps, j'argumenterai en faveur de la méthode contextualiste et, dans un second temps, en faveur du cohérentisme. En acceptant ces deux éléments, nous obtiendrons une méthode permettant d'établir une théorie de la guerre juste forte et cohérente.

4.1 Contextualisme

Lors des deuxième et troisième chapitres, nous avons affirmé qu'il existait de bonnes raisons de favoriser une approche contextualiste de la guerre juste. Parmi ces raisons, j'ai entre autres mentionné ses liens privilégiés avec l'éthique appliquée, son caractère internaliste de la motivation morale et le fait qu'elle ne dépend pas de certaines considérations métaphysiques indémontrables. Mais avant de défendre plus sérieusement cette approche, il est nécessaire d'en offrir une définition.

Nous pouvons comprendre le contextualisme comme une approche de la philosophie morale selon laquelle la valeur de vérité des connaissances peut changer d'un contexte à l'autre. Ainsi, elle se distingue des approches traditionnelles « objectivistes » pour lesquelles il existe des vérités morales universelles que l'on peut dériver de vérité conceptuelle (Couture, 2006 : 87). Pour les contextualistes,

ce qui peut conférer à une croyance son caractère moral est déjà amplement illustré par les croyances mûrement réfléchies que les membres de notre société entretiennent au sujet de la justice, de la responsabilité, de l'intégrité, des droits de la personne, et ainsi de suite (Couture, 2006 : 88).

4.1.1 Arguments contre le contextualisme

Avant d'argumenter plus fortement en faveur d'une approche contextualiste, il faut avant tout présenter certaines critiques et y répondre.

La première critique habituellement adressée au contextualisme est que cette conception de la moralité est relativiste et complaisante envers les désaccords moraux (Brogaard, 2008. 387). Pour reprendre l'exemple que donne Berit Brogaard, si deux personnes, issues de milieux différents, discutent d'un enjeu moral controversé tel que l'infibulation, l'une d'entre elles peut très bien affirmer que cette pratique est mauvaise et l'autre peut alléguer qu'elle est bonne, et ce, sans qu'aucune soit, pour un contextualiste, en contradiction, puisque la valeur de vérité de cette affirmation dépend uniquement du

contexte. Un autre exemple est celui donné par Marc Richard qui illustre que le terme « riche » prend un sens différent selon son contexte, ce qui en fait une vérité relative (2008 : 227). Ainsi, à l'instar de l'attribution de l'adjectif « riche » qui ne réfère pas à la même réalité dans les sociétés occidentales que dans les pays défavorisés, les termes moraux pourraient aussi renvoyer à des réalités différentes selon les contextes et seraient ainsi relatifs.

L'erreur de cette critique est que, du point de vue contextualiste, si l'un des agents affirme que l'infibulation est immorale, il n'émet pas un jugement universel, mais un jugement contextuel signifiant en fait « dans mon contexte moral l'infibulation est mauvaise ». Boggard (2008 : 388) fait un parallèle avec la taille de Michael Jordan qui peut être dit « grand » par rapport à la moyenne des hommes, ou « moyen » par rapport aux autres joueurs de basket-ball. Les opérateurs « grand », « moyen », « bon » ou « mauvais » ont une valeur dépendant du contexte, mais seraient objectifs dans un contexte donné. Ainsi, affirmer que l'infibulation est considérée comme mauvaise dans un contexte donné n'est absolument pas contradictoire et incompatible avec l'affirmation qu'elle est considérée comme bonne dans un autre contexte.

Cependant, cette critique est tout de même problématique pour notre projet d'établir une théorie de la guerre juste apte à contraindre la conduite des États. La pluralité de cadres moraux existants à l'international risque de rendre notre projet très limité, voire impossible s'il n'existe aucune zone de consensus suffisante. Plutôt que d'avoir une théorie de la guerre juste universelle peut-être serons-nous limités à une théorie acceptable uniquement dans les contextes démocratiques et libéraux ou à une théorie asymétrique entre les deux parties impliquées dans une guerre. Par exemple, supposons que l'un des camps ne verrait aucun problème à enrôler des enfants soldats et à exercer des représailles contre les civils, alors que l'autre considérerait ces pratiques comme inacceptables. De plus, supposons aussi que la définition à laquelle renvoie le terme « enfant » varie énormément d'une société à l'autre. Par exemple, même si nous nous entendons sur le fait qu'il ne faut pas enrôler d'enfants soldats, et que nous considérons comme enfant toute personne n'ayant pas atteint la majorité civile, certains États, tels que l'Iran, pourraient débiter l'enrôlement dès 15 ans, alors que d'autres, tels

que le Cameroun ou l'Égypte, considéreraient le recrutement de jeunes de moins de 21 ans comme une pratique immorale. Ainsi, le fait d'accepter une norme commune ne règle pas entièrement le problème si l'interprétation accordée à cette norme n'est pas la même entre les États; il faudrait qu'une théorie contextualiste de la guerre juste soit en mesure de mettre en évidence des normes morales suffisamment générales pour avoir une extension quasi universelle, tout en étant assez spécifiques pour assurer une interprétation suffisamment unifiée de ces normes.

Une autre critique associée à cette première est que, si la valeur morale dépend uniquement du contexte, on peut imaginer que, dans un contexte injuste, on attribuerait une valeur morale positive à un acte pourtant immoral. Un exemple classique de cette critique consiste à affirmer qu'à une certaine époque, il était moralement acceptable de réduire les gens de couleur à l'esclavage. Cependant, cette critique doit encore démontrer l'existence d'une telle norme objective apte à résister aux réponses subjectiviste et positiviste.

Une troisième critique consiste à affirmer que le contextualisme, principalement sous sa forme cohérentiste, ne peut expliquer de manière convaincante la formation des jugements moraux. Son explication serait nécessairement circulaire. La valeur morale de X dépend de notre croyance en sa valeur morale. Autrement dit, ma croyance que X est moral n'est vraie que si j'ai une telle croyance (Ibid. : 396). Les croyances morales auraient alors un caractère autoréférentiel qui empêcherait de les former par des inférences valides.

Une dernière critique, présentée par Mark Hunyadi, est que le contextualisme ne serait pas en mesure d'expliquer la validité normative, ou la capacité à inciter à l'agir moral, de nos jugements moraux; cette vision ne donnerait pas de raisons morales suffisantes (2008 : 10).

Ces deux dernières critiques ne s'adresseraient particulièrement qu'aux formes faibles de contextualisme qui ne font qu'affirmer le rôle du contexte de manière

sémantique, épistémologique ou pratique, sans parvenir à « s'approprier de manière convaincante des thèmes majeurs de ses adversaires, et en donner une version plus plausible » (Ibid. : 10).

Pour répondre à ces critiques, je procéderai en deux étapes. Premièrement, je présenterai les arguments qui nous poussent à favoriser le contextualisme par rapport aux autres approches pour notre projet d'une éthique militaire; certains de ces avantages invalideront certaines des critiques présentées. Ensuite, je présenterai une vision concrète du contextualisme, celle de Mark Hunyadi, qui serait apte à répondre aux critiques plus substantielles.

4.1.2 Argument en faveur du contextualisme

Avant de présenter la vision de Hunyadi, j'exposerai les raisons, déjà abordées précédemment, qui nous incitent à favoriser l'approche contextualiste.

Premièrement, j'ai affirmé, comme le font Walzer et Turner (1991 : 60), que les circonstances jouent un rôle majeur dans notre évaluation morale d'une guerre. Dans les termes de Walzer : « des critères moraux identiques produisent des verdicts moraux différents selon les guerres examinées » (2004A : 11). Cette affirmation ne nous limite pas au contextualisme, puisque l'éthique de la vertu aristotélicienne prend également bien en compte les réalités pratique et contextuelle d'un dilemme moral. Cela étant, l'approche contextualiste, puisqu'elle dépend nécessairement d'un contexte pratique donné, crée « moins de tensions entre celle-ci et l'éthique appliquée » (Couture, 2006 : 96), ce qui lui assure une grande compatibilité avec notre projet.

Une seconde raison de retenir une approche contextualiste est que nous devons considérer le cadre pluraliste de notre contexte moral (Hunyadi, 2008 : 1). Dans notre système, de nombreux ensembles de valeurs se côtoient et même s'affrontent, de sorte qu'une théorie du bien moniste aurait une extension très limitée. Nous avons affirmé qu'une solution possible est de poser la priorité du juste sur le bien, et c'est exactement ce que doit faire notre vision contextualiste : prendre en compte la pluralité de valeurs

existantes dans un contexte donné afin de trouver des normes sociales et institutionnelles assurant la justice et la cohésion sociales.

Lié à ce dernier argument, on peut aussi mentionner une certaine crainte du perfectionnisme ou de l'autoritarisme moral, « c'est-à-dire la crainte d'imposer à autrui des standards de perfection qui, en bonne logique libérale, ne doivent relever que de la seule autonomie des individus » (Ibid. : 3). Une théorie perfectionniste rencontrera une forte opposition des cultures ne partageant pas ses valeurs fondamentales. Jocelyne Couture illustre d'ailleurs assez bien les tensions qu'on peut voir entre le perfectionnisme moral et la culture démocratique :

La question se pose, impérieuse dans une société de tradition démocratique, de savoir ce qui peut motiver les citoyens à souscrire et à se conformer aux normes qui quadrillent de plus en plus finement leur espace social et politique. Peut-on vraiment, passant outre à ce contexte social spécifique, expliquer au sujet de ces normes et des principes dont elles découlent que Kant l'a dit, ou qu'une tradition philosophique millénaire l'affirme, ou encore que ces normes et ces principes sont dictés par une raison universelle et transcendante? Peut-on vraiment soutenir, devant des citoyens forgés au creuset de la démocratie, ou du moins à celui des idées démocratiques, que la morale est autonome et souveraine et qu'elle est indépendante de leurs croyances, de leurs besoins, de leurs aspirations? De telles affirmations ne peuvent conduire qu'au scepticisme en matière de morale, ce qui est bien la dernière chose dont nous ayons besoin dans la conjoncture actuelle (Couture, 2006 : 99).

