

Au-delà d'une résolution : une réconciliation
Le pardon politique dans le conflit syrien

Par

Fouad NAKHLA.S.J

Thèse présentée à
La Faculté des études supérieures de l'Université Saint Paul
Dans le cadre du programme de
Maîtrise en Études de conflits
Pour l'obtention du grade de Maîtrise ès Arts (MA)

© Fouad Nakhla.s.j, Ottawa, Canada, 2015

Sur la page de couverture, une photo des habitants du camp de Yarmouk prise en janvier 2014.

En ce moment, le camp Yarmouk compte quelque 18 000 habitants. Il est situé à environ 7 km de la capitale syrienne, Damas. Les habitants souffrent grandement de pénuries de nourriture, d'eau et de médicaments, qui sont les conséquences du siège.

L'intérêt de cette photo est qu'elle a été prise pendant la première distribution de nourriture dans le camp, qui fut possible seulement 1 an après le commencement du siège.

© Photo Archives AFP
© Design by Fadi George.s.j

Tables des matières

Introduction	1
I. Le pardon politique chez Hannah Arendt	6
A. Hannah Arendt : 1906 – 1975	6
B. Condition de l'homme moderne (1961)	8
C. Le pardon créateur	12
1. La précarité des affaires humaines	13
2. La promesse et le pardon	16
3. Pardonner l'impardonnable	18
4. Espace public et espace privé	21
5. L'origine religieuse	23
6. Le pardon : un acte créateur	27
II. Paul Ricœur : le pardon au-delà de l'action	30
A. La mémoire, l'histoire, l'oubli (2000)	30
B. Le pardon difficile	34
1. L'équation du pardon	35
2. Les culpabilités	38
3. L'économie du don	42
4. Déliver l'agent de son acte	46
III. Présentation et analyse du conflit syrien	53
A. Introduction au conflit syrien	53
1. Racines historiques du conflit syrien	54
2. Les impasses du conflit syrien	56

B. Le cadre théorique	59
1. Edward Azar —La théorie du conflit social prolongé (PSC)	59
2. Bar-Tal —Les barrières socio-psychologiques	61
3. Deux cadres complémentaires	62
C. Étude de cas : le conflit syrien	63
1. « Communal actions and strategies » Actions et stratégies communautaires	63
2. Le mode de gouvernance	74
3. L'enjeu régional et international	83
IV. Le pardon politique dans la perspective du conflit syrien	94
A. La hauteur du pardon	94
B. Délivrer l'agent de son acte	96
C. Le pardon politique comme don	99
D. Guérir la mémoire	102
E. Le pardon politique : un acte créateur et libérateur	106
Conclusion	109
V. Bibliographie	113
Annexes	122
Annexe 1 : Sectarian division	122
Annexe 2 : Les acteurs extérieurs de conflit syrien	123
Annexe 3 : Bilan de conflit syrien	125

Introduction

L'objectif premier de toute tentative de résolution de conflit est de retrouver la paix et d'éviter que les parties en conflit ne retombent de nouveau dans le cercle de la violence. Cependant, la résolution de conflit ne garantit pas l'arrêt du conflit s'il n'y a pas un travail de réconciliation qui va au-delà de la simple résolution. À la différence d'un conflit inter-étatique, les protagonistes d'un conflit intra-étatique sont voués à vivre ensemble : la réconciliation entre ces protagonistes est donc essentielle pour construire une paix durable et éviter un nouveau conflit. La visée de la réconciliation est de permettre la coexistence des populations au sein d'une même société après des violences collectives, mais cette coexistence reste fragile si la réconciliation n'est pas accompagnée en parallèle d'un travail de pardon. Or pardonner les crimes et la violence extrême est presque impensable. Mais comment vivre ensemble et construire un avenir commun sans un pardon reconnu au niveau politique et pas seulement personnel ? Cette question est le point de départ de la recherche sur le pardon politique présentée dans cette thèse, et le conflit syrien et sa complexité constitue l'arrière-fond de cette réflexion.

Après plusieurs années d'une guerre civile cruelle qui a déchiré la société avec une violence inimaginable, après les crimes irréversibles, irréparables et impardonnables de cette guerre, comment les Syriens et Syriennes peuvent-ils encore vivre ensemble ? Après un tel degré de destruction, humaine et matérielle, peut-on encore imaginer un pardon possible dans ce contexte ? Comment introduire le pardon politique dans le processus de la réconciliation ?

Il se trouve que le pardon déjà en soi est un terme difficile à définir ; le pardon politique est encore plus difficile à cerner. Si le terme de réconciliation est assez répandu dans la résolution de conflit, l'utilisation du terme de pardon est moins fréquente. Plusieurs facteurs contribuent à

en éviter l'utilisation dans la politique en général et dans la résolution de conflit en particulier. Premièrement, le pardon a une connotation religieuse qui le met un peu à l'écart du domaine politique. Deuxièmement, le pardon est d'une certaine manière en contradiction avec la justice exigée à la suite du conflit : pardonner à un criminel sous-entend ne pas appliquer la justice et ne pas faire justice aux victimes. Troisièmement, le pardon reste difficile à concevoir, à définir, à mesurer, à évaluer et surtout à mettre en pratique. Il est de plus impossible à décréter, car c'est un processus personnel qui s'effectue à l'intérieur de l'individu. Ainsi, par ses aspects religieux, moral, et personnel, le pardon semble être difficile à introduire dans le domaine politique.

Cette difficulté se traduit par une confusion qui entoure le terme du pardon dans les discours politiques. Depuis la Deuxième Guerre mondiale, on voit des communautés, des groupes, des corporations professionnelles, des représentants de hiérarchies ecclésiastiques, des souverains et des chefs d'État qui demandent « pardon ». De même, des comités de vérité et de réconciliation se sont formés dans plusieurs pays, à l'exemple de l'Afrique du Sud, pour réconcilier entre eux les groupes de population et faire pardonner les crimes commis dans le passé. Le terme du pardon revient alors sur la scène politique. Cela montre la difficulté à introduire, mais aussi à exclure le pardon du champ politique.

Par ailleurs, le concept du pardon politique n'est pas clair dans la littérature. Malgré son utilisation fréquente par les chercheurs et les acteurs politiques, le pardon est souvent confondu avec d'autres termes tels que la réconciliation, la justice, la vérité, la guérison, la paix, et ainsi de suite. Et, quand il s'agit d'une définition, on trouve une série de caractéristiques qui distingue le pardon de ce qu'il n'est pas. Par exemple le pardon n'est pas l'oubli, ni l'amnistie, ni la justice. Ou que le pardon n'est pas un devoir ou la justification d'une faute. Ou qu'il n'est pas à confondre avec la réconciliation. Cette ambiguïté associée au concept de pardon politique

explique la difficulté d'une définition. Cela vient du fait que le pardon est un cheminement personnel qui ne peut être institutionnalisé ou encadré.

Néanmoins, si la définition du pardon politique n'est pas claire, cela ne veut pas dire qu'il n'a pas de réalité. Pour ces raisons, l'objectif de cette recherche n'est donc pas de trouver une définition du pardon politique, mais plutôt d'en découvrir les caractéristiques pour évaluer son potentiel dans un contexte de conflit violent comme le conflit syrien. Pour cela, je vais en quatre sections présenter le cheminement du pardon.

Tout d'abord, dans les deux premières sections, je vais explorer la notion du pardon politique à partir des œuvres de deux philosophes : Hannah Arendt, puis Paul Ricœur. Certes, le terme de pardon est abordé par beaucoup d'autres auteurs dans le champ philosophique et dans la résolution de conflit, mais ces deux philosophes ont une vision spécifique du pardon politique. Ils ne cherchent pas à définir le pardon politique, mais ils montrent d'abord le sens du pardon et sa valeur, puis comment cerner la pertinence et la portée du pardon politique dans une situation d'impasse où les crimes sont imperceptibles, irréversibles et impardonnables.

Hannah Arendt propose le pardon politique comme une action qui peut aider à dépasser l'irréversibilité et l'imprévisibilité de l'action humaine. Devant les crimes irréversibles que personne ne peut défaire, le remède se trouve dans le pardon. Et devant l'imprévisibilité de l'avenir, il y a la promesse qui engage les personnes à ne plus répéter les fautes du passé. Le pardon, pour Arendt, est une action créatrice d'un processus nouveau qui change la situation et brise le cercle de violence. Ainsi, en tant qu'action, le pardon trouve sa place dans le champ politique.

