

L'idée de paix

La distinction de trois plans, celui de l'individu, celui de la société politique (cité antique, empire, état-nation) puis celui des relations entre lesdites sociétés¹, paraît impliquer une division immédiate de la notion de paix (entre paix intérieure, civile et internationale) qui nous pose d'emblée le problème de ce qu'il y a de commun entre ces différentes espèces d'un même genre. Si la paix est un état, quels en sont les caractères essentiels ? L'on voit ici l'impossibilité de nous contenter d'une détermination seulement négative : « tout autre temps [que celui de la guerre] se nomme paix », écrit Hobbes — mais s'il en était ainsi et si cela suffisait, la paix mériterait à peine le nom d'état, puisqu'elle pourrait notamment être précaire, et même à peine le nom de paix, puisqu'elle pourrait n'être qu'une préparation de la guerre. Non : chez Hobbes lui-même, la guerre n'est pas seulement le temps des combats effectifs, mais en réalité celui d'une « disposition avérée » au conflit, « aussi longtemps qu'il n'y a pas d'assurance du contraire² » : les répit et les trêves, les moments où l'on fourbit ses armes, les armistices eux-mêmes, qui doivent rendre possible la conclusion d'un traité, ne sont donc pas la paix — toutes considérations qui s'appliquent aux trois plans précédemment distingués. Être en paix, c'est tout autre chose que ne pas être en guerre avec soi, ses concitoyens ou les peuples voisins : c'est se trouver, de soi à soi, entre membres d'une même cité, d'une même région ou du même monde, dans une relation qui *exclut* la guerre, la rend impossible. Et cette exclusion semble bien différente d'une simple absence, non seulement parce qu'elle peut autoriser des sortes de « guerres » (par lesquelles un état de paix n'est pas un état de léthargie), mais encore et surtout parce qu'il faut, pour que la guerre soit impossible, une véritable force intrinsèque de la paix, une *positivité* qui la constitue comme *véritable*. Où l'on voit que l'on ne peut penser qu'une paix « parfaite », c'est-à-dire achevée en son genre, ou encore « perpétuelle », qui ne sera pas rongée de l'intérieur par des

1. Platon expose ces trois espèces de guerre et de paix, en *Lois*, I, 625-629.

2. Hobbes, *Léviathan*, XIII, trad. F. Tricaud, Paris, Sirey, 1971, p. 124.

ferments d'hostilité ou la hantise des malheurs de la guerre. Cette pensée, dans une humanité qui a connu et connaîtra bien des conflits est la méditation d'une *idée* de la paix.

La tranquillité de l'ordre

« L'assurance du contraire de la guerre » : voilà la paix. Autrement dit, il s'agit d'un état en lequel chaque partie d'un ensemble est délivrée non seulement de la contrariété, mais plus encore de la menace des autres parties. « Tranquillité de l'ordre », dit Augustin, comme dans un corps en bonne santé dont chaque organe et chaque membre assure sa fonction sans être entravé par le dysfonctionnement de quelque autre, et même en étant soutenu par le travail de chacun ; la paix suppose donc que chaque élément tienne sa place ; elle est tissée de *justice*. C'est ainsi que Platon la concevait, notamment sur l'exemple de la « paix de l'âme » que fait trouver un âge avancé, car (comme le philosophe le fait dire au vieux Céphale) « la vieillesse [...] fait naître en nous un sentiment immense de paix et de libération¹ », par l'épuisement naturel de « la tension des désirs » qui n'est pas tant la prémisse de la mort que l'atteinte, du fait de cet épuisement même, d'un équilibre interne entre les différentes parties de l'âme (raison, ardeur et désir), lequel équilibre caractérise effectivement la vertu de justice, où prennent hiérarchiquement place les vertus de sagesse, de courage et de tempérance. L'âme paisible est celle du juste ; de même, la cité tranquille, où tous vivent en harmonie, gouvernants, guerriers, hommes de métier, chacun exécutant la tâche qui est la sienne, sans être un « touche-à-tout² », est la cité juste. Dès lors, comme Socrate le fait dire à Polémarque, la justice paraît bien l'outil (l'utile) de la paix pour toutes les « affaires en commun », sur l'exemple des contrats, avec application à ces communautés que sont aussi bien l'âme et la cité des humains.