Le contextualisme devra prendre en compte les différentes croyances présentes dans le contexte. Ceci nous mènera à une autre difficulté : la nécessité d'organiser les différents jugements moraux identifiés par notre approche cohérentiste. Ce travail sera nécessaire pour s'assurer d'avoir un système de croyances cohérent, compatible et non contradictoire. La vision que nous privilégierons pour faire ce travail sera la vision cohérentiste que nous présenterons sous peu.

Une quatrième raison qui joue en faveur du contextualisme est sa capacité à inciter à agir moralement. Le contextualisme explique de manière internaliste notre volonté morale, c'est-à-dire que son explication fait intervenir des raisons internes à l'agent et n'a pas à postuler une capacité étrange et indémontrable qu'auraient les faits moraux de pouvoir nous motiver. Cette affirmation est en opposition directe avec la quatrième critique que nous avons identifiée, soit que le contextualisme serait incapable

de fournir des raisons suffisamment fortes pour nous inciter à agir d'une manière donnée. Il nous faut donc expliquer en quoi les raisons fournies par le contextualisme ne sont pas seulement suffisantes, mais également nécessaires pour expliquer la motivation à l'agir moral. Une critique importante de l'externalisme est celle de Davidson pour qui les faits ne donnent pas de raison motivante d'agir (Jacob, 2002 : 19). « Avoir uniquement la connaissance d'une chose, ou en être conscient n'est pas en soi normatif. Comment la reconnaissance que quelque chose serait en soi une raison d'agir? Il semble que sans un désir, ou un sentiment, ou un intérêt – quelque chose que la seule connaissance ou croyance – il n'y a rien pour motiver l'action » (Ibid. : 19). Un exemple classique allant en ce sens est que le fait qu'il pleuve ne donne pas de raison de prendre un parapluie, si l'agent n'a pas également un désir de ne pas être mouillé. Le contextualisme d'Huyadi permet justement de prendre en compte la nécessité d'un désir dans notre processus de justification morale. Pour reprendre ses termes : « Lorsque s'arrête la chaîne des raisons, ce n'est pas un “C'est comme ça!” brut, et sans appel qui s'impose comme roc ultime, mais plutôt un “C'est ainsi que nous nous comprenons nous-mêmes, c'est ainsi que nous voulons être!” » (Hunyadi : 39). La conception identitaire au coeur du contextualisme d'Huyadi implique un désir ou un idéal à atteindre et ce désir ajoute à la puissance normative des normes proposées en tant qu'il ajoute des raisons internes aux agents de vouloir respecter ces normes.

La méthode contextualiste permet de saisir la profondeur des normes morales en vigueur dans un contexte donné puisqu'en plus d'examiner les normes elles-mêmes, cette méthode favorise l'examen des valeurs et des raisons, morales ou non, qui supporte ces normes et valeurs. Certains de ces éléments constituant des normes permettent de répondre au problème de la motivation à l'agir moral. Comme l'affirme Jacobs :

Supposons que notre jugement que la cruauté est mauvaise soit basé sur la sensibilité, sur le fait que nous la trouvons répugnante. Pourquoi ne serait-ce pas suffisant pour supporter notre jugement qu'elle soit mauvaise? Pourquoi ne serait-ce pas une explication plausible ou adéquate? Ceci nous aide également à comprendre comment un jugement moral peut être lié à l'action. Si vous trouvez quelque chose de répugnant et que vous êtes repoussés par elle, alors ceci fournit au moins une bonne raison de ne pas la commettre, de la critiquer et de la condamner. Votre sentiment qu'elle est répugnante vous motivera à la condamner,

tenter de l'arrêter et vous empêchera d'être motivé à agir cruellement. L'objectivisme est obscur à propos de la dimension pratique des considérations morales, alors que le subjectivisme est clair à cet égard. Il ne gagne pas uniquement par défaut. Il évite les difficultés insurmontables de l'objectivisme et parvient à accomplir le travail explicatif (Jacobs, 2002 : 21).

Sans aller jusqu'à défendre une position sentimentaliste, nous pouvons voir comment une position subjectiviste, étant internaliste, permet de mieux expliquer la motivation à agir moralement que les positions externalistes. Il semble donc que le contextualisme, en employant des éléments internalistes (tels que les désirs, croyances et valeurs propres aux agents), parvient mieux que les visions objectivistes et perfectionnistes à expliquer la motivation morale, puisqu'il fait directement appel aux raisons internes à l'agent. Cependant, contrairement aux positions sentimentalistes, dans un système contextualiste, nous ne nous intéressons pas aux raisons des agents particuliers, mais aux raisons morales les plus largement et fortement partagées; ainsi, sans offrir des raisons motivantes à chaque individu, cette théorie en offrirait pour l'ensemble de la population. De plus, il ne faut pas perdre de vue que l'appel aux « jugements bien réfléchis » et à la cohérence entre eux, vient limiter le subjectivisme de cette position qui conserve son objectivité contrefactuelle sur laquelle insiste fortement Hunyadi.

Une dernière raison de favoriser le contextualisme est sa capacité à répondre à l'un des éléments principaux que doit avoir une théorie acceptable de la guerre juste pour répondre à ces critiques : sa capacité à évoluer avec son contexte. Lorsque des transformations se font dans un contexte donné, celles-ci peuvent entraîner des modifications des normes présentes. Selon Couture :

Dans cette perspective, les nouvelles normes ne sont pas en rupture, mais en continuité avec les valeurs qui ont déjà cours dans la société. [...] Il est évidemment possible que l'approfondissement des valeurs face à un nouveau contexte mette en lumière certaines lacunes dans nos façons antérieures de les concevoir et de les mettre en pratique (2006 : 101).

Ceci nous mènera alors à modifier les normes et les valeurs en acte dans la société. Couture illustre ce point par quelques exemples tels que l'extension des droits individuels qui a entraîné l'abolition des châtiments corporels à l'égard des enfants

(2006 : 101). Un autre exemple classique est celui de l'extension des droits de la personne qui a mis fin à la ségrégation raciale aux États-Unis.

Pour répondre aux autres critiques, je vais maintenant présenter une vision approfondie du contextualisme qui tentera d'élucider plus en détail les mécanismes de formation et de transformation des normes morales.

4.1.3 Une vision plus approfondie : le contextualisme de Mark Hunyadi

Lorsqu'il présente sa vision du contextualisme, Hunyadi a deux objectifs principaux : 1) expliquer la constitution du jugement moral et 2) donner une vision convaincante de l'obligation morale (2008 : 10). Pour ce faire, il procède en quatre étapes.

Sa première étape consiste à établir la contrefactualité et l'objectivité de notre contexte moral. Un grand reproche que nous avons présenté contre le contextualisme est de ne pas avoir un point de vue suffisamment distant du contexte de sorte qu'il ne soit pas contaminé par lui (Ibid. : 14). Hunyadi veut alors démontrer que ce rapprochement avec le contexte ne nuit en rien à son objectivité, car les normes de ce contexte se présentent à l'agent à la fois de manière factuelle, en étant en acte, et contrefactuelle, car elles présentent un idéal à atteindre (Ibid. : 16). De plus, Hunyadi accuse ces critiques de faire une erreur méthodologique, laquelle empêche de voir le rôle objectivant du contexte :

Dans cette mise à distance objectivante, impossible en effet d'apercevoir le pendant contrefactuel qui adhère à chaque norme factuellement valide, car la position d'extériorité met effectivement dans l'impossibilité d'observer autre chose que ce qui est à strictement parler le cas; et ce n'est que dans cette position méthodologique là qu'un contexte peut apparaître aussi factuel, contingent et finalement interchangeable que des manières de tables. Mais les agents moraux, eux, n'ont pas le choix : dans leur inévitable position de 1^{re} personne, le point de vue moral décontextualisé est une pure fiction méthodologique principiellement inaccessible : d'une part, le contexte moral s'impose à eux avec une objectivité telle qu'il ne peut tout simplement pas leur apparaître comme un objet optionnel

possible, mais bien plutôt comme ce qui est la condition même de toute option possible et, d'autre part, la décontextualisation est pour eux une fiction méthodologique, parce que s'il est possible pour les agents moraux d'adopter l'attitude objectivante de la 3^e personne sur telle ou telle parcelle de leur contexte moral, comme il est possible de le faire pour son propre corps, il est impossible de le faire en totalité; et ce, pour la raison simple que si un agent devait mettre en distance son contexte moral dans sa totalité, il devrait encore savoir que c'est le sien, ce qui justement barre la route à l'objectivité méthodologique recherchée (Ibid. : 18).