Paul Ricœur, de son côté, reprend les idées d'Arendt sur le pardon, pousse la réflexion plus loin et donne un sens plus profond au terme. Pour lui, seul le pardon peut répondre à la profondeur du mal. Devant les crimes imperceptibles, il propose le pardon comme étant un don, qui peut nous permettre de sortir de cet abîme que le mal produit. Et il va jusqu'à proposer de délier l'agent de son acte. Ce pardon n'est pas seulement personnel, car il répond à un mal qui engage plusieurs types de culpabilité : culpabilités criminelle, politique, morale et historique. En introduisant ces notions, Ricœur introduit le pardon dans le domaine politique d'une manière plus concrète. Mais, pour Ricœur, le pardon ne reste qu'une proposition sans obligation, qui doit accompagner l'horizon d'un travail sur la mémoire, l'histoire et l'oubli.

Dans la troisième section, après avoir exploré la notion du pardon chez ces deux philosophes, j'examinerai la situation du conflit syrien. Pour cela, je vais étudier ce conflit sous l'angle de deux théories : la théorie du *conflit social prolongé* « Protracted Social Conflict » (PSC) d'Edward Azar et la théorie des barrières socio-psychologiques de Daniel Bar-Tal. L'objectif de cette section est de trouver les segments où le pardon politique peut être introduit dans la société syrienne traversée par la violence, afin d'arriver à une réconciliation possible.

La résolution du conflit intra-étatique vise en premier lieu l'arrêt de la violence afin de permettre à un processus politique de se mettre en place et, souvent, cette résolution est imposée de l'extérieur. Mais si la résolution réussit à mettre fin à la violence, elle ne peut pas imposer la réconciliation et encore moins le pardon. Ce dernier est un processus à long terme qui engage l'ensemble de la société. C'est pourquoi le processus de réconciliation doit naître de la société elle-même pour qu'il soit effectif. Dans le cas de la Syrie, la guerre civile, qui a dégénéré en une guerre religieuse et internationale, a affecté l'ensemble de la société, et cette extension a rendu la résolution de ce conflit plus difficile et la réconciliation quasi impensable. De cela découle

l'importance de chercher à l'intérieur de la société les éléments qui peuvent faciliter la réconciliation et le pardon politique.

L'analyse du conflit syrien selon les théories d'Azar et de Bar-Tal peut aider à identifier les éléments qui faciliteraient la réconciliation de la société, et cela pour deux raisons principales. D'abord, ces deux théories ont pour pierre angulaire une vision de la société mosaïque avec ses différents groupes identitaires. Ensuite, elles s'intéressent aux relations qui régissent les interactions entre les groupes de la société et l'État. Elles sont donc en mesure d'identifier les mécanismes en jeu qui perpétuent les conflits sociaux. Ainsi, je vais examiner le cas du conflit syrien dans le cadre de ces deux théories, mais à la lumière de la vision du pardon politique selon Arendt et Ricœur.

Finalement, dans la quatrième section, l'exploration de la notion du pardon politique selon Arendt et Ricœur et l'étude du conflit syrien à la lumière de cette vision vont permettre de voir si le pardon politique est concevable dans cette situation de guerre civile. Dans cette section, je vais montrer la pertinence du pardon politique, selon la vision d'Arendt et de Ricœur, dans la perspective du conflit syrien. Je vais également tenter d'identifier les moyens par lesquels on peut introduire ou favoriser un travail de pardon dans la société syrienne, afin d'envisager un possible vivre-ensemble pour le futur. Puis quelques pistes de réflexion seront données en guise de conclusion.

I. Le pardon politique chez Hannah Arendt

Pour traiter le thème de pardon chez Hannah Arendt, je me réfère à son livre « Condition de l'homme moderne¹ », où elle introduit le terme du pardon dans le chapitre sur l'action. Mais avant de traiter le sujet, il est important de présenter brièvement la biographie d'Arendt pour mieux comprendre le contexte historique et politique qui entoure cette pensée.

A. Hannah Arendt : 1906 – 1975²

Arendt est née en Allemagne en 1906 de parents juifs. Dans ses années d'université, elle a connu comme professeurs Rudolf Bultmann, Edmund Husserl, Martin Heidegger et Karl Jaspers. Ce dernier restera son maître jusqu'à la fin de sa vie. En 1929, elle finit sa thèse sur *le concept d'amour chez Augustin*. Avec l'arrivée d'Hitler au pouvoir, elle devient sioniste. Après avoir été arrêtée par la Gestapo, elle fuit le nazisme et se réfugie en France où elle séjourne de 1933 à 1941. Elle sera arrêtée à Paris par le régime de Vichy en mai 1940 et transférée au camp de Gurs. Après une libération massive des détenus, elle s'exile aux États-Unis en 1941³.

Le premier grand ouvrage d'Arendt est intitulé « Les origines du totalitarisme », écrit en 1951. Il contient trois volumes : l'antisémitisme, l'impérialisme et l'origine du totalitarisme.

¹ Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Liberté de l'esprit (Paris: Calmann-Lévy, 1961).

² Nicolas Weill, « Hannah Arendt, philosophe d'action », *Le Monde des livres*, 5 juillet 2012, http://www.lemonde.fr/livres/article/2012/06/28/hannah-arendt-philosophe-d-action_1725577_3260.html, Consulté le 9 septembre 2015; « Encyclopédie Larousse en ligne - Hannah Arendt ». http://www.larousse.fr/encyclopedie/personnage/Hannah_Arendt/106045, Consulté le 10 septembre 2015.

³ Monique Canto-Sperber, *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, 4e éd. rev. et augm., Quadrige. Dicos poche (Paris: Presses universitaires de France, 2004).

Cette œuvre met en parallèle deux régimes politiques, celui de l'Allemagne nazie de 1938 à 1945 et celui de l'URSS de Staline de 1930 à 1953. Le deuxième livre s'intitule « Condition de l'homme moderne », écrit en 1958. Ce livre présente une sorte de philosophie fondamentale sur les activités humaines et surtout l'agir humain. Mais il montre aussi l'aliénation de l'homme moderne dans le faire au lieu de l'agir. Le rapport sur la banalité du mal, « Eichmann à Jérusalem », vient ensuite en 1963 pour démontrer les liens entre le mal absolu et l'agir humain. Par sa description du procès d'Adolf Eichmann, Arendt montre comment ce mal peut être mis en œuvre par des personnes normales. Le seul crime d'Eichmann, selon elle, est son incapacité de percevoir le mal qu'il était en train de faire. Ce sont les trois œuvres qui peuvent éclairer notre sujet. Mais la pensée d'Arendt continue à évoluer. En 1967, elle publie « L'essai sur la révolution », puis « La crise de la culture » en 1972. Elle meurt en 1975 avant de terminer son dernier livre intitulé « La vie de l'esprit ».

Ce bref détour historique est d'abord pour montrer le contexte dans lequel Arendt a vécu, et puis pour avoir une idée de son arrière-pensée philosophique qui est influencée par les plus grands maîtres de l'époque. Ensuite, la présentation de ses œuvres donne une idée du terrain sur lequel elle se situe, mais aussi l'évolution de sa pensée. Enfin, et c'est le plus important, cette très brève biographie montre bien que la pensée d'Arendt sur le pardon politique n'est pas une simple spéculation philosophique. Sa réflexion s'enracine dans une expérience de vie à une époque où l'humanité s'est montrée capable d'une atrocité sans précédent. En bref, Arendt parle du pardon politique en tant que personne ayant expérimenté quelque chose de l'ordre de l'impardonnable.

Pour déployer le sens du pardon politique dans la pensée d'Arendt, je vais m'appuyer principalement sur son livre « Condition de l'homme moderne ». Dans cette œuvre, elle consacre deux sections à parler explicitement du pardon. Mais la logique de l'idée du pardon politique se

déploie à travers l'ensemble du livre. Pour cela, il est indispensable de présenter d'abord l'ensemble de ce livre afin de comprendre le mouvement qui a conduit Arendt à parler du pardon.