Après tout, cet état de tranquillité peut trouver son modèle dans la nature elle-même qui, nonobstant la concurrence des êtres individuels pour leur conservation (et la nécessité où ils sont de se nourrir les uns des autres), donne l'exemple d'un ensemble équilibré (ou d'un « éco-

1. *République*, I, 329c, trad. L. Robin, Paris, Gallimard, 1950, p. 860.

2. « en vérité le fait de faire la tâche qui est la nôtre et de ne pas être un touche-à-tout est justice » (*ibid.*, IV, 433a), p. 998.

système »), d'un bon arrangement (*cosmos*) des lieux, des espèces, des individus. « Le ciel et la terre, les dieux et les hommes, sont liés entre eux par une communauté faite d'amitié et de bon arrangement, de sagesse et d'esprit de justice, et c'est la raison pour laquelle ils donnent à cet univers le nom d'arrangement et non de dérangement », écrit encore Platon¹, commençant ainsi une longue tradition pour laquelle la paix, avant même d'être à *faire* dans un monde humain où paraît régner la guerre, existe *naturellement*. Si le mot désigne un état de relations entre parties d'un même ensemble qui en permet le maintien, alors il faut reconnaître 1) que c'est « une chose détestable » que de désirer la guerre ou la sédition², et que le monde naturel se caractérise déjà par un tel ordre « tranquille », où il y a des prédateurs (dont l'animal humain) mais nulle entreprise destructrice du genre de la guerre.

La notion de paix prend alors du relief : voici, en effet, la paix déjà *installée* par le Créateur dans sa création ; ou encore l'*état naturel* des hommes, avant qu'ils ne la brisent et comme en dessous de leurs conflits ; ou enfin le *désir naturel* de paix qui les anime. Bien que, le plus souvent, les penseurs d'un « ordre tranquille » mêlent ces trois éléments d'une même idée de la paix, nous les distinguerons pour un meilleur éclaircissement.

En premier lieu, donc, il est possible de concevoir la paix comme première, contrairement aux apparences ou à la conviction de certains³ : c'est évidemment le sens de la légende biblique d'un *paradis terrestre* ou du mythe grec d'un *âge d'or* qui, avant de servir à l'explication d'une dégradation ou à la description d'un premier état de l'humanité, rendent compte d'une nature bien faite en laquelle règne la tranquillité. De cet ordre primitif et général, il y a trace, selon Augustin, dans la santé de tout être, même et y compris quand il est l'acteur ou le théâtre de la guerre ; et si l'homme, animé par le seul amour de lui-même, en a brisé le bon ordonnancement, il n'empêche que cette paix peut se retrouver, non pas parfaitement dans la cité des hommes, mais en son genre absolu dans la cité céleste, régie par une

1. *Gorgias*, 508a, trad. L. Robin, Paris, Gallimard, 1950, p. 461

2. *Lois*, 628c.

3. Par exemple d'Héraclite, pour qui « Guerre [*polémos*] de tout est père et de tout est roi » (*Fragments*, 51) .

justice parfaite. Somme toute, l'idée de la paix comme justice paraît donc liée à celle d'un monde primitivement ordonné ; et si les hommes, insensés qu'ils sont, se retrouvent en état de guerre intime, intestine ou générale, la paix qu'ils ont à faire ne pourra jamais qu'imiter (imparfaitement, selon Augustin) l'ordre de la nature elle-même.