Pour désigner ce caractère objectif du contexte, Hunyadi parlera du Contexte Moral Objectif (CMO) :

pour souligner cette propriété du contexte de s'imposer aux agents moraux, à l'instar des règles du langage, indépendamment de leurs préférences, tout en leur donnant la condition de toute préférence possible. Le Contexte moral objectif (CMO) se dévoile donc aux agents moraux comme cette indissoluble connexion de factualité et de contrefactualité à laquelle ils n'ont pas le choix de se soustraire (Ibid. : 19).

Ensuite, Hunyadi identifie deux types de contrefactualité : l'une intrinsèque, lorsque l'on compare une norme avec son application réelle dans son domaine, et l'autre relative, lorsque l'on compare une norme déjà présente dans le contexte moral avec son application dans un domaine autre que le sien. C'est, par exemple, en examinant une norme d'égalité des droits dans un contexte du mariage défini comme l'union entre un homme et une femme qui peut amener à reconnaître le mariage homosexuel (Ibid. : 20). Ceci permet de prendre en compte les réalités sociales où tous les domaines ne sont pas ramenés sous un seul système de justice unifié et permet ainsi une plus grande profondeur de la vie sociale et diminue le risque de glissement vers une position de « perfectionnisme moral ».

Une fois ceci fait, Hunyadi présente deux types de CMO : l'un vivant et l'autre virtuel. Le CMO vivant est constitué de « l'ensemble des normes qui valent effectivement et s'imposent réellement aux acteurs indépendamment de leurs préférences » (Ibid. : 23). Mais cette contrefactualité vivante n'est pas la seule disponible aux acteurs moraux :

car ce qui s'ouvre à eux, dès qu'ils adoptent une position réflexive par rapport à certains contenus normatifs, c'est aussi, en plus de toute cette contrefactualité vivante, toute la contrefactualité virtuelle liée à des contenus qui ne sont pas, ou

plus le cas, mais auxquels on pourrait d'une certaine manière redonner vie (Hunyadi, 2008 : 24).

Un exemple de cette contrefactualité virtuelle présente dans la guerre juste est l'emploi de la théorie kantienne par Orend. Celui-ci propose d'évaluer nos normes et nos agissements militaires actuels en faisant appel aux critères moraux kantien auxquels il tente de redonner vie. Cet exemple démontre bien comment la méthode contextualiste peut bénéficier des apports de diverses théories du bien et de la justice. Cette ouverture au niveau de la nature du bien est l'une des caractéristiques de nous recherchons pour faciliter son application dans le cadre pluraliste international.

La troisième étape du raisonnement moral s'attaque encore plus spécifiquement aux critiques du contextualisme. Afin d'expliquer la constitution de l'objet moral, Hunyadi tente de démontrer que le contexte le préconstitue déjà avant l'analyse.

Ainsi, Hunyadi affirme qu'un problème moral émerge nécessairement « sur le fond d'un arrière-plan contextuel normatif déjà donné » (Ibid. : 28). Le problème est ainsi indissoluble de son contexte et, pour corriger un problème moral, il faut nécessairement corriger également cet arrière-plan normatif. (Ibid. : 28-29). Dans les termes d'Hunyadi : « C'est dire que le CMO préconstitue toujours normativement ses objets, et il le fait évidemment à sa façon selon les époques, les lieux et les dieux » (Ibid. : 31). Ceci ne va pas sans nous rappeler l'emploi que Walzer faisait des concepts moraux épais, comme les termes de cruauté et de massacre, lesquels ont une fonction à la fois descriptive et normative. Ainsi, l'emploi du langage dans une culture donnée impliquerait une préconstitution morale de l'objet (Walzer, 1994 : 47). Dans un problème moral, l'objet moral se présente à l'agent déjà chargé normativement. Il amène avec lui diverses raisons et normativités concurrentes, ainsi que les raisons les soutenant. L'agent moral devra alors modifier ces éléments du CMO afin de résoudre le problème.

Hunyadi met alors en évidence deux caractéristiques qui permettent de bien saisir la manière dont ces normes et ces croyances observables dans notre contexte sont constitutives des exigences morales : « [l]a première tient à la nature des exigences

morales en général. Il ne faut jamais perdre de vue le caractère contrefactuel de ces exigences morales, d'autant plus contrefactuelles qu'elles sont abstraites comme celles que nous venons de citer. » (2008 : 36) Ces exigences morales de notre contexte peuvent alors être utilisées pour évaluer et réviser nos pratiques sociales comme l'affirmait Couture, c'est ce qui permet à notre théorie d'être falsifiable et évolutive.

L'autre caractéristique sur laquelle Hunyadi insiste particulièrement est le rôle architectonique des exigences morales véhiculées par notre contexte : « [s]i les exigences récapitulatives les plus hautes ne sont pas labiles comme de simples préférences sociologiques, c'est naturellement qu'elles ont un rôle architectonique à jouer par rapport à des aspirations plus immédiates dont elles constituent l'arrière-plan. » (2008 : 37). Par exemple : « l'exigence d'égalité, qu'elle s'exprime dans la Déclaration des droits de l'homme ou dans un principe discursif d'impartialité, constitue évidemment la clef de voûte de nos systèmes moraux et juridiques; à ce titre, elle a dans notre CMO une formidable inertie, qui la rend immune aux changements sociologiques saisonniers. C'est là encore l'un des traits de l'objectivité du CMO » (2008 : 37).

Enfin, la dernière étape de la présentation est d'expliquer l'autorité et la validité normative de ces règles. Cette autorité découle directement de ce rôle architectonique qu'Hunyadi reconnaît aux normes morales. Lorsque nous tentons de justifier une de ces exigences morales, en remontant la chaîne des justifications :

il apparaît clairement que le socle ultime de la morale, pour une approche contextualiste, n'est pas constitué par l'idée transcendantale d'une validité inconditionnée, mais par l'idée effective de l'identité morale, telle qu'elle est consignée dans les plus hautes exigences du CMO. Lorsque s'arrête la chaîne des raisons, ce n'est pas un « C'est comme ça! » brut, et sans appel qui s'impose comme roc ultime, mais plutôt un « C'est ainsi que nous nous comprenons nous-mêmes, c'est ainsi que nous voulons être! » (Hunyadi, 2008 : 39).

En remontant la chaîne des justifications, d'abstraction en abstraction pour en dégager les valeurs les plus fondamentales, nous arrivons au niveau architectonique de nos valeurs où « il y a fusion de la fondation et de la compréhension de soi. » (Ibid. : 39). Hunyadi ajoute même que :

Cette fusion signifie aussi, entre autres choses, que la tâche de fondation ou de justification ne saurait être d'ajouter de l'obligation à l'obligation, en quelque sorte.

C'est une illusion typiquement intellectualiste et philosophante de croire que fonder une obligation permettrait de la renforcer, et qu'à l'inverse, si l'on échouait à la fonder, on en perdrait quelque chose d'essentiel. Comme si par exemple, les droits de l'homme perdraient de leur force, ou qu'on y crût moins, si on n'arrivait pas à les fonder en raison, en nature, transcendentale ou de toute autre manière. Il n'en est évidemment rien, mais il n'en reste pas moins que l'autorité bien réelle qu'exercent les droits de l'homme dans notre CMO reste un phénomène à expliquer (Ibid. : 40).

Autrement dit, cette puissance normative des normes vient du fait qu'elles sont constituantes de notre identité : « nous sommes tous façonnés par les règles dont nous héritons » (Ibid., 2008 : 41). « C'est justement parce que l'étage ultime d'un CMO est un étage identitaire que d'une part, comme je l'ai dit, nous tenons tant à nos principes fondamentaux – car nous tenons à notre identité —, et d'autre part, qu'ils s'imposent aux acteurs moraux avec une puissante inertie » (Ibid., 2008 : 48). Toutefois, cela n'empêche pas la modification d'un CMO. Ceux-ci peuvent évoluer, mais c'est un processus très lent qui s'opère par des changements progressifs dans les valeurs d'une société. Ainsi, la force normative de nos croyances morales provient non des faits, mais de nos dispositions internes, des croyances qui s'imposent à nous dans notre contexte. Ces croyances nous fournissent des raisons motivantes, ce qui explique la force normative de nos croyances morales.

Ceci ne clarifie pas encore totalement la question de la guerre juste. Toutefois, et puisque l'approche contextualiste semble préférable pour le moment, il faut encore voir si nous disposons d'un contexte moral objectif capable de nous éclairer sur la question militaire. Il faut également considérer le pluralisme des cultures à l'international, car de nombreuses valeurs pourraient s'y affronter et peut-être même être incompatibles et contradictoires. Donc, dans un premier temps, il nous faut voir quels peuvent être les constituants d'un CMO international sur la guerre juste et, ensuite, défendre une enquête morale capable de faire le tri et l'agencement entre les diverses normes constantes de notre CMO.

4.1.4 Contextualisme et guerre juste

Une théorie de la guerre juste se basant sur ce type de contextualisme affirmera alors qu'une guerre doit se dérouler pour des motifs et de manière à être en accord avec les valeurs abstraites que nous retrouverions à l'étage identitaire d'un possible CMO international. Il nous faut maintenant examiner s'il existe des valeurs partagées à l'international aptes à remplir ce rôle architectonique. Peut-on se forger une identité internationale, impliquant des valeurs morales, de la même manière dont on se forge une identité culturelle ou nationale? Si oui, quelles sont les valeurs qui se situeraient à l'étage architectonique et seraient-elles assez fortes pour restreindre efficacement le comportement des États en guerre? Nous commencerons par examiner un peu plus en détail quels éléments, selon Hunyadi, sont constitutifs de notre CMO. En procédant par comparaison et abstraction, nous devrions pouvoir trouver des équivalents internationaux.