B. Condition de l'homme moderne (1961)

Le point de départ de ce livre est l'expérience que l'humanité vit dans les temps modernes. Ces temps sont marqués par les nouvelles avancées que l'humanité s'est montrée capable de faire : le lancement du premier satellite artificiel autour de la Terre et l'avènement de l'automatisation. En même temps, la Seconde Guerre mondiale, le nazisme et d'autres événements destructeurs marquent aussi cette époque. Par ces avancés et ces événements destructeurs, l'humanité a montré qu'elle est capable de dépasser les limites dans le bon comme dans le mauvais sens. Pour cela, Arendt propose de réfléchir sur ce que nous faisons à partir de ces expériences des temps modernes, et non pas sur ce que nous sommes à l'exemple de la philosophie traditionnelle.

Dans « Les origines du totalitarisme », Arendt laisse une question ouverte : « si l'hypothèse : tout est possible conduit à la destruction totale, quelles barrières et quelles ressources la condition humaine elle-même propose-t-elle à cette hypothèse terroriste ?⁴ » Selon Paul Ricoeur, la « *Condition de l'homme moderne* répond à [cette] question politique, restée insoluble, par une investigation philosophique qui ne tourne qu'en apparence le dos à la science politique⁵. » Le pardon politique est une des réponses qu'Arendt propose dans son livre.

⁴ Paul Ricoeur, « Préface à la Condition de l'homme moderne », H. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, 1983, 14.

⁵ Ibid.

Penser ce que nous faisons est une réflexion sur l’agir humain. Par ce fait, la philosophie d’Arendt s’approche d’une philosophie politique. Pourtant, la philosophe refuse d’étiqueter sa pensée comme politique : « Je ne professe pas de philosophie politique que je pourrais résumer par un terme en “isme”⁶ », déclare-t-elle lors d’une entrevue réalisée en 1973 à New York pour l’émission *Un certain regard*. En même temps, la conception politique d’Arendt se déploie sur un ensemble de concepts et d’idées qui reposent sur le vivre ensemble : « La politique repose sur un fait : la pluralité humaine⁷. » Le langage représente l’élément premier de la vie politique. Pour elle, sans la parole ou le langage, toute action humaine perd son sens.

Dès que le rôle du langage est en jeu, le problème devient politique par définition, puisque c’est le langage qui fait de l’homme un animal politique. [...] Et toute action de l’homme, tout savoir, toute expérience n’a de sens que dans la mesure où l’on peut en parler⁸.

À partir de cela, Arendt déploie le projet de son livre sur la condition de l’homme moderne par une réflexion sur la « *vita activa* » (la vie sur terre) de l’humanité. Cette vie est donnée à l’homme sous trois modes : le travail, l’œuvre et l’action qui forment les trois chapitres principaux de son livre. Ces trois modes d’activités sont fondamentales, car chacun d’eux représente une condition de la vie humaine sur terre.

Le *travail* est le processus vital du corps humain. C’est l’activité⁹ qui répond aux besoins vitaux, naturels et biologiques de l’existence humaine. Le travail est conditionné par la vie elle-

⁶ « Hannah Arendt (Interview à New York) - vidéo », *Un certain regard*, 1973, http://www.dailymotion.com/video/xhzpe_hannah-arendt-interview-a-new-york_creation, Consulté le 8 septembre 2015.

⁷ Hannah Arendt, Sylvie Courtine-Denamy et Ursula Ludz, « Qu’est-ce que la politique? », dans *Qu’est-ce que la politique?* (Ed. du Seuil, 1995), paragr. 1.

⁸ Arendt, *Op. cit.*, 1961, 36.

même. L'*œuvre* est l'activité de fabrication qui sert à construire un monde commun et durable. Autrement dit, l'œuvre construit un monde proprement humain que nous partageons. En ce sens, la condition de l'œuvre est l'appartenance au monde. L'*action* est l'activité qui permet un rapport entre les personnes. Elle est « la seule activité qui mette directement en rapport les hommes, sans l'intermédiaire des objets ni de la matière¹⁰. » Ainsi la condition de l'action est la pluralité de la vie humaine. Cette pluralité vient du fait que les humains sont tous pareils sans qu'ils soient identiques. Ainsi, pour travailler il faut être en vie, pour fabriquer des œuvres il faut appartenir au monde, et pour agir la présence d'autrui est indispensable. Selon Arendt, ces trois conditions de la vie humaine qui correspondent aux trois activités ont toutes un rapport avec la politique. Mais, l'action — et sa condition de pluralité — est spécifiquement la condition de toute vie politique. Le pardon tire son aspect politique du fait qu'il se situe dans l'action et qu'il est toujours en rapport avec autrui.

Pour Arendt, toutes les activités humaines tendent à dépasser ce qui conditionne et limite l'humanité. Pour cela, le travail, l'œuvre et l'action sont liés aux aspects existentiels de la vie humaine : la vie et la mort, la natalité et la mortalité. La mortalité est la condition majeure qui rend la vie humaine entre naissance et mort rectiligne et à sans retour. Cette ligne interrompt le mouvement circulaire de la reproduction. Le genre humain se découvre ainsi comme un être mortel dans un univers immortel. La définition de la mortalité selon Arendt est de « se mouvoir en ligne droite dans un univers où rien ne bouge, si ce n'est en cercle¹¹. » Face à cette condition

⁹ Il faut comprendre l'activité comme un mode d'activité de la vie humaine, mais Hannah Arendt n'utilise pas le terme « mode » pour parler de ces activités.

¹⁰ Arendt, *Op. cit.*, 1961, 41.

¹¹ Ibid., 54.

qui prédétermine la vie humaine, l'action permet d'assurer une sorte d'immortalité par sa capacité d'agir et de parole. À la différence du travail et de l'œuvre qui assurent la continuité dans la durée de la vie biologique et cyclique de genre humain, l'action, par sa capacité à créer un réseau de relations humaines dans un organisme politique, permet de créer l'Histoire¹² dans son aspect linéaire :

Le travail n'assure pas seulement la survie de l'individu, mais aussi celle de l'espèce. L'œuvre et ses produits — le décor humain — confèrent une certaine permanence, une durée à la futilité de la vie mortelle et au caractère fugace du temps humain. L'action, dans la mesure où elle se consacre à fonder et à maintenir des organismes politiques, crée la condition du souvenir, c'est-à-dire l'Histoire¹³.

La notion d'Histoire a un sens et une valeur qui sont particuliers chez Arendt. Pour elle, la condition prépolitique et préhistorique de l'Histoire est la capacité de conter chaque vie vécue entre la naissance et la mort. Ainsi, l'Histoire est un conte sans fin et sans commencement¹⁴. L'humain ne peut entrer dans l'Histoire que par ses actions novatrices qui tracent son histoire. Faire partie de l'Histoire de l'humanité est, d'une certaine manière, atteindre ce vers quoi l'humain tend, à savoir l'immortalité. Et cela ne peut se réaliser que dans l'espace politique qui réunit les actions des individus et leur conte pour créer l'Histoire. À l'exemple d'un nouveau-né qui possède la faculté d'entreprendre quelque chose de nouveau, c'est-à-dire agir¹⁵, précise-t-elle, l'action est l'activité politique par excellence qui est capable d'innover et de créer ainsi l'Histoire. Arendt considère l'action comme la pierre angulaire de la vie humaine en général et de la vie politique en particulier. Plus encore, le politique naît de la communauté d'action, car

¹² Arendt distingue le grand Histoire des philosophes de la petite histoire des historiens. Pour aller plus loin : Sacha Alcide Calixte, « Conception de l'histoire chez Hannah Arendt » (Université Laval, 2008).

¹³ Arendt, *Op. cit.*, 1961, 43.

¹⁴ *Ibid.*, 242.

¹⁵ *Ibid.*, 43.

« l'action non seulement se relie de façon très intime à la part publique du monde qui nous est commun à tous, mais en outre est la seule activité qui la constitue¹⁶. »

C'est justement dans le chapitre qui traite de l'action que le terme du pardon apparaît. Le pardon fait son entrée dans la sphère politique en tant d'action capable de mettre en œuvre un processus nouveau. Cela met le pardon dans le même mouvement que la natalité, par sa capacité à entreprendre du nouveau, à l'exemple du nouveau-né précédemment mentionné. En situant le pardon dans ce mouvement, Arendt fait sortir le pardon de sa connotation religieuse, sans pour autant nier cette origine, et lui donne la possibilité d'exister dans le domaine politique.

Après cette brève introduction, et après avoir vu où le pardon se situe dans la pensée d'Arendt, je vais examiner par la suite le sens et le rôle du pardon politique dans sa philosophie.