En deuxième lieu, cet état premier de la nature entière (dont la tranquillité des paysages présente une figuration qui a évidemment nourri l'imaginaire de la paix) paraît aussi comme l'état primitif de l'humanité. Que les hommes ne se trouvent pas immédiatement dans une relation conflictuelle à eux-mêmes ou à autrui, c'est encore un thème des traditions religieuses ; mais il prend une dimension philosophique dès lors que l'on prétend que rien, en l'être humain, ne le prédispose à la guerre. Rien, du côté des passions, si l'on pense que deux sont dominantes, l'amour de soi et la pitié, qui sont chez l'homme les instincts animaux de conservation de l'individu et de l'espèce (Rousseau¹) ; mais rien, non plus, du côté de la raison, si elle « est effectivement la loi vraie », si elle est « conforme à la nature² » et commande à chacun « de se conserver lui-même » et de « veiller à la conservation du reste de l'humanité³ ». Ce n'est pas là une « fiction philosophique⁴ », si l'on considère quel regard peuvent porter l'un sur l'autre deux individus que la guerre met face-à-face sous l'injonction de s'entretuer, car alors, « l'ennemi n'est plus ce qui n'est là que pour être supprimé », il « participe à la même situation » que son ennemi⁵ ; dans l'expérience du front paraît le caractère entièrement artificiel et absurde de la guerre, qui commande à un homme d'en détruire un autre, lors même que les conditions de la guerre, le voisinage concret de la mort, la nuit où le sacrifice n'a plus la relativité qu'on peut lui attribuer le jour, rendent l'humain à sa nature qui n'est pas guerrière, et à la « loi de nature » pour laquelle la vie a valeur *absolue*.

1. Voir *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, I.

2. Cicéron, *La République*, III.

3. Locke, *Second Traité du gouvernement civil*, II, 6.

4. L'expression est de Hume, à propos de l'état de nature, dans le *Traité de la nature humaine*, Livre III, ii, 2.

5. Jan Patočka, « Les guerres du XX^e siècle », *Essais hérétiques*, trad. E. Abrams, Lagrasse, Verdier, p. 140.

D'où notre troisième lieu de l'idée de paix comme justice : l'on y trouvera la suggestion d'un *désir naturel* aux hommes. « Nul homme n'est assez dénué de raison pour préférer la guerre à la paix », écrit Hérodote, et le fait que l'on ne s'engage, que l'on n'engage autrui dans la guerre qu'au nom d'une certaine paix paraît témoigner en faveur de l'existence d'un tel désir, comme si le levier psychologique de la mobilisation pour la guerre était justement cette préférence pour la paix. De deux côtés au moins, la paix peut sembler désirable au plus haut point. Si l'on fait valoir l'ordre dans lequel l'homme tiendrait sa vraie place et jouirait sans le moindre empêchement de ce à quoi il aspire, la paix est le souverain bien et, bien que l'homme y tende en toutes choses, seul Dieu satisfait vraiment ce désir dans la Cité éternelle liée par son amour : aussi Augustin fait-il remarquer que « le nom même de la cité sainte, Jérusalem, est un nom mystique qui signifie “vision de la paix”¹ ». Assurée contre toute inquiétude, contre toute dissension, contre toute insatisfaction, cette paix suprême est la béatitude même : l'homme veut la véritable paix, c'est-à-dire le bonheur. Si, en revanche, l'on met plutôt au premier plan « une certaine inclination à vivre avec ses semblables² », le désir de paix prend la place éminente de « source du droit naturel » (Grotius) ou, sous l'empire de la nécessité, d'une première et fondamentale « loi de nature » (Hobbes), quoi qu'il en soit, par ailleurs, de la condition originaire des hommes³ ou du caractère naturel de la guerre⁴. Alors la paix prend plutôt le statut de condition nécessaire (mais non suffisante) pour un bonheur à poursuivre dans l'espace qu'elle ouvre à sa recherche ; elle est le souverain bien de la vie collective. Qu'elle soit, en réalité, l'autre nom d'un véritable accomplissement de soi ou celui d'une société humaine sans préjudice,

1. *La Cité de Dieu*, XIX, 11, trad. J.-C. Eslin, Paris, Seuil, 1994, p. 116.