Qu'est-ce qui constitue notre CMO international?

Notre CMO est constitué par nos croyances, nos valeurs partagées telles qu'on peut notamment les voir représentées en actes dans nos pratiques sociales et nos institutions. Mais nous ne semblons pas retrouver une telle unité au niveau international. Il faut donc se pencher sur les constituants possibles d'un contexte moral objectif plus étendu.

Des institutions de collaboration internationale comme l'ONU sont des indices de ces valeurs partagées, dans la mesure où elles parviennent à des décisions respectant la volonté de tous, ou du moins de tous les peuples plutôt que des dirigeants, puisqu'il demeure bon nombre d'États autocratiques, tels que le Myanmar et le Qatar, où les normes en vigueur ne correspondent pas ou peu aux valeurs partagées par le peuple. Mais une difficulté avec cette hypothèse est que le débat de valeurs qu'on y retrouve est opéré par les détenteurs du pouvoir et non par les communautés, et ce qui en résulte ne garantit pas son accord avec les valeurs des peuples. Dans les États autocratiques, la participation ou non à un traité donnée ne permet pas de postuler que les valeurs sous-jacentes sont partagées ou non par les membres des communautés concernées. Par exemple, ce n'est pas parce que l'Arabie Saoudite n'a pas signé la Déclaration

universelle des droits de l'homme que les valeurs qu'elle contient ne sont pas partagées dans la culture de ce pays; au contraire, la plupart des valeurs que nous y retrouvons sont partagées par l'Islam, la religion officielle de cet État qui est partagée par la quasi-totalité de la population.

La théorie que je défends semble inciter à un certain libéralisme démocratique, puisque les États ne respectant pas la volonté du peuple ne peuvent pas se porter garants de leur culture et instituer des normes valant pour la totalité du peuple; ces dernières seraient nécessairement injustes.

Au niveau international, il peut sembler difficile de trouver ces valeurs constitutives d'une identité commune. En effet, bien que nous ayons de nombreux traités internationaux, il n'est pas toujours facile d'y voir leur dimension morale ou identitaire, car ils semblent surtout légaux ou institutionnels. Cependant, nous avons quelques tentatives intéressantes de propositions de normes identitaires à l'international; la dimension identitaire de l'Union européenne et du Commonwealth en étant des exemples particulièrement puissants, mais limités et parfois contestés. À un niveau plus large, ce qui se rapproche le plus du type de normes que nous recherchons est la Déclaration universelle des droits de l'homme. Un aspect intéressant d'ailleurs, est que la Déclaration s'adresse effectivement à notre identité en tant qu'elle décrit ce que cela implique (idéalement, pas naturellement) que d'être un être humain. Elle témoigne de ce que nous voulons être et comment nous jugeons idéal d'agir en tant de membres de cette espèce. Ainsi, la Déclaration universelle des droits de l'homme s'adresse véritablement à notre étage identitaire. Notons que certains pays ne reconnaissent pas la Déclaration universelle des droits de l'homme, cependant la quasi-totalité des États adopte des codes moraux (civils, religieux, conventionnels, etc.) fondés sur les mêmes valeurs fondamentales. Ainsi, l'emploi de la Déclaration pour illustrer ce CMO n'en fait pas pour autant une condition nécessaire. D'ailleurs, elle est reconnue par l'ONU à la suite d'un vote sans opposition (mais avec huit abstentions). Comme Hunyadi, précisons que Couture et Walzer accordent une très grande importance aux droits de la personne dans leur théorie contextualiste respective (Couture, 2006 : 88; Orend, 2001 : 37).

Ainsi, en soutenant, comme le font Hunyadi, Couture et Walzer, que la moralité est une affaire d'interprétation, plutôt que d'invention ou de découverte, il faut remonter dans nos normes partagées (illustrées notamment par la Déclaration universelle des droits de l'homme) pour atteindre l'étage identitaire (ou notre conception mince de la justice dans les termes de Walzer), lequel nous renseigne sur les fondements mêmes de notre identité et de nos valeurs. Il faut retrouver nos valeurs primordiales, celles qui soutiennent toutes les autres. Il ne faut pas uniquement se limiter à la Déclaration des droits de la personne. De nombreux autres exemples de valeurs internationales sont à l'oeuvre dans les institutions de coopération internationale, les traités et les conventions. Pensons, entre autres, à la Convention de sauvegarde des droits de l'homme et des libertés fondamentales (1955), au Pacte international relatif aux droits économiques, sociaux et culturels (celui-ci met particulièrement l'accent sur la dignité) et au Pacte international relatif aux droits civils et politiques. Selon l'analyse de ces éléments constitutifs de notre CMO, en plus de la liberté et de l'égalité sur lesquelles insiste Hunyadi, il me semble que la dignité et la sécurité sont aussi des valeurs jouant un rôle architectonique au coeur de notre CMO. Ces valeurs se retrouvent d'ailleurs dans de nombreux systèmes de valeurs, politiques, humanistes ou religieux, qui constituent autant de visions identitaires de l'homme. C'est là l'une des forces du contextualisme : en acceptant les normes sur la base du contexte social, en leur octroyant une puissance et une validité parce que nous les acceptons, nous sommes en mesure d'atteindre un plus grand consensus. Ainsi, si nous nous entendons qu'il soit mauvais de tuer des innocents, que ce soit pour des raisons naturalistes, religieuses, rationalistes ou autre, l'important est que nous acceptons tous cette norme, et sa puissance. Ainsi que sa validité, proviendrait de cette acceptation et non de la pluralité de justification possible pour elle. Nous retrouvons, pour diverses raisons, ce même idéal identitaire au niveau architectonique de notre CMO et il participe à notre compréhension de soi ainsi qu'à notre idéal d'humanité : c'est justement ce qui lui donne autant de force.

Cependant, notre analyse du contexte fera ressortir de nombreuses valeurs. Certaines étant incompatibles, nous aurons également des interprétations très différentes d'une même valeur – par exemple, la notion d'honneur n'est pas la même dans le système tribal Afghan que dans les sociétés occidentales – il nous faudra alors trouver

une méthode pour sélectionner et organiser les valeurs que nous placerons au coeur de notre théorie de la guerre juste.

4.2 La méthode cohérentiste

Puisque dans un système pluraliste, comme l'est le système international auquel différentes cultures et mouvements intellectuels participent, la méthode contextualisme nous fournira vraisemblablement un ensemble de normes bien pesées pluralistes étant donné que les normes y participant seront de diverses natures et origines. Dès lors, il faut justifier le rapport entre ces normes. Comme l'affirmait Jacobs : « si la valeur morale est pluraliste, alors il y aura des questions importantes et difficiles sur la manière dont ces considérations sont reliées. S'il y a des valeurs morales irréductibles et distinctes, comment apparaissent-elles conjointement dans le jugement et le raisonnement moraux? » (2002 : 15).

L'enquête morale retenue devra alors être en mesure d'employer nos jugements moraux contextuels pour établir une théorie substantielle de la justice. Cette explication doit se faire d'une manière aussi transparente que possible et ne doit pas dépendre de l'acceptation de concepts de validité indémontrables tels que l'existence de faits moraux. L'enquête retenue doit également être compatible avec notre projet d'établir une théorie de la justice mettant l'accent sur des situations concrètes, et devant être falsifiable et évolutive. Pour ces raisons, il me semble qu'une approche cohérentiste est préférable aux approches plus traditionnelles.

Avant de poursuivre, précisons ce que nous entendons par cohérentisme. Selon cette approche,

la validité d'un jugement moral n'est pas dérivée de son adéquation avec un « fait moral » extérieur et indépendant, d'un sentiment moral inné ou issu du seul travail, comme chez Kant, de la raison pure pratique, mais plutôt de sa compatibilité avec les autres jugements dans lesquels nous avons confiance et donc de la cohérence et de la solidité du *système* de croyances dans lequel il s'insère (Maclure : 18).

Cette approche se distingue donc nettement des approches traditionnelles cherchant une fondation « essentialiste » de la moralité en la fondant sur des faits moraux ou en Raison. « Le cohérentisme rejette l'idée voulant que toute croyance justifiée doive ultimement reposer sur une ou des croyances “non inférentielles”, c'est-à-dire des croyances qui ne sont pas inférées d'autres croyances, donc sur des axiomes ou des vérités premières, vraies en elles-mêmes » (Ibid. : 22).

Au contraire, une telle approche cohérentiste semble avoir des liens très étroits avec le contextualisme, puisque nous cherchons un état d'équilibre et de cohérence avec nos jugements moraux partagés. Ceci semble particulièrement important pour notre projet étant donné que nous cherchons une théorie de la justice apte à encadrer certaines de nos pratiques et de nos institutions internationales et à les faire correspondre avec nos jugements moraux bien pesés — lesquels, considérant le pluralisme international, ne doivent pas prendre une forme perfectionniste ou essentialiste.