C. Le pardon créateur

Arendt termine son chapitre sur l'action par deux sections qui traitent du pardon et de la promesse : *l'irréversibilité et le pardon* ; *l'imprévisibilité et la promesse*. Elle y définit le rôle de ces deux facultés dans les affaires humaines. Pardon et promesse sont deux facultés intimement liées : les deux constituent un moyen pour dépasser la précarité des affaires humaines et la fragilité de l'action et de la parole. La signification politique du pardon, en revanche, vient du fait qu'il se situe dans le domaine de l'action, l'activité qui relève essentiellement de la vie politique. Pour comprendre le sens politique du pardon, il est important de voir le sens politique de l'action.

¹⁶ Ibid., 257.

Afin de comprendre le lien entre pardon, promesse et action et leur sens politique, je propose de mettre tout le livre sous l'interprétation des deux sections qui traitent du pardon et de la promesse.

Je vais développer mon étude selon six étapes : je commence par étudier la précarité des affaires humaines pour en comprendre l'enjeu. Puis je présente la proposition d'Arendt de placer le pardon et la promesse comme les réponses ultimes à la précarité des affaires humaines. Ensuite, j'examine si l'humain peut pardonner ce qui relève de l'impardonnable. Puis j'explique la définition de l'espace public et l'espace privé selon Arendt. Enfin, je montre comment la capacité de pardonner est au pouvoir de chacun en revenant à l'origine religieuse du pardon. Et je conclus par la présentation du pardon comme un acte créateur et libérateur.

1. La précarité des affaires humaines

La précarité des affaires humaines est liée à la parole et à l'action. La parole est la faculté propre à l'être humain qui lui permet de se communiquer et de se distinguer des autres. L'humain est le seul qui se communique au lieu de communiquer quelque chose (soif, faim, peur...). L'action est la faculté qui lui permet d'entrer en relation avec d'autres en initiant et en effectuant des actes nouveaux. Pour Arendt, la parole et l'action sont des éléments essentiels dans la vie humaine et spécifiquement dans la sphère politique. Les relations qu'engendrent les actes et les paroles fondent les organisations politiques¹⁷. Et puisque le domaine politique est le résultat d'une communauté d'humains en action, la pluralité devient la condition première de l'action et de la parole humaines et par conséquent la condition de l'humanité. Comme le dit Arendt : « l'action et la parole sont entourées par le réseau des actes et du langage d'autrui, et

¹⁷ Ibid., 43.

constamment en contact avec ce réseau¹⁸. » Cette condition de pluralité rend l'agir humain fragile pour deux raisons : il est imprévisible et irréversible.

Imprévisible, parce que l'action n'atteint presque jamais son but, car l'agir humain se situe au milieu d'autres personnes agissantes. Une action ne peut donc être isolée des actes des autres. Or, dans ce réseau d'actions, il se trouve « d'innombrables conflits de volontés et d'intentions¹⁹ » qui empêchent l'agent de réaliser son but initial. Ainsi, toute personne est à la fois agent et patient de chaque action qu'il entreprend : « Parce que l'acteur se meut toujours parmi d'autres êtres agissants et par rapport à eux, il n'est jamais simplement agent, mais toujours et en même temps patient²⁰. »

Irréversible, parce qu'on ne peut défaire ce que l'on a fait. L'action fait entrer les humains dans l'Histoire, mais cette Histoire, comme nous l'avons vu, est linéaire et en sens unique. Personne ne peut revenir sur une action accomplie, et personne ne peut annuler une parole dite. L'imprévisibilité et l'irréversibilité de l'action et de la parole rendent la vie humaine précaire, car elle échappe à tout contrôle et toute prédiction :

Ils ont toujours su [les humains] que celui qui agit ne sait jamais bien ce qu'il fait, qu'il sera « coupable » de conséquences qu'il n'a pas voulues ni même prévues, que si inattendues, si désastreuses que soit ces conséquences, il ne peut pas revenir sur son acte, que le processus qu'il déclenche ne se consomme jamais sans équivoque en un seul acte ou un seul événement, et que le sens même n'en sera jamais dévoilé à l'acteur, mais seulement à l'historien qui regarde en arrière et qui n'agit pas²¹.

¹⁸ Ibid., 246.

¹⁹ Ibid., 241.

²⁰ Ibid., 248.

²¹ Ibid., 298.

Le pardon et la promesse sont les réponses qu'Arendt propose pour dépasser cette précarité. Cependant, avant d'introduire sa proposition, elle présente deux manières par lesquelles l'humanité essaye d'échapper à la fragilité de la vie humaine. Arendt y démontre la difficulté à résoudre l'imprévisibilité et l'irréversibilité de l'agir humain.

La première issue pour surmonter le hasard qui caractérise l'acte est la substitution du faire à l'agir. Cela se traduit par le refuge dans l'isolement en évitant l'interaction avec les actions d'autres humains. La fabrication est l'activité par excellence qui permet à la personne de maîtriser une action et de préciser son début et sa fin : « il s'agit toujours d'échapper aux calamités de l'action en se réfugiant dans une activité où un homme, isolé de tous, demeure maître de ses faits et gestes du début à la fin²². » Le problème de cette solution est simplement la négation de la pluralité de la vie humaine et, par conséquent, de refuser la présence dans le domaine public et de renoncer aussi à l'appartenance au monde.

L'autre solution est la non-action. Comme il est difficile de prévoir toutes les conséquences possibles d'une action, il est impossible d'échapper à la responsabilité et à la culpabilité des conséquences d'une action. Nier la responsabilité est nier l'essence de la vie humaine qui est la liberté. Cette liberté est elle-même conditionnée par la nécessité d'entrer en relation avec les autres personnes libres et agissantes. « On ne trouve apparemment de salut contre cette sorte de liberté que dans le non agir, dans l'abstention totale du domaine des affaires humaines, seul moyen pour la personne de sauvegarder sa souveraineté et son intégrité²³. » Le problème principal de cette proposition est de réduire la liberté humaine à la souveraineté. Or,

²² Ibid., 283.

²³ Ibid., 299.

personne ne peut être souverain, car nul ne sera jamais seul dans le monde. Seule l'hypothèse d'un dieu unique permet d'identifier la liberté à la souveraineté. Autrement dit, la non-action, motivée par l'illusion d'une liberté absolue, est la fuite de la responsabilité. Cela conduit à uniformiser la société moderne selon la catégorie de la fin et des moyens qui détermine l'agir humain. Cela veut dire que l'agir n'est plus du domaine de l'action, mais plutôt du domaine du faire ou du comportement.

Les réponses proposées consistent donc à fuir la difficulté au lieu de la résoudre. Arendt propose la promesse pour dépasser l'imprévisibilité de l'action et le pardon pour dépasser l'irréversibilité. Le pardon délie les personnes de leurs fautes du passé et la promesse les lie pour un avenir toujours incertain.

2. La promesse et le pardon

Le lien entre pardon et promesse est établi par leurs connexions avec l'action et la parole. Comme nous l'avons vu, le langage est un élément constitutif de la vie politique. L'action, le savoir et l'expérience n'ont de sens « que dans la mesure où l'on peut en parler²⁴. » Mais il y a un lien plus étroit entre la promesse et le pardon. Dans tout acte de pardon, il y a une promesse de ne plus refaire les fautes et les crimes commis. Sans cette promesse implicite ou explicite, le pardon ne peut avoir lieu. Dans ce sens, la promesse et le pardon sont les réponses qu'Arendt propose pour répondre à la précarité des affaires humaines causée par la fragilité de l'action et de la parole. Ces fragilités se résument par l'incapacité de l'humain à garantir qu'il sera demain d'une part, et d'autre part l'incapacité à prédire les conséquences d'un acte posé dans une communauté

²⁴ Ibid., 37.

d'égaux où chacun peut réagir à son action. Ainsi, contre l'irréversibilité, Arendt propose le pardon, et contre l'imprévisibilité de l'avenir, elle propose la promesse :

Contre l'irréversibilité et l'imprévisibilité du processus déclenché par l'action le remède ne vient pas d'une autre faculté éventuellement supérieure, c'est l'une des virtualités de l'action elle-même. La rédemption possible de la situation d'irréversibilité — dans laquelle on ne peut défaire ce que l'on a fait, alors que l'on ne savait pas, que l'on ne pouvait pas savoir ce que l'on faisait — c'est la faculté de pardonner. Contre l'imprévisibilité, contre la chaotique incertitude de l'avenir, le remède se trouve dans la faculté de faire et de tenir des promesses²⁵.