2. Grotius, *Du droit de la guerre et de la paix*, Discours préliminaire, § 6, trad. Barbeyrac, Amsterdam, 1729.

3. Qui est, pour Hobbes, un état de guerre : cf. *Léviathan*, ch. XIII.

4. Thèse de Grotius : puisque l'on fait la guerre « pour la conservation de sa vie ou de ses membres », il n'y a rien, dans la Nature, qui condamne la guerre (*Du droit de la guerre et de la paix*, I, 2). Grotius reconnaît un droit à la guerre (*jus ad bellum*) pour défendre son bien et la promotion de son existence, dans les limites de la vie sociale (« l'usage de la force n'est point injuste, tant qu'il ne porte aucune atteinte aux droits d'autrui »).

la paix qu'il nous importe donc de penser se place devant nous et comme en perspective ; elle est celle qu'il s'agit d'*atteindre*.

La concorde

Ces deux interprétations du désir que nous pouvons avoir d'une existence pacifiée ne sont pourtant pas incompatibles. L'on peut concevoir, en effet, que l'individualité se réalise pleinement dans la vie sociale où elle trouve les ressources de l'amitié, où elle s'élève à la moralité par la voie de la participation politique, où elle peut être délivrée du souci de sa subsistance par une organisation telle qu'elle lui permette le loisir favorable aux joies de l'existence, et notamment à celle de la contemplation, en laquelle l'activité est « conforme à la plus haute vertu, et celle-ci sera la vertu de la partie la plus noble de nous-mêmes¹ ». En ce cas, la paix intérieure, la paix civile et même la paix extérieure peuvent se lier dans l'idéal d'une existence « assurée » contre la guerre parce qu'elle aurait su se donner les conditions d'un plein exercice des vertus (des excellences) de l'humanité comme telle. Telle est la place de la paix dans la philosophie d'Aristote : de même que le travail vise finalement le loisir, que les activités sont faites pour permettre l'exercice de la pensée, de même, la guerre et les guerres n'ont jamais pour fin que la paix. Réellement injuste est la cité dont les lois visent toutes la domination des cités voisines² ; heureuse serait celle dont l'organisation constitutionnelle « ne serait dirigée ni vers la guerre ni vers la domination des ennemis », même si celle-là devrait néanmoins s'apprêter à la guerre pour défendre sa paix. Il importe de remarquer qu'un tel *projet de paix* ne méconnaît pas les dangers de la guerre extérieure ; néanmoins, il présente l'idéal d'une société juste en laquelle la paix se trouve réalisée dans un véritable accomplissement de chacun.

L'on voit donc que l'idée d'une paix parfaite, en laquelle sont conciliés le bonheur de l'individu et l'harmonie entre tous les individus — la paix de l'âme et celle de la cité —, ne requiert pas que l'on attende sa réalisation d'un dieu. Elle peut être pensée à la condition que l'on

1. *Éthique à Nicomaque*, X, 7, 1177a, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1983, p. 508.

2. *Les Politiques*, VII, 2, 1324b.

conçoive ensemble la coïncidence de la vertu et du bonheur, d'une part, et la conjonction des fins poursuivies par l'action individuelle et l'action collective, d'autre part. Si le souverain bien de l'homme est de « faire bien l'homme », si l'homme est par nature un animal politique « et que celui qui est hors cité [...] est soit un être dégradé soit un être surhumain¹ », alors une paix humaine complète peut s'accomplir ici-bas.

Cette paix n'est pas « à tout prix » ; elle n'est pas seulement celle d'un ordre qui, pour être tranquille, resterait lié aux imperfections de ce monde (amour propre, grandeurs imaginaires, biens matériels frelatés, etc.) ; bref, elle résiste au sarcasme d'un Pascal qui se résigne à l'injuste paix des hommes : « ne pouvant fortifier la justice, on a justifié la force, afin que le juste et le fort fussent ensemble et que la paix fût, qui est le souverain bien² ». Faut-il accepter de ne pouvoir atteindre le but que sous ces conditions ? Pascal le pense, lui qui tient la justice des hommes pour bien imparfaite en regard de la justice divine : aussi l'ordre qui assure la paix chez eux n'est-il à la fois qu'une « dérision » de la véritable paix et ce qu'ils peuvent produire de meilleur. Certes : mais si la vraie justice était vertu, et la cité terrestre, amicale ?