4.2.1 La méthode de l'équilibre réfléchi

La principale méthode pour rechercher ce type de cohérence provient de l'épistémologie rawlsienne et de sa méthode de l'équilibre réfléchi. Pour Norman Daniels,

[1]a méthode de l'équilibre réfléchi large (wide réflexive equilibrium) est une tentative de produire de la cohérence dans un triple ensemble de croyances ordonnées [...], soit : (a) un ensemble de jugement moral considéré (considered), (b) un ensemble de principes moraux, et (c) un ensemble de théories générales significatives (1979 : 258).

En se basant ainsi sur les jugements et les principes moraux des agents, l'épistémologie cohérentiste démontre sa relation étroite avec l'enquête philosophique contextualiste. Selon Couture : « la notion de croyances morales justifiée qui sous-tend cette méthode d'enquête renvoie à un pôle objectif qui est celui des pratiques sociales où se concrétisent les convictions morales partagées au sein d'une société donnée » (2006 : 97). Comme l'explique Jocelyn Maclure en présentant l'épistémologie rawlsienne, ces jugements partagés ont un rôle central dans l'élaboration d'une théorie de la justice : « Ces jugements moraux doivent être vus comme des “points fixes provisoires” qui

peuvent servir de prémisses fiables dans la construction d'une théorie de la justice et de critères pour évaluer la validité d'une telle théorie » (ibid. : 14).

Dans un premier temps, il faut s'assurer qu'il y a un « équilibre étroit » (*narrow equilibrium*) entre nos jugements et nos principes moraux. Ainsi, pour reprendre l'exemple classique de la ségrégation : il y a une incohérence à ce niveau si nous jugeons les personnes de couleur comme des inférieurs, mais que nous partageons la valeur d'égalité entre tous les hommes. En cas d'incohérence, il faut modifier nos jugements ou nos principes. Cet examen devrait nous mener à des jugements moraux « bien pesés » (*well-considered*), « c'est-à-dire à nos jugements moraux les plus forts et assurés en ce qui a trait au juste et à l'injuste » (Ibid. : 14). Ces jugements possèdent donc une certaine force et une puissante inertie qui les empêchent de changer au gré du vent. En ce sens, ils correspondent aux normes que nous trouvons au niveau architectonique dont parle Hunyadi.

La théorie morale qui émergera en (c) devra prendre en compte autant que possible ces « points fixes provisoires », comme l'affirme Rawls : « une théorie adéquate doit, par exemple, nous permettre de condamner l'esclavage et l'oppression des minorités religieuses » (Maclure : 14). Mais la théorie ne doit pas se contenter d'affirmer les pratiques que nous appliquons déjà dans notre société, mais « elle doit plutôt avancer des arguments philosophiques cherchant à mettre en évidence les forces et les faiblesses des ensembles de principes moraux alternatifs » (Daniels, 1979 : 258), ce qui peut mener à une révision de notre ensemble; ou encore, démontrer que nos principes moraux sont préférables aux alternatives ou qu'ils sont plus compatibles avec nos jugements moraux partagés (Ibid. : 259).

Pour parvenir à la cohérence recherchée, la méthode rawlsienne procède par de petits ajustements successifs entre ces trois composantes jusqu'à l'obtention d'un « équilibre réfléchi » (*reflexive equilibrium*) entre nos jugements moraux, les principes moraux que nous endossons, et les principes émergeant de la théorie philosophique avancée. Ainsi, plutôt que de vouloir soumettre nos jugements moraux à une théorie, nous tentons d'assurer un équilibre entre ces trois éléments. Comme le résume Maclure :

l'objectif du philosophe politique guidé par une épistémologie cohérentiste est donc de tenter de « rassembler et d'organiser de manière cohérente en une conception politique de la justice » les convictions bien arrêtées des citoyens ainsi que les « idées et les principes fondamentaux qui sont implicites en elles » (Rawls 1995 : 32) (Maclure : 18).

Précisons que la recherche de cet équilibre vise à ce que l'une de ses parties ne soit pas subordonnée à l'une ou à l'autre. Ainsi, nos jugements moraux ne doivent pas être des calques des principes émergeant de la théorie : une théorie morale violant nos jugements moraux bien pesés, en permettant de prendre des civils comme cibles, devra être rejetée. Mais l'inverse est aussi vrai : la théorie morale ne doit pas simplement reproduire nos jugements partagés :

ainsi, si des jugements pratiques partagés par la majorité demeurent, après un examen, incompatible avec la théorie développée, et que le philosophe considère que les principes théoriques résistent à l'analyse, ce dernier peut conclure que les jugements moraux consensuels, même s'ils donnent l'apparence d'être bien pesés, sont injustes et mériteraient d'être révisés. C'est pour cette raison que les jugements bien pesés sont, pour Rawls, des points fixes provisoires; ils ne doivent pas être vus comme des jugements indépassables. La méthode de l'équilibre réfléchi fait en sorte que les principes théoriques et les jugements pratiques doivent être constamment confrontés les uns aux autres (Ibid. : 16-17).

Les jugements ne sont pas immunisés contre la théorie, ce qui diminue les risques de simplement reproduire les comportements majoritairement acceptés dans la société, et la théorie n'est pas placée au-dessus de nos jugements bien pesés, de sorte que ceux-ci peuvent servir à évaluer, accepter ou rejeter une théorie. En ce sens, cette théorie est faillibiliste, car elle ne fournit que des points fixes provisoires, lesquels pourront être révisés pour répondre à de nouveaux problèmes (Couture, 2006 : 97).

Puisqu'en employant cette méthode, la théorie de la justice évolue par petits ajustements successifs par rapport à nos jugements moraux et aux théories morales générales, « les nouvelles normes ne sont pas en rupture, mais en continuité avec les valeurs qui ont déjà cours dans une société, ce qui signifie que les citoyens qui adhèrent aux secondes et s'y conforment seront aussi disposés à adhérer aux premières et à s'y conformer. » (Ibid. : 101)

Remarquons que cette méthode ressemble en certains points à celle proposée par Walzer en ce sens que nous retrouvons également la présence des deux communautés, celle d'experts qui élaborent les théories générales, et celle d'expérience qui fournit le matériel et doit accepter les théories proposées par les experts dans une forme de contrat tacite. Cependant, contrairement à la théorie de Walzer, la dynamique semble s'opérer dans les deux sens. Ce ne sont pas uniquement les experts qui proposent une théorie à la communauté d'expérience, la communauté d'expérience permet également de réviser une théorie. En ce sens, la méthode de l'équilibre réfléchi est plus dynamique et englobante, ce qui permet de mieux comprendre les mécanismes de transformation et d'évolution des normes.

4.3 Les limites d'une méthode contextualiste et cohérentiste.

La méthode contextualiste et cohérentiste permet de répondre de manière efficace aux principaux reproches faits à la théorie de la guerre juste, puisqu'elle ne dépend pas de l'acceptation de vérités morales indépendantes, qu'elle est falsifiable et évolutive, qu'elle favorise une éthique appliquée et qu'elle permet d'expliquer notre motivation à agir moralement sans postuler des propriétés *sui generis* des normes morales. De plus, étant « non idéale », cette méthode, en se basant sur les croyances et les valeurs partagées, permet de prendre en compte la présence des idées rivales à notre projet, notamment en considérant l'importance du réalisme et du pacifisme dans notre vision des relations internationales. Cependant, cette méthode souffre néanmoins de certaines limites non négligeables qu'il nous faut exposer.

La principale limite est que cette méthode ne fournit qu'une justification faible de la théorie morale. Ceci vient principalement de son absence de contrôle extérieur. Ainsi, une importante critique découlant de ce point est que pour utiliser une telle méthode, il semble nécessaire d'accepter une certaine dose de circularité. En effet, en tentant de baser une théorie sur nos jugements moraux partagés, la théorie ne pourra être crédible que si ces jugements eux-mêmes sont crédibles; le problème est que la crédibilité de ces jugements est fournie par la théorie (Little, 1981 : 8-15). Ceci pose le problème de la fondation de sa validité morale. En effet, les jugements moraux ne semblent pas « suffisamment fondamentaux » pour servir de base à une théorie de la

justice. (Daniels, 1979 : 268). Comme l'explique Maclure : « La validité du jugement pratique x dépend de sa compatibilité avec les jugements y et z, dont la validité même dépend (en partie) de la validité de x. Il n'est pas logiquement impossible, en effet, que des croyances fausses constituent un système cohérent et mènent à l'élaboration d'une théorie qui serait elle aussi fausse, mais cohérente » (p.24).

Une difficulté à laquelle doit toutefois répondre cette critique est de démontrer quels types de « faits » peuvent servir de fondation aux théories morales. Les attaques subjectivistes et positivistes ont mis à mal de nombreuses versions de l'objectivisme moral, de sorte que le problème de la fondation s'observe également dans les théories objectivistes. Ainsi, cet argument du fardeau de la charge est « plausible, mais difficilement concluant » (Daniels, 1979 : 273).

Liée à cette difficulté, on peut aussi en mentionner une seconde : la méthode de l'équilibre réfléchi ne permet pas de trancher entre deux théories également compatibles avec nos jugements moraux, mais incompatibles entre elles, puisqu'elle n'a pas de mécanisme de contrôle externe, contrairement aux sciences naturelles (Little, 1981 : 15). Ainsi, la méthode de l'équilibre réfléchi ne donne au mieux que des raisons faibles d'endosser une théorie donnée. Cette méthode semble donc être plus un travail d'examen et de réflexion sur les questions morales qu'une véritable entreprise de justification. Dans notre projet d'élaborer une éthique militaire, cette caractéristique me semble à la fois un avantage majeur et un défaut important. D'une part, nous limitons le perfectionnisme moral qui risquerait de nuire à l'établissement du dialogue pluraliste sur les questions de justice, mais d'autre part, ceci affaiblit les théories qui émergeraient de notre méthode.