Le pardon permet à l'humain de sortir de son enfermement dans un acte unique dont il ne pouvait pas prédire les conséquences. Faire et accomplir des promesses permet de conserver son identité dans la durée. Comme nous ne pouvons pas garantir qui nous serons à l'avenir, l'accomplissement de ces promesses confirme l'identité révélée à travers le temps. De même, le pardon permet au passé de se passer et la promesse permet de trouver des îlots de sécurité dans un avenir complètement inconnu. L'acte de pardonner et la parole qui promet permettront à l'Histoire de sortir de l'enfermement dans la répétition cyclique des fautes du passé pour aller de l'avant vers un avenir inconnu, mais assuré par les promesses. Ainsi l'histoire personnelle de chacun retrouve son parcours linéaire et peut entrer dans l'Histoire qui n'a ni fin ni commencement.

Le but du pardon est d'arrêter le cercle des conséquences qu'engendre la première faute. En ce sens, le pardon est exactement le contraire de la vengeance qui ne fait qu'enchaîner des réactions, dit Arendt²⁶. Le pardon est aussi une réaction, mais il rentre dans la catégorie de l'action parce qu'il déclenche un processus nouveau, à l'exemple d'une natalité. Le châtement ou

²⁵ Ibid., 302.

²⁶ Ibid., 307.

la justice ont aussi comme but de mettre fin à cet enchainement de réactions. Alors, pourquoi pardonner quand on peut punir ?

3. Pardonner l'impardonnable

Le pardon qu'Arendt propose est une action qui sort du champ de l'ordinaire. Plus encore, le pardon selon sa définition prend tout son sens quand il pardonne l'impardonnable.

Il est donc très significatif, c'est un élément structurel du domaine des affaires humaines, que les hommes soient incapables de pardonner ce qu'ils peuvent punir, et qu'ils soient incapables de punir ce qui se révèle impardonnable²⁷.

En parlant de l'impardonnable, elle fait allusion aux crimes du nazisme dont elle a été elle-même victime. Ces crimes, qu'on ne peut ni punir ni pardonner, dit-elle, transcendent le domaine des affaires humaines par la destruction qu'ils causent, non seulement matériellement, mais aussi et surtout humainement. Sa réponse à la question de pardonner l'impardonnable vient plus tard, dans son rapport sur la banalité du mal. À travers le procès d'Eichmann, elle découvre que ces actions qui peuvent être radicalement mauvaises sont le produit de gens complètement normaux et banals. Le mal, aussi radical qu'il soit, est aussi banal, car il est fait sans réfléchir.

Eichmann n'était ni un Iago ni un Macbeth ; et rien n'était plus éloigné de son esprit qu'une décision [...]. Mais à part un zèle extraordinaire à s'occuper de son avancement personnel, il n'avait aucun mobile. Et un tel zèle en soi n'était nullement criminel ; [...]. *Simplement il ne s'est jamais rendu compte de ce qu'il faisait* [...]²⁸.

²⁷ Ibid.

²⁸ Hannah Arendt, *Eichmann à Jérusalem : rapport sur la banalité du mal*, Folio Histoire ; 32 (Paris: Gallimard, 1991), 508.

Autrement dit, le crime de ces gens réside dans l'absence de leur agir et dans l'exécution simple de leur travail conformément aux ordres. En ce sens, ces crimes sont des crimes politiques et le mal est un mal politique :

Faire le mal sans y penser ou penser que ce n'est pas le mal, puisqu'il est voulu par une volonté supérieure, hiérarchique, ou fondée sur le sens inéluctable de l'Histoire ou de la nature, voilà bien la forme assez caractéristique du mal politique moderne²⁹.

La difficulté du procès d'Eichmann vient de la difficulté à identifier un coupable. Pour Arendt, il ne s'agit pas de la culpabilité d'un simple individu en particulier, mais du peuple allemand en général, de l'antisémitisme, et même « de l'espèce humaine tout entière qui se trouverait assise, invisible, à côté de l'accusé³⁰. » Autrement dit, la culpabilité ne se limite pas à un individu donné, mais elle englobe l'humanité même comme on va voir avec les différents types de culpabilité selon Ricœur³¹. Le système juridique ne peut pas affronter ce type de crimes de plus en plus récurrents depuis la Seconde Guerre mondiale³². La justice ne peut pas accuser un peuple ni même culpabiliser un individu à la place d'un peuple, car la culpabilité collective n'existe pas. Mais, pour Arendt, cela ne nie absolument pas la responsabilité politique³³. Plusieurs questions se posent à partir de ce constat du mal radical et du mal politique : qui est le responsable de ces crimes ? L'individu qui a agi par conformité ou par peur est-il coupable ? Et si

²⁹ Paul Valadier, « Le mal politique moderne », *Études* Tome 394, no 2 (1 février 2001): 197-207.

³⁰ Arendt, *Op. cit.*, 1991, 492.

³¹ L'avocat d'Eichmann proclame que l'accusé n'est qu'un bouc émissaire pour l'ensemble des événements passés. L'œuvre de René Girard est capitale pour aller plus loin sur ce thème. René Girard, *Le bouc émissaire*, Nouv. éd. (Paris: B Grasset, 1983).

³² Arendt, *Op. cit.*, 1991, 492.

³³ *Ibid.*, 510.

nous voulons punir quelqu'un, quel châtement peut être approprié à un tel crime ? Peut-on pardonner ces crimes ? Peut-on assurer qu'il n'y aura plus de pareilles atrocités à l'avenir ?

La difficulté à donner une réponse claire ou sûre à ces questionnements reflète bien la condition de l'humanité et la fragilité des affaires humaines telles qu'Arendt la présente. Pour cela, le pardon et la promesse sont, selon elle, les deux facultés capables de commencer un processus nouveau face à une situation d'impasse comme le crime du nazisme. Ce processus novateur permet à l'humanité de sortir de l'enfermement dans le passé pour pouvoir continuer la vie dans la condition même de l'humanité qui est la pluralité. Autrement dit, le pardon et la promesse sont les conditions d'une vie politique possible.

Ces deux facultés vont de pair : celle du pardon sert à supprimer les actes de passé, dont les « fautes » sont suspendues comme l'épée de Damoclès au-dessus de chaque génération nouvelle ; l'autre, qui consiste à se lier par des promesses, sert à disposer, dans cet océan d'incertitude qu'est l'avenir par définition, des îlots de sécurité sans lesquels aucune continuité, sans même parler de durée, ne serait possible dans les relations des hommes entre eux³⁴.

Ces deux facultés peuvent donc rétablir les relations humaines détruites par les actes criminels ou injustes du passé. Or, les relations humaines ne peuvent être qu'entre individus, autrement dit personnelles. Comme la culpabilité collective n'existe pas, le pardon collectif n'existe pas non plus. Pour Arendt, « le pardon avec les relations qu'il établit, est toujours une affaire éminemment personnelle³⁵. » Mais le fait qu'il soit personnel ne veut pas dire qu'il soit privé. Pour comprendre ce que cela veut dire, il est important de voir comment Arendt définit les termes « privé » et « public ».

³⁴ Arendt, *Op. cit.*, 1961, 302.

³⁵ Ibid., 308.

4. Espace public et espace privé

Les deux termes « privé » et « public » sont en lien avec la pluralité de la vie humaine. Comme nous l'avons vu, le domaine des affaires humaines est composé d'un réseau de relations qui s'établissent dès que les humains s'organisent pour vivre ensemble. Cette organisation ne peut exister sans la présence de l'autre. Du même, la présence de l'autre est la condition nécessaire pour réaliser le pardon et la promesse selon Arendt :

Les deux facultés dépendent donc de la pluralité, de la présence et de l'action d'autrui, car nul ne peut se pardonner à soi-même, nul ne se sent lié par une promesse qu'il n'a faite qu'à soi ; pardon et promesse dans la solitude ou l'isolement demeurent irréels et ne peuvent avoir d'autre sens que celui d'un rôle que l'on joue pour soi³⁶.