Tout change si l'on ne désespère pas *a priori* de l'homme : le constat d'un désordre interne (« ...comme les eaux de la mer agitées par des vents contraires, nous sommes ballottés, sans savoir quels seront l'issue et notre destin³ ») et de nombreuses causes de discorde, qui rendent les individus le plus souvent contraires et même insupportables les uns aux autres, peut s'accompagner de la règle que « la raison enseigne d'une manière générale à chercher la paix⁴ », non pas *contre* la nature humaine, mais d'après elle, c'est-à-dire selon son désir, qui est de « persévérer dans son être⁵ », donc d'augmenter sa puissance et de connaître la joie. En suite de quoi, si tout homme cherche par nature ce qui lui est utile, le sage veut le *proprement* utile⁶, qui le régénère effec-

1. *Les politiques*, I, 2, 1252b, *op. cit.*, p. 90.

2. *Pensées*, édition Lafuma (Paris, Seuil, 1962), Fragment 81 (299).

3. Spinoza, *Éthique*, III, 59, Scolie ; voir aussi IV, 33 ; trad. B. Pautrat, Paris, Seuil, 1988.

4. Spinoza, *Traité politique*, III, 6, trad. Ch. Appuhn, Paris, Flammarion, 1966.

5. Comme toute chose, d'ailleurs : cf. *Éthique*, III, 6.

6. « *Absolument parlant, agir par vertu n'est en nous rien d'autre qu'agir, vivre, conserver son être (trois façons de dire la même chose) sous la conduite de la raison, et ce*

tivement parce que cela convient à sa nature d'homme et lui procure une vraie joie : l'*utile* est matériel, certes¹, il est particulièrement social, car « il n'y a, parmi les choses singulières, rien de plus utile à l'homme que l'homme² », et il est suprêmement de *comprendre*, qui procure la joie la plus haute³. Dans cette perspective visant la réalisation de la vérité du désir, faisant équivaloir la vertu et la joie dans l'accomplissement de soi (la pratique de la vertu, c'est-à-dire de l'humanité même selon son vrai désir, est la béatitude) sans méconnaître l'entrave des passions et de l'ignorance qui les nourrit, la notion de paix prend des couleurs autrement plus riches que celles d'une bonne coexistence.

Une société vraiment pacifique serait, en effet, une communauté d'hommes « vivant sous la conduite de la raison » : contrairement aux ignorants qui sont en proie aux passions, ceux-là agissent vraiment en pratiquant le monde (y compris le monde social) selon le désir de la plus grande joie, c'est-à-dire pour se perfectionner, gagner en vraie puissance ou toujours mieux connaître, et donc aimer ce qui est, tel que cela est. La caractéristique du bien qu'ils poursuivent est que, contrairement à tous ceux que nous poursuivons ordinairement, celui-là est partageable ; la communauté qu'ils constituent ne se trouve pas menacée par la discorde que produisent la haine et l'envie ; tout au contraire, elle est liée par la concorde de tous ceux qui vont au même bien commun. Voici : la paix véritable se nomme *concorde* (les cœurs s'y rejoignent) et en elle se retrouvent les hommes raisonnables qui, loin d'être de bien médiocres modérés, se soumettent à l'exigence de leur nature d'hommes.

Il n'est donc d'existence vraiment paisible qu'entre hommes que nous dirions « de bonne volonté », si la référence à une telle faculté n'était trompeuse et ne laissait croire à un combat intérieur d'où une puissance distincte du désir sortirait victorieuse. Mais cette façon de

conformément au fondement qui consiste à rechercher ce qui est proprement utile à soi » (Éthique, IV, 24, op. cit., p. 377).

1. Lire, à ce sujet, le scolie de la proposition IV, 45 : « Il n'y a certainement qu'une torve et triste superstition pour interdire qu'on prenne du plaisir ... » (*op. cit.*, p. 413).
2. *Éthique*, IV, 35, Corollaire 1.
3. « Nous ne savons avec certitude être bien ou mal que ce qui conduit véritablement à comprendre, ou ce qui peut nous empêcher de comprendre » (IV, 27, *op. cit.*, p. 379).