Finalement, pour être capable d'employer une telle théorie dans un cadre international, il nous faut impérativement une certaine dose de consensus dans nos jugements moraux bien pesés. En l'absence de valeurs communes aux plus hauts niveaux d'abstraction, il sera impossible d'élaborer une théorie de la justice acceptable pour tous. Certaines communautés ayant des valeurs féroce­ment incompatibles avec les valeurs les plus largement partagées par la communauté internationale risquent d'être

mises à l'écart. Donc, cette vision me semble moins encline au paternalisme et à l'autoritarisme moral que ne le sont les théories réalistes ou objectivistes, mais elles ne sont pas immunisées contre les débordements.

Malgré ses limites, une telle méthode me semble à privilégier pour notre projet. En se basant sur nos croyances partagées, et en établissant un espace de discussion prenant en compte la réalité de notre contexte, elle permet l'élaboration d'une théorie du juste non idéale, cherchant la plus grande compatibilité possible avec nos divers systèmes de croyances et de valeurs pour l'établissement de normes communes. Ainsi, contrairement aux théories objectivistes⁶, elle permet une méthode favorisant l'application pratique d'une théorie de la guerre juste et facilite le dialogue dans un esprit moins paternaliste que les philosophies traditionnelles.

Ainsi, aux réalistes, elle pourra répondre que, par l'effet de notre contexte moral, nous nous donnons objectivement des règles morales à respecter. Aux pacifistes, elle pourra démontrer que nous avons des jugements moraux justifiant les interventions militaires en certaines circonstances, par exemple lorsque nos valeurs les mieux ancrées sont menacées. Donc, il existe des cas d'une telle gravité où le meilleur choix moral est d'opter pour une intervention militaire. À ceux qui critique sa désuétude, elle pourra démontrer sa capacité à évoluer pour répondre aux transformations des valeurs, mais également aux changements à venir autant au niveau politique que militaire. La prise en compte du pluralisme culturel dans une telle méthode coupera l'herbe sous le pied de ceux qui critiquent les liens trop étroits entre la guerre juste et la chrétienté. Finalement, seule la critique de son inefficacité pratique subsiste, mais étant en lien avec nos désirs, nos croyances et nos valeurs socialement partagés, cette méthode se montre plus apte que ses rivales à expliquer notre motivation à agir moralement.

⁶ Le terme « objectiviste » est ici entendu au sens traditionnel. La méthode contextualiste et cohérentiste bénéficie également d'un caractère objectif, à la fois factuelle et contre-factuelle, comme l'a démontré Hunyadi.

Conclusion

Parmi les différentes approches possibles concernant les questions militaires, nous nous sommes intéressés particulièrement à une théorie médiane entre le bellicisme, le pacifisme et le réalisme. Elle peut être considérée comme médiane, car contrairement aux deux premières, elle affirme que le statut moral de la guerre n'est pas un absolu. Au contraire, on peut l'évaluer en fonction de ses causes et des moyens qui y sont employés. Elle se distingue du réalisme, qui rejette toute inférence de la moralité dans la conduite des affaires militaires, en affirmant la légitimité et l'efficacité de l'éthique dans ce domaine. Ainsi, la guerre juste doit remplir deux tâches essentielles : 1) dresser une liste de critères permettant d'évaluer et d'encadrer la guerre, et 2) justifier son rôle et sa méthode pour s'assurer de la légitimité de son projet et de ses conclusions. Cependant, nous avons constaté que la théorie de la guerre juste présentée par de nombreux auteurs semblait se limiter à une énumération de critères qui ne paraissaient ni justifiés ni liés par une théorie générale de la justice. L'étude des justifications traditionnelles de ces critères nous a permis de réaliser non seulement que certaines de ces justifications sont problématiques, mais également que de fonder une théorie de la guerre juste sur ces justifications semble mener à des problèmes de cohérence, puisque certains de ces critères proviennent de justifications parfois incompatibles entre elles.

Ensuite, j'ai présenté les arguments des critiques de la guerre juste afin de trier les justifications acceptables ou non des critères de justice militaire; ceci m'a menés à considérer qu'une théorie plus forte et acceptable de la guerre juste ne doit pas dépendre de concepts métaphysiques non vérifiables, mais qu'elle doit pouvoir affirmer le rôle du contexte dans le processus de délibération morale, être falsifiable et évolutive, et fournir des raisons motivantes pour pousser les États à restreindre leurs actions.

Puis, j'ai présenté deux théories contemporaines de la guerre juste : la déontologie d'inspiration kantienne de Brian Orend et le contextualisme de Walzer. Aucune de ces deux théories ne s'est avérée pleinement satisfaisante, mais l'approche contextualiste et cohérentiste de Walzer, malgré son manque de clarté à bien des égards, permettait de mieux répondre aux critiques traditionnelles de la guerre juste. Donc, elle

peut nous servir d'inspiration et de point de départ pour proposer une méthode qui nous semble plus adéquate par rapport à ce projet.

Finalement, j'ai présenté ce qui me semble la meilleure stratégie pour établir une théorie de la guerre juste : une approche cohérentiste et contextualiste. Une telle approche permet de répondre aux défis identifiés au second chapitre, puisqu'elle permet de prendre en compte efficacement notre contexte, a de forts liens avec l'éthique appliquée, ne dépend pas nécessairement d'une conception métaphysique non vérifiable, est falsifiable et évolutive, et fait appel à des raisons motivantes déjà présentes chez les acteurs pour les amener à restreindre leurs actions dans la tenue de la guerre. De plus, le contextualisme nous permet de prendre un large éventail de points de vue moraux issus du pluralisme international en considération, et le cohérentisme de les trier, pour ne garder que les jugements moraux bien pesés et de les lier dans une théorie générale cohérente. Cependant, cette méthode n'a pas les mêmes avantages que les approches plus traditionnelles de la philosophie morale pour ce qui est de son pouvoir de justification des normes; les normes proposées par une approche cohérentiste et contextualiste dépendent d'une certaine circularité et n'offrent pas la même stabilité, puisqu'elles peuvent être modifiées pour répondre à un nouveau contexte. Cela nous semble être une lame à double tranchant puisqu'une telle théorie permet de répondre à la critique de la désuétude de la guerre juste et de démontrer sa capacité d'adaptation face aux défis futurs. Toutefois, ce gain se fait au prix d'une certaine perte d'« objectivité » des normes proposées : leur objectivité ne venant plus de faits moraux présumés ou de vérités métaphysiques immuables, mais étant plutôt produite par un contexte changeant et validé par la mise en cohérence.

Relation avec la théorie de la guerre juste

Bien que mon projet soit d'identifier le type de méthode appropriée afin de fonder une théorie de la guerre juste acceptable plutôt que de mener une enquête morale venant dresser une liste de critères de justice militaire, nous pouvons nous demander à quels types de conclusions nous pouvons nous attendre de l'application de cette méthode pour notre projet.

Premièrement, en prenant comme point de départ nos jugements moraux bien pesés et en les mettant en dialogue afin de juger de leur cohérence, nous pouvons chercher à discerner un certain consensus autour de valeurs fondamentales. Comme nous l'avons affirmé précédemment, les valeurs au centre de la Déclaration universelle des droits de l'Homme sont endossées explicitement par la grande majorité des peuples, et se retrouvent également dans la plupart des systèmes de croyances; que ceux-ci soient religieux, politiques ou philosophiques. Nous devons donc nous attendre à ce qu'une théorie adéquate de la guerre juste soutienne minimalement les valeurs de sécurité, de liberté, d'égalité et de dignité. Cela nous permet de croire qu'une théorie ainsi élaborée, dans notre contexte, défendra des critères soutenus par de telles valeurs, mais permettra également une évaluation pratique des cas particuliers dans l'optique d'une éthique appliquée.

Nous pouvons alors tenter de mettre ces principes moraux en lien avec nos jugements bien pesés afin d'obtenir, parfois après de nombreux ajustements, un équilibre étroit que notre théorie de la guerre juste devra prendre en considération. Ce mécanisme peut nous demander de modifier l'un ou plusieurs de ces éléments afin d'obtenir un tout cohérent. En fonction de la théorie contextualiste que nous avons retenue, nos valeurs et nos jugements moraux peuvent venir autant de notre CMO réel que de notre CMO virtuel. Ainsi, nous pouvons mettre en lien nos valeurs avec certains jugements partagés dans la société ou véhiculés par la littérature ou la religion, tant que ceux-ci peuvent être formulés de sorte qu'ils puissent être rationnellement acceptables par tous. Parmi ces jugements, pensons entre autres à quelques lieux communs tels que : « l'intervention alliée était justifiée durant la Seconde Guerre mondiale », « nous avons une obligation morale d'intervenir pour empêcher le génocide rwandais », « seules les guerres défensives sont justifiées », « il est immoral de partir en guerre afin de s'approprier les ressources d'un autre État ». Certains de ces jugements sont incohérents les uns avec les autres ou avec nos principes moraux, et implique donc une modification de nos jugements ou de nos principes moraux. Ainsi, notre jugement que « nous avons une obligation morale d'intervenir pour empêcher le génocide rwandais » semble incohérent avec celui voulant que « seules les guerres défensives soient justifiées »; il faudra alors abandonner ou modifier l'un ou l'autre de ces jugements, par exemple, en

affirmant qu'une guerre visant à défendre les droits fondamentaux, même à l'international, est incluse dans notre définition d'une guerre défensive.