Sans le vis-à-vis, le pardon et la promesse restent enfermés dans le domaine individuel et privé et perdent ainsi leur réalité. L'espace public est l'endroit où les relations humaines peuvent s'exprimer et se réaliser. C'est l'endroit où chacun peut se distinguer des autres en montrant qui il est réellement et ce qu'il a d'irremplaçable³⁷. Cet espace « commence à exister dès que des hommes s'assemblent dans le mode de la parole et de l'action³⁸. » Autrement dit, l'espace public est le résultat de la volonté humaine de vivre ensemble et d'agir en relation avec d'autres. Quand les actions et les paroles sont publiques, elles peuvent être vues et entendues de tous. Mais quand elles se replient dans le domaine du privé, l'humain se prive de voir et d'entendre l'autre en même temps qu'il se prive d'être vu et entendu par d'autres. Une vie entièrement privée est une vie enfermée dans la subjectivité de sa propre expérience. C'est une vie privée de l'objectivité qui

³⁶ Ibid., 303.

³⁷ Ibid., 80.

³⁸ Ibid., 259.

provient de l'interaction et de la relation objective avec autrui. Et finalement, une vie privée se prive « de la possibilité d'accomplir quelque chose de plus permanent que la vie³⁹. »

Sans la parole et sans l'action, l'être l'humain renonce à la pluralité et, par conséquent, renonce à sa présence dans le monde et cesse de vivre parmi d'autres. Autrement dit, il meurt littéralement au monde⁴⁰. Or, mourir au monde est le contraire de l'aspect principal de l'action qui est liée à la natalité et à l'innovation, car « les hommes, bien qu'ils doivent mourir, ne sont pas nés pour mourir, mais pour innover⁴¹. » Par ailleurs, nier la pluralité de la vie humaine ou se limiter à une vie entièrement privée, c'est vouloir nier la présence de l'autre. Ce faisant, les humains n'agissent plus vis-à-vis d'un autre, mais ils restreignent leurs actions à un comportement qui régule la vie en société. Pour Arendt, dans nos sociétés modernes, le comportement a remplacé l'action sous une forme de conformisme.

Le pardon et la promesse, du fait qu'ils sont liés à la pluralité, doivent aussi être vus et entendus pour qu'ils soient réels et objectifs. Cela leur donne une fonction publique et par conséquent politique. En outre, le pardon, en tant qu'action, réalise aussi la fonction d'innovation qui caractérise l'action. C'est ainsi que l'on peut comprendre comment les actes de pardonner et de promettre sont éminemment personnels, mais pas privés.

Alors, pour que ces deux facultés personnelles puissent entrer dans la sphère publique et politique, il faut que chaque personne ait le pouvoir de poser ces actions. Pour cela, Arendt insiste sur le fait que ces deux facultés ne viennent pas d'une puissance supérieure à l'homme, comme

³⁹ Ibid., 99.

⁴⁰ Ibid., 233.

⁴¹ Ibid., 313.

pourrait le suggérer une interprétation de leur origine religieuse, mais qu'elles relèvent bien du pouvoir de chaque personne.

5. L'origine religieuse

Arendt n'hésite pas à revenir sur l'origine religieuse de ces deux facultés pour démontrer que cette origine ne réserve pas ce pouvoir à une puissance supérieure ou à Dieu. Cependant, la promesse a pu pénétrer plus facilement le domaine des affaires humaines et le domaine politique que le pardon : faire et tenir des promesses est l'essence de toutes les relations humaines sur le plan familial, social, économique et politique. Le pardon, en revanche, est considéré comme irréaliste et impraticable dans le domaine public. On se limitera donc à exposer l'origine religieuse du pardon.

Arendt n'hésite pas à affirmer que celui qui a découvert le rôle du pardon dans les affaires humaines, c'est Jésus de Nazareth. Les références bibliques qu'elle choisit montrent en premier lieu que le pouvoir de pardonner n'est pas réservé à Dieu, mais qu'il relève du pouvoir de chacun. En deuxième lieu, les enseignements religieux de Jésus appellent les humains à se pardonner mutuellement.

Dans les miracles bibliques, souvent Jésus pardonne les péchés des personnes avant de les guérir, comme si le pardon était une condition de la guérison⁴². Cet acte provoquait toujours le public, surtout les pharisiens et les maîtres de la loi, qui réservaient ce pouvoir à Dieu seul :

⁴² On peut même aller plus loin en disant que le fait d'être pardonné est la véritable guérison de la personne et par conséquent le véritable miracle. Cela n'est pas loin de la pensée d'Hannah Arendt qui considère la natalité comme « le miracle qui sauve le monde » « dans lequel s'enracine ontologiquement la faculté d'agir. » Ibid., 314.

personne ne peut pardonner les péchés, Dieu seul peut le faire⁴³. La réponse de Jésus est toujours claire : « le Fils de l'Homme a le pouvoir sur terre de remettre les péchés⁴⁴. » Arendt souligne que cette affirmation de Jésus met l'accent sur le pouvoir qu'a le Fils de l'Homme de pardonner. On pourrait dire que le Fils de l'Homme selon la Bible est aussi le Fils de Dieu, et donc que ce pouvoir de pardonner reste un pouvoir divin. Mais elle ajoute que l'insistance de Jésus à dire que ce pouvoir est appliqué sur terre remet le pardon dans le pouvoir humain et pas seulement divin⁴⁵.

Le pouvoir de pardonner n'est donc pas réservé à Dieu seul et il ne vient pas de Dieu non plus. C'est-à-dire que les humains ne pardonnent pas au nom de Dieu ni à son exemple. Mais, au contraire, le pardon de Dieu est conditionné par le pardon humain : c'est seulement quand ils se pardonnent les uns les autres qu'ils soient pardonnés par Dieu. : « Si vous pardonnez leurs fautes aux autres, votre Père qui est dans les cieux vous pardonnera aussi. Mais si vous ne pardonnez pas aux autres, votre Père ne vous pardonnera pas vos fautes non plus⁴⁶. »

La faculté de pardonner est non seulement du pouvoir de chacun, mais aussi du devoir de chacun. « Si ton frère vient à pécher, réprimande-le et, s'il se repent, remets-lui. Et si sept fois le jour il pèche contre toi et que sept fois il revient à toi en disant : “Je me repens”, tu lui remettras⁴⁷. » Par cette référence, Arendt démontre que le pardon est une affaire quotidienne et nécessaire pour corriger les fautes inévitables de l'action. Sans ce pardon, la vie ne peut plus continuer, car les fautes sont intrinsèquement liées à l'action :

⁴³ Luc, 5 : 21.

⁴⁴ Matt., 9 : 4-6.

⁴⁵ Arendt, *Op. cit.*, 1961, 305.

⁴⁶ Matt., 18 : 35.

⁴⁷ Luc, 17 : 3-4.

Mais les manquements sont des faits de tous les jours dus à la nature même de l'action qui constamment établit de nouveaux rapports dans un réseau de relations, et il faut que l'on pardonne, qu'on laisse aller, pour que la vie puisse continuer en déliant constamment les hommes de ce qu'ils ont fait à leur insu⁴⁸.

Cela ramène le pardon dans les affaires humaines parce que chacun est capable de pardonner. Ce pardon biblique est praticable dans les situations de relations communautaires ou familiales, mais peut-on pratiquer ce pardon dans des situations où les fautes sont impardonnables ? Arendt ne répond pas clairement à cette question. Elle mentionne seulement, dans une note de bas de page, que les fautes impardonnables figurent dans l'enseignement de Jésus. Devant ces fautes, Jésus dit : « malheur à celui par qui elles arrivent : mieux vaut pour lui se voir passer au cou une pierre de moulin et être jeté dans la mer⁴⁹. » Mais elle n'explique pas cette référence. En effet, le souci d'Arendt dans ce détour biblique est simplement de montrer que le pardon, même s'il a une origine religieuse, peut être politique, car le pardon est un pouvoir humain et pas seulement divin. Par ailleurs, les enseignements et la vie de Jésus ne manquent pas de références concernant le pardon de l'impardenable et même le pardon politique.

De plus, si pardonner à ses frères et sœurs les fautes qu'ils ont commises à leur insu est nécessaire et même un devoir, ce pardon n'est pas suffisant vis-à-vis de l'ennemi. Jésus demande d'aimer son ennemi. « Vous avez entendu qu'il a été dit : Tu aimeras ton prochain et tu haïras ton ennemi. Eh bien ! Moi je vous dis : Aimez vos ennemis, et priez pour vos persécuteurs⁵⁰. » Or, évoquer l'ennemi est en quelque sorte évoquer la sphère politique. Par ailleurs, Jésus est celui qui

⁴⁸ Arendt, *Op. cit.*, 1961, 306.

⁴⁹ Matt., 18 : 6.

⁵⁰ Matt., 5 : 43-44.

a pardonné à ceux qu'ils l'ont crucifié parce « qu'ils ne savent pas ce qu'ils font⁵¹. » Il est difficile d'ignorer le parallèle entre les exécuteurs des ordres dans la mort de Jésus et dans le crime nazisme. Dans les deux cas, ces personnes ne savent pas, ou ne veulent pas savoir que ce qu'ils font est un mal. En ce sens, la mort de Jésus est un mal politique et son pardon est aussi un pardon politique et non pas purement religieux ou spirituel.

Après cette démonstration, il devient clair que l'on ne peut pas couper le pardon de son origine religieuse. Et du même, l'origine religieuse du pardon ne l'exclut pas du champ politique. C'est le résultat auquel arrive Arendt :

Qu'il [Jésus] ait fait cette découverte [le rôle du pardon] dans un contexte religieux, qu'il ait exprimé dans un langage religieux, ce n'est pas une raison pour la prendre moins au sérieux en un sens strictement laïc. C'est une caractéristique de notre tradition politique (pour des raisons que nous ne pouvons examiner ici) d'avoir toujours été extrêmement sélective et d'exclure de son système de concepts un grand nombre d'authentiques expériences politiques, parmi lesquelles nous ne serons pas surpris d'en trouver de réellement fondamentales⁵².

Par cela, Arendt rétablit le sens politique du pardon malgré sa connotation religieuse. Le pardon et la promesse deviennent ainsi les facultés principales de l'agir humain qui lui permettent de surpasser la fragilité de l'action et la parole. Autrement dit, l'agir humain contient en lui le pouvoir de surpasser la précarité des affaires humaines par l'action authentique. Le pardon et la promesse sont politiques parce qu'ils se situent dans le domaine de l'action indépendamment de leurs origines religieuses. Maintenant que la place du pardon dans la vie publique est clarifiée, il reste à voir son utilité dans le domaine politique.

⁵¹ Luc, 23 : 34.

⁵² Arendt, *Op. cit.*, 1961, 304.

6. Le pardon : un acte créateur

La caractéristique première de l'action est d'entreprendre et de commencer un processus nouveau. Cela correspond au fait de la naissance⁵³. Comme le nouveau-né, l'action a la capacité de produire du nouveau et d'agir d'une manière inattendue. Et cela remonte à l'origine même du genre humain dès sa création, selon la Bible. La création du genre humain « n'est pas le début de quelque chose, mais de quelqu'un, qui est lui-même un novateur⁵⁴. » Partant de ce constat de la philosophie politique de saint Augustin, Arendt ramène l'impulsion de l'action à la naissance de chaque personne par sa capacité à commencer à neuf et de sa propre initiative⁵⁵. Autrement dit, la capacité humaine d'agir est liée à sa capacité d'innover. « Le fait que l'homme est capable d'action signifie que, de sa part, on peut s'attendre à l'inattendu, qu'il est en mesure d'accomplir ce qui est infiniment improbable⁵⁶. »

Renoncer à cette capacité signifie se priver de la spécificité du genre humain qui le distingue des autres créatures, à savoir l'innovation. Par peur de l'inconnu et de l'incertitude que peut produire l'action, l'humain se réfugie alors dans le domaine du faire et renonce à l'appartenance au monde, et à son réseau de relations. Ne pas agir est simplement obéir à la loi de la mortalité, car seul l'agir humain peut briser cet automatisme d'une vie vouée à la mort.

Laissées à elles-mêmes, les affaires humaines ne peuvent qu'obéir à la loi de la mortalité, la loi sûre, la seule loi certaine d'une vie passée entre naissance et mort. C'est la faculté d'agir

⁵³ Pour comprendre la signification de la naissance et son rapport avec l'action, on peut citer l'exemple de l'enfant, produit de l'amour, qui est le seul entre-deux qui puisse s'insérer entre deux amants. Plus précisément, le nouveau-né est un nouveau monde qui s'insère dans le monde déjà existant. Ibid., 308.

⁵⁴ Ibid., 234.

⁵⁵ Ibid., 233.

⁵⁶ Ibid., 234.

qui interfère avec cette loi parce qu'elle interrompt l'automatisme inexorable de la vie quotidienne [...]⁵⁷.

La natalité sauve le monde de cette loi de la mortalité. Ainsi l'action, pour Arendt, est le miracle qui sauve le monde, car la faculté d'agir s'enracine ontologiquement dans le fait de la natalité⁵⁸. Pour renforcer cela, elle revient encore une fois aux sources bibliques et affirme que la seule faculté miraculeuse de Jésus est l'action. En effet, pour elle, pardonner est au même niveau qu'accomplir des miracles selon la Bible : « Jésus le savait sans doute bien lorsqu'il comparait le pouvoir de pardonner au pouvoir plus général d'accomplir des miracles, en les mettant sur le même plan et à portée de l'homme⁵⁹. »

Par cela, le pardon devient lui aussi une action miraculeuse. Même si le pardon est une réaction à une action irréversible, le pardon acquiert son caractère innovateur d'action parce qu'il agit d'une manière complètement nouvelle. À la différence de la vengeance qui est la réaction naturelle et prévisible à une action irréversible, le pardon est une réaction imprévisible et inattendue. Par cela, le pardon se situe dans le plan même de l'action, il initie un nouveau processus et invente une autre alternative que la vengeance ou le châtiment. C'est une alternative qui fait sortir l'humain de son enfermement dans les comportements prévisibles qui réduisent l'agir humain au simple acte de faire, faire ce qu'il est prédéterminé à faire. Autrement dit, le pardon libère l'humain du processus prédéterminé de réaction en lui donnant la possibilité de prendre un nouveau départ, de recommencer à neuf et d'innover. Cela libère à la fois celui qui pardonne et celui qui est pardonné :

⁵⁷ Ibid., 313.

⁵⁸ Ibid., 314.

⁵⁹ Ibid.

En d'autres termes, le pardon est la seule réaction qui ne se borne pas à ré-agir mais qui agisse de façon nouvelle et inattendue, non conditionnée par l'acte qui l'a provoquée et qui par conséquent libère des conséquences de l'acte à la fois celui qui pardonne et celui qui est pardonné⁶⁰.

Délié par le pardon et lié par la promesse, l'humain réalise sa liberté et vit pleinement sa vie. Le pardon libère l'humain de ses actes commis et la promesse le rend responsable de ses actes futurs. C'est ainsi que le passé peut passer et que le futur peut être créé. Ainsi, le pardon et la promesse ne sont pas de simples actes pour Arendt, ils sont des actes créateurs et libérateurs pour le genre humain. C'est de cela qu'ils tirent leurs importances dans les affaires humaines.

Le pardon est créateur d'histoire, donc créateur de vie contre les enfermements dans le passé qui ruinent les relations humaines. Lié à la naissance ou à la renaissance, le pardon est un véritable « miracle », pourtant essentiel à la vie politique dans une condition humaine vouée à la pluralité et à la mort⁶¹.

Ainsi, Arendt montre que le pardon politique est une réponse logique à la précarité des affaires humaines. En même temps, elle donne à ce pardon une valeur et un sens profonds en le liant à la natalité. Par contre, Arendt n'explique pas comment on peut appliquer concrètement le pardon dans la vie politique. C'est pourquoi la pensée de Ricœur complète la vision d'Arendt sur le pardon politique. Ricœur mène la réflexion à un autre niveau de profondeur en démontrant comment le pardon peut être appliqué dans l'exercice politique.

⁶⁰ Ibid., 307.

⁶¹ Paul Valadier, « Le pardon en politique », *Revue Projet* n° 281, no 4 (1 avril 2004): 69.

II. Paul Ricœur : le pardon au-delà de l'action

Ricœur développe le thème du pardon à la fin de son œuvre « La mémoire, l'histoire, l'oubli ». Cet ouvrage, comme son titre l'indique, contient trois grands thèmes : une phénoménologie de la mémoire, une épistémologie de l'histoire et une herméneutique de la condition historique de la vie humaine sous l'égide de l'oubli⁶². Ces trois chapitres débouchent sur un épilogue sur le pardon que Ricœur qualifie de difficile. Même si les trois parties de son œuvre sont distinctes, ils forment une seule et unique navigation⁶³. Et le « pardon difficile » constitue pour lui l'horizon de cette navigation. Cette difficulté ne vient pas seulement de donner ou de recevoir le pardon, mais de le concevoir. Pour cela, une petite présentation de l'œuvre nous permettra de mieux comprendre le pardon dans la pensée de Ricœur.