Parmi les zones de consensus, soutenues entre autres par nos visions partagées des droits de la personne, il semble que nous devons conserver certains critères classiques, notamment, parce qu'ils font partie de notre CMO virtuel. Entre autres critères classiques, nous pouvons penser aux :

1. Jus ad Bellum :

a. Juste cause

- i. définie en fonction de nos valeurs morales partagées et de la théorie les soutenant. Ainsi, dans un contexte comme le nôtre, une juste cause serait essentiellement fournie par les droits de la personne. Une guerre ne pouvant être menée que pour assurer la défense de ces droits. Dans cette optique, il semble qu'une guerre d'autodéfense soit justifiée par le droit à la sécurité et que les interventions humanitaires peuvent être effectuées pour protéger les droits des peuples contre des régimes particulièrement injustes.

b. Pas de recours précipité à la force

- i. L'argument d'Orend concernant l'avantage de ce critère par rapport à celui de dernier recours me semble bien toucher sa cible. Le critère de dernier recours, comme le démontre Walzer, est souvent inefficace, car trop exigeant et impossible à calculer, et nous devons reconnaître que, bien qu'il soit généralement souhaitable d'éviter une guerre, il existe des situations où il s'agit du mode de réaction le plus approprié, notamment, lorsqu'il s'agit d'empêcher un génocide imminent.

c. Bonne probabilité de succès

- i. Ce critère demeure problématique si bien qu'il nous faudra probablement le conserver pour l'évaluation d'une guerre sans en faire une condition sine qua non de sa justice. D'une part, ce critère

nous éclaire sur les dangers de partir dans une guerre inutile ou perdue d'avance, mais d'autre part, il donne un avantage indéniable aux États les plus puissants pour évaluer la justice d'une guerre. Ainsi, un État particulièrement faible qui se défendrait contre l'invasion d'une grande puissance ne pourrait probablement pas répondre à ce critère; mais cela ne condamne pas nécessairement la justice de sa guerre s'il répond aux autres critères. Lui interdire de se défendre en raison de sa trop faible puissance reviendrait à nier son droit à la sécurité. En conséquence, peut-être qu'un autre critère circonstanciel, tel que l'urgence suprême, nous permettrait de mener une guerre juste même si les probabilités de succès sont faibles.

d. (Macro -) et (micro-) proportionnalité

- i. Puisque nous avons affirmé que l'évaluation morale d'une guerre dépend du contexte et des circonstances, et que « des critères moraux identiques produisent des verdicts moraux différents selon les guerres examinées » (Walzer, 2004A : 11), il nous faudra nécessairement peser les pour et les contre d'une guerre et de ses conséquences en fonction du contexte moral avant d'émettre un jugement final. Ainsi, le critère de proportionnalité nous permet de conserver la nécessité d'évaluer une guerre en fonction du contexte et des réalités pratiques. Cependant, gardons en mémoire les critiques assez sévères de Walzer et d'Orend concernant l'impossibilité d'un calcul conséquentialiste des répercussions d'une guerre. La conservation de ces critères nous permet cependant de condamner les actions causant une destruction exagérée et non nécessaire lors d'un conflit armé.

2. Jus in bello :

a. Discrimination des cibles et immunités des non-combattants

- i. Fondé sur le droit à la sécurité et le droit à la vie que nous reconnaissons, nul doute que ce critère sera de la plus haute importance dans une théorie issue de la méthode cohérentiste et contextualiste. Pour ce qui est du droit de tuer les soldats adverses, j'appuie la proposition présentée par Orend voulant que ce droit soit

associé à la fonction des soldats, au même titre que les policiers ont le droit d'employer leur arme, si nécessaire.

b. Prohibition des moyens intrinsèquement mauvais

- i. Les moyens prohibés seront nécessairement définis par notre CMO. Ainsi, dans le contexte actuel, nous pouvons penser aux restrictions que nous imposons de plus en plus à l'égard des armes de destruction massive, des mines antipersonnelles, de l'enrôlement d'enfants soldats, des représailles contre les populations civiles, ainsi que des actes considérés comme des crimes de guerre par la Cour internationale de Justice. Ce critère aura des liens étroits avec le droit international, qui inclut les conventions.

3. Jus post Bellum :

a. Juste cause de terminaison

- i. Une juste cause pour terminer une guerre, comme l'affirmait Walzer, doit venir de la restauration des droits menacés par le conflit. Cependant, il ne faut pas revenir au statu quo ante, puisque cette situation était à l'origine de la guerre. On doit plutôt viser une « restauration plus » qui protège mieux les droits menacés tout en favorisant la paix. De plus, la résolution du conflit doit se faire de manière à assurer le respect et la protection des droits fondamentaux, notamment ceux de liberté, dignité, égalité, mais principalement celui de sécurité qui est nécessaire pour protéger les autres. Ce critère doit donc généralement s'accompagner d'une certaine reconstruction des États impliqués dans le conflit pour s'assurer qu'ils bénéficient des infrastructures et des institutions nécessaires pour assurer la protection de ces droits.

b. Discrimination des sanctions et proportionnalité

- i. Suivant notre reconnaissance du droit à la dignité, il faut s'assurer que, dans la résolution d'un conflit, seuls les responsables du conflit sont sanctionnés, et ce, proportionnellement à la gravité de leurs actes. Ce critère devrait ainsi éviter que l'ensemble du peuple ait à payer pour les torts de ses dirigeants, notamment en demandant au

vaincu de rembourser des frais trop élevés par rapport à son économie. Liés à cela, nous pouvons également étendre ces conclusions à un certain devoir de reconstruction, puisque le droit à la sécurité du peuple implique son droit à la subsistance. Ainsi, il faut s'assurer que l'État vaincu conserve les infrastructures nécessaires pour assurer la subsistance de ces citoyens afin de ne pas entraver leur droit à la sécurité. Si ces infrastructures ont été touchées pendant le conflit, un devoir de reconstruction et de réparation s'impose.

Bien entendu, cette liste de critères ne sert qu'à illustrer les résultats probables de l'application de la méthode cohérentiste et contextualiste. Cette liste peut être complétée et transformée par les agents moraux et, plus particulièrement, les philosophes — en suivant la méthode de l'équilibre réfléchi, par exemple — afin de trouver un meilleur équilibre avec leurs valeurs, leurs croyances ou pour répondre à certaines transformations du contexte.

Une méthode qui dépasse la théorie de la guerre juste

Mon projet initial était de mettre en évidence une méthode apte à justifier efficacement les critères de la guerre juste, un élément que me semblaient négliger par la plupart des éthiciens militaires. J'ai donc présenté les arguments qui m'incitaient à favoriser une approche cohérentiste et contextualiste se situant dans le champ de la méta-éthique dans la tradition analytique. Cette méthode, en plus de causer moins de tensions avec l'éthique appliquée, me semble la plus acceptable face aux critiques, principalement pacifistes et réalistes. Elle est également plus acceptable dans notre contexte pluraliste actuel. Ainsi, en plus de défendre cette méthode pour l'élaboration d'une théorie de la guerre juste, je crois également que ses mérites lui valent d'être considérée pour l'ensemble de la philosophie politique normative. Dans les termes de Jocelyn Maclure :

Qu'il s'agisse de questions aussi différentes que la répartition de la richesse, l'aménagement de la diversité morale et religieuse, l'équité envers les générations futures, l'allocation des soins de santé en contexte de rareté des ressources ou la possibilité d'une guerre juste, la philosophie politique analytique met à notre disposition des ressources épistémiques et méthodologiques, ainsi qu'une riche gamme de théories et thèses élaborées par les philosophes d'hier et d'aujourd'hui,

nous permettant d'avoir une compréhension plus claire des tensions éthiques inhérentes à la réalité politique et de justifier nos jugements sur ces questions (: 28).

Nous pouvons certainement conclure que, dans la recherche d'une théorie de la justice valable dans notre contexte, qu'il s'agisse d'éthique militaire ou pour un autre enjeu social, cette méthode s'avère particulièrement efficace et mérite toute notre considération.

Annexe

Tableau 1 : Les critères traditionnels de la guerre juste

- 1) Jus ad Bellum (JAB)
 - a) JAB 1 Juste cause
 - i) Il faut une cause juste pour partir en guerre.
 - b) JAB 2 Intention droite
 - i) Il ne faut partir en guerre que pour une cause juste et sans motivation cachée ou illégitime.
 - c) JAB 3 Autorité légitime
 - i) La guerre ne doit être déclenchée que par les détenteurs du pouvoir.
 - d) JAB 4 : Bonnes probabilités de succès
 - i) Ne partir en guerre que si les probabilités de succès sont raisonnables.
 - e) JAB 5 (macro-)proportionnalité
 - i) Il faut prendre un moyen approprié et proportionnel à la menace.
 - f) JAB 6 : Dernier Recours
 - i) Ne partir en guerre que si toutes les options pacifiques ont été épuisées.
 - g) JAB 7 : Justice comparative
 - i) Puisque nous ne pouvons jamais être absolument certains de la justice de notre guerre, il ne faut mener que des guerres modérées.
- 2) Jus In Bello (JIB)
 - a) JIB 1 : Discrimination des cibles/immunité des non-combattants
 - i) Ne cibler que des objectifs militaires.
 - b) JIB 2 : No mala in se
 - c) JIB 3 : (micro-)proportionnalité.
 - d) JIB 4 : Urgence suprême
 - i) Il existe des circonstances d'une telle gravité que nous pouvons prendre des moyens autrement condamnables.

Bibliographie

Relations internationales et guerre juste :

Bass, Gary J. « Jus post Bellum », *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 32, no. 4, 2004, pp.384-412.

Batistella, Dario. *Théorie des relations internationales*, Paris, Presses de Science Po., 2003, 512 pages.

Bell, Daniel M., « Can a War Against Terror be Just, Or What is Just War Good For », *Crosscurrents*, printemps 2006, pp.34-45.

Bellamy, Alex J., *Just Wars, From Cicero to Iraq*, Polity, Malden, USA, 2006, 280 pages.

Clausewitz, Carl Von, *On War*, Princeton, 1977, 732 pages.

David, Charles-Philippe, *La Guerre et la Paix, Approches contemporaines de la sécurité et de la stratégie, 2e édition revue et augmentée*, Science po, les manuels, Paris, 2006, 463 pages.

Davidovic, Jovana, « Are Humanitarian Military Intervention Obligatory? », *Journal of applied philosophy*, Vol 26, no 2, 2008, pp.134-144.

Gross Stein, Janice et Lang, Eugene, *The Unexpected War: Canada in Kandahar*, Viking Canada, Penguin group Canada, Toronto, Canada, 2000, 348 pages.

Howard, Michael, « Temperamenta Belli : Can War Be Controlled? », Bethke Elshtain, Jean (Dir.), *Just War*, New-York University Press, USA, 1991, pp.23-35

Khin Zaw, Susan, « Morality and Survival in the Nuclear Age », Bethke Elshtain, Jean (Dir.), *Just War*, New-York University Press, USA, 1991, pp. 234-259

Machiavel, Nicolas, *Le Prince*, Gallimard, Folio classique, 1980, 473 pages.

Martin, Rex, « Just War and Humanitarian Interventions », *Journal of social philosophy*, Vol. 36, No. 4, 2005, pp.439-456.

Mearsheimer, John, *The tragedy of Great Power Politics*, New York, Norton, 2001, 555 pages

Morgenthau, Hans, *Politics Among Nation: The Struggle for Power and Peace*, New York, Knopf, 1948, 489 pages.

Nadeau, Christian et Saada, Julie, *Guerre juste, guerre injuste, histoire, théorique et critique*, PUF philosophie, Paris, 2009, 151 pages.

- Neiberg, Michael S, *Warfare in World History*, Theme in World History, Routledge, Londres, Royaume-Unis, 2001, 114 pages.
- Orend, Brian, *Walzer on War and Justice*, McGill-Queen's University Press; New title édition (mars 1 2001), Canada, 2001, 234 pages.
- Orend, Brian, *War and International Justice, a Kantian Perspective*, Wilfrid Laurier University Press, Canada, 2000A, 299 pages.
- Orend, Brian, « Jus Post Bellum », *Journal of Social Philosophy*. Vol. 31, No. 1, printemps 2000B, pp. 117–137
- United Nation Assistance Mission in Afghanistan (UNAMA), *Afghanistan : Annual report on protections of civilians in armed conflict 2009*, UNAMA human right, Kabul, janvier 2010, 43 pages.
- Ramsey, Maureen, « Can torture of terrorist suspects be justified? », Andrew, Christopher, Aldrich, R. J. et Wark, W. K. (éd.), *Secret Intelligence*, Routledge, collection A Reader, New York, 2009, pp.552 pages.
- Rioux, Jean-François, *L'intervention armée peut-elle être juste?*, Fides, Canada, 2007, 270 pages.
- Rourke, John T., *Taking Sides: Clashing Views in World Politics (12ème Ed.)*, McGraw Hill : Boston, MA, 2007, 386 pages.
- Sadowski, Yahnya M. *The myth of Global Chaos*, Brookings Institution Press, Washington, États-Unis, 1998, 267 pages.
- Sandler, Todd, *Global Collective Action*, Cambridge University Press, États-Unis, 2004, 299 pages.
- Sun Tzu, *L'art de la guerre*, Champs, Flammarion, Presse de l'université d'Oxford, France, 1972, 255 pages.
- Turner Johnson, James, « Threats, Values, and Defense : Does the Defense of Values by Force Remain a Moral Possibility? », Bethke Elshtain, Jean (Dir.), *Just War*, New-York University Press, USA, 1991, pp.55-76
- Walzer, Michael, « Against « Realism » », Bethke Elshtain, Jean (Dir.), New York University Press, USA, 1991, pp.36-54
- Walzer, Michael, *De la guerre et du terrorisme*, New Haven & London, Bayard, Yale University Press, 2004A, 250 pages
- Walzer, Michael, « The Triumph of just war theory (and the dangers of success) », *Social research* 69, No. 24, hiver 2002, pp.925-944.
- Walzer, Michael, « Two Kind of Justice in the Theory of War », *The Jerusalem Philosophical Quarterly*, Vol. 25, pp.1-16, January-April 1974.

Éthique et méta-éthique :

Ayer, Alfred Jules, *Language, Truth and Logic*, Dover Publications, inc., New York, 1946, 160 pages.

Couture, Jocelyne, « Philosophie morale et éthique appliquée », dans A. Lacroix (dir.), *Éthique appliquée, éthique engagée. Réflexions sur une notion*, Montréal, Liber, 2006, pp. 81-104.

Daniel, Norman, « Wide Reflexive Equilibrium and Theory Acceptance in Ethics », *The Journal of Philosophy*, Vol.76, No.5, May 1979. pp.256-282.

Dare, Tim, « Applied Ethics, Challenges to », *Encyclopedia of Applied Ethics*, Vol.1, Academic Press, 1998, pp.184-190.

Hunyadi, Mark, *Morale Contextuelle*, Presse de l'Université Laval, Québec, 2008, 78 pages.

Jacobs, Jonathan, *Dimensions of Moral Theory : an Introduction to Metaethic and Moral Psychology*, Wiley-Blackwell, Royaumes-Unis, 2002, 192 pages.

Kant, Immanuel, *Critique de la faculté de Juger*, GF Flammarion, Paris, France, 1995, 540 pages.

Larmore, Charles, « La connaissance morale », dans Ogien, Orend, *Le réalisme moral*, Presse universitaire de France, Paris, 1999, pp.382-419.

Larmore, Charles et Renault Alain, *Débat sur l'éthique*, Bernard Grasset, nouveau collège philosophique, Paris, 121 pages.

Little, Daniel, « Reflexive Equilibrium and Justification » Creighton Club, Colgate University, 1981, 16 pages.

Maclure, Jocelyn, « La philosophie politique analytique et ses critiques », à paraître dans *Ceci n'est pas une idée politique : Réflexions sur les approches à l'étude des idées politiques*, Dalie Giroux et Dimitrios Karmis (dirs.), Les Presses de l'Université Laval, à paraître en 2012.

Mackie, John, L., *From Ethic : Inventing Right and Wrong*, London : Penguin Books, 1990, 249 pages.

Moore, G.E., *Principia Ethica*, Presse universitaire de France, Coll. Philosophie morale, Paris, France, 1998, 370 pages.

Ogien, Ruwen et Tappolet, Christine, *Les concepts de l'éthique. Faut-il être conséquentialiste?*, Hermann, 2009, 234 pages.

- Ogden, Ruwen, *Le réelsime moral*, Presse universitaire de France, Paris, 1999, 571 pages.
- Platon, *La République*, deuxième édition corrigée, GF Flammarion, Paris, 2004, 799 pages.
- Putnam, Hilary *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and other essays*, Cambridge, Harvard University Press, 2002, 170 pages.
- Quine, Willard Van Orman, « Two Dogmas of Empirism », *From a Logical point of View: 9 logico-philosophical essays*, Harvard University Press, États-Unis, 1961, pp.20-46.
- Scanlon, T.M., « The Aims and Authority of Moral Theory », *Oxford Journal of Legal Studies*, Vol.12, no. 1, 1992, pp.1-23.
- Scanlon, T.M., « Le Contractualisme et l'Utilitarisme », Audar Catherine (dir.), *Anthologie historique et critique de l'utilitarisme, I, Jeremy Bentham et ses précurseurs (1711-1832)*, Paris, Presses universitaires de France, 1999.
- Smith, Michael, *The Moral Problem*, Blackwell, Oxford, Royaume-Uni, 2004, 226 pages.
- Sumner, L.W., *The Moral Foundation of Rights*, Clarendon Press, Oxford, 1987, 224 pages.
- Walzer, Michael, « Interpretation and Social Criticism », *The Tanner lecture on human Value*, delivered at Haward University, 13 et 15 novembre 1985, 80 pages.
- Walzer, Michael, *Morale maximale, morale minimale*, Bayard, Paris, 2004B, 155 pages.
- Walzer, Michael, *Sphères de justice, une défense du pluralisme et de l'égalité*, Seuil, La couleur des idées, Paris, 1997, 475 pages.
- Williams, Bernard, *Utilitarisme le pour et le contre*, Labor et Fides, Genève, 1997, 141 pages.