A. La mémoire, l'histoire, l'oubli (2000)

Le premier thème de l'ouvrage est la mémoire. La question de la mémoire pour Ricœur se situe dans sa vulnérabilité. Cette vulnérabilité vient du rapport entre l'absence et la présence d'une chose ou d'un événement dans le monde de la représentation. Ricœur parle de trois abus de la mémoire. Premièrement, la mémoire empêchée est liée au plan pathologique-thérapeutique. Cet abus représente toutes formes d'une mémoire malade ou blessée. Deuxièmement, la mémoire manipulée est liée au plan pratique de la vie humaine. L'idéologie est pour lui une forme d'une mémoire manipulée, car elle fonde une identité d'un pays ou d'un peuple à travers les narrations.

⁶² Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, L'ordre philosophique (Paris: Éditions du Seuil, 2000), II.

⁶³ Le terme de navigation désigne le voyage long ou l'odyssée qui caractérise la pensée de Ricœur dans l'ensemble de son œuvre.

Dans chaque récit, il y a une sélection des événements, des documents ou des mémoires communes. Comme nous l'avons vu avec Arendt, l'humain est celui qui se communique lui-même, ne se limitant pas à communiquer quelque chose. Par sa parole et son action, il communique ce qu'il est et dévoile son être. De même, le récit dit le qui d'un peuple en sélectionnant ce qu'il veut communiquer de lui-même. Pour Ricœur, cette sélection ouvre la porte à la manipulation de la mémoire. « C'est plus précisément la fonction sélective du récit qui offre à la manipulation l'occasion et les moyens d'une stratégie rusée qui consiste d'emblée en une stratégie de l'oubli autant que de la remémoration⁶⁴. » Troisièmement, la mémoire abusivement commandée est liée au plan éthico-politique. C'est ce qui se passe quand la mémoire sélective devient officielle et entre dans la vie politique par les hymnes nationaux, les livres scolaires et les fêtes nationales. Ce sont en effet les moments de la commémoration. Cela permet le passage de la mémoire individuelle à la mémoire collective que je ne vais pas explorer ici. Mais il est important de signaler l'importance d'autrui dans la mémoire. Le souvenir a besoin de la présence de l'autre. On peut alors mieux comprendre la commémoration. Cette réflexion sur la mémoire et le passage de la mémoire individuelle à la mémoire collective introduit à la deuxième partie du livre, consacrée à l'histoire.

Le travail de l'histoire est divisé en trois étapes. La phase de documentation qui correspond à archiver les données. La phase de l'explication qui répond à la question du pourquoi. Et la phase de représentation qui met en forme le discours historique. Ricœur explique le mouvement qui lie les trois phases ainsi : « nul ne consulte une archive sans projet d'explication, sans hypothèse de compréhension ; et nul ne s'emploie à expliquer un cours

⁶⁴ Ricoeur, *Op. cit.*, 2000, 103.

d'événements sans recourir à une mise en forme littéraire expresse de caractère narratif, rhétorique ou imaginaire⁶⁵. » L'objectif de l'historien est de représenter les événements du passé dans le présent selon une certaine interprétation de l'archive constituée de témoignages et de mémoires individuelles et collectives⁶⁶. La représentation littéraire de l'histoire, qui est le but de tout historien, vise la vérité historique. Mais, comme cette représentation repose sur l'explication de ces sources qui sont déjà limitées par les abus de la mémoire, la vérité historique reste limitée⁶⁷. Par l'interprétation et la présentation du passé, l'histoire est l'héritière savante de la mémoire selon Jervolino⁶⁸. Mais cette histoire est conditionnée par l'oubli de la mémoire. L'oubli intentionnel ou involontaire de certains événements n'est pas un effacement de ceux-ci : « la représentation historique [historique] est bien une image présente d'une chose absente [...]. Les choses passées sont abolies, mais nul ne peut faire qu'elles n'aient été⁶⁹. »

La dernière partie du livre qui devrait traiter de l'oubli est plutôt consacrée à la condition historique. L'oubli n'est développé qu'en fin de chapitre. La philosophie critique de l'histoire dans ce chapitre veut réfuter une vision absolue et totalisante de l'histoire. Ricœur explique cela par une analyse du rapport entre la mémoire, l'histoire et le temps. Ce qui nous intéresse ici est le rôle de l'oubli dans ce rapport. Pour Ricœur, l'oubli est une menace et un défi pour la mémoire et

⁶⁵ Ibid., 170.

⁶⁶ Charles Reagan, « Réflexions sur l'ouvrage de Paul Ricœur : La Mémoire, l'histoire, l'oubli », *Transversalités* N° 106, no 2 (1 juillet 2008): 171.

⁶⁷ Le rapport entre histoire et vérité est une question centrale dans la philosophie de Paul Ricœur. Il a déjà écrit un livre pour traiter cette question : Paul Ricoeur, *Histoire et vérité*, 3e éd, Collections « Esprit. » La condition humaine (Paris: Editions du Seuil, 1964).

⁶⁸ Domenico Jervolino, *Paul Ricoeur : une herméneutique de la condition humaine*, Philo (Collection) (Ellipses (Firme)) (Paris: Ellipses, 2002), 55.

⁶⁹ Ricoeur, *Op. cit.*, 2000, 367.

l'histoire. Le parallèle entre la mémoire et l'oubli éclaire ce défi. La mémoire bloquée ou empêchée correspond au premier type d'oubli. À la mémoire manipulée correspond l'oubli manipulé. De même qu'il y a une histoire officielle et autorisée, il y a aussi un oubli officiel, des souvenirs interdits officiellement. L'oubli commandé est mis en parallèle avec la mémoire commandée. Si la mémoire commandée est institutionnalisée dans la société par les symboles qui présentent l'identité collective, l'amnistie est l'institutionnalisation de l'oubli. Par l'amnistie, comme acte juridique de l'État, le pardon et l'oubli deviennent des moyens politiques pour mettre fin à des désordres civils. L'objection de Ricœur n'est pas contre l'amnistie comme telle, mais contre la réduction de l'oubli et du pardon à l'amnistie, car son défaut est « d'effacer de la mémoire officielle les exemples de crimes susceptibles de protéger l'avenir des erreurs du passé ». Et il ajoute qu'en « côtoyant ainsi l'amnésie, l'amnistie place le rapport au passé hors du champ où la problématique du pardon trouverait avec le dissensus sa juste place⁷⁰. »

En effet, l'oubli et le pardon sont deux termes qui constituent l'horizon de l'œuvre de Ricœur. Et il précise cela dès le début de la section sur l'oubli. Oubli et pardon sont distincts par leurs problématiques vis-à-vis du passé, et semblables par leur visée d'un futur paisible :

L'oubli et le pardon désignent, séparément et conjointement, l'horizon de toute notre recherche. Séparément, dans la mesure où ils relèvent chacun d'une problématique distincte : pour l'oubli celle de la mémoire et de la fidélité au passé ; pour le pardon, celle de la culpabilité et de la réconciliation avec le passé. Conjointement, dans la mesure où leurs itinéraires respectifs se recroisent en un lieu qui n'est pas un lieu et que désigne mieux le terme d'horizon. Horizon d'une mémoire apaisée, voire d'un oubli heureux⁷¹.

⁷⁰ Ibid., 588-589.

⁷¹ Ibid., 536.

L'objectif de l'épilogue est de voir comment préserver la frontière entre amnistie et amnésie par un travail de mémoire et de deuil guidé par l'esprit du pardon. Il s'agit de montrer que contrairement à l'amnistie qui fait taire le mal, le pardon permet de le dire d'une manière apaisée et sans colère⁷². C'est sous cet angle que Ricœur traite du pardon dans l'épilogue.

B. Le pardon difficile

Dès le titre de l'épilogue, Ricœur désigne le pardon comme difficile. Non seulement à donner et à recevoir, mais à concevoir : difficulté à concevoir le pardon comme possibilité de réconcilier la faute qui paralyse l'agir humain avec l'éventuelle levée de cette incapacité d'agir. Dans ce sens, le pardon est présenté comme une possibilité et comme un horizon à atteindre : « Le pardon, s'il a un sens et s'il existe, constitue l'horizon commun de la mémoire, de l'histoire et de l'oubli. Toujours en retrait, l'horizon fuit la prise. Il rend le pardon difficile : ni facile, ni impossible⁷³. » Ce chemin de réconciliation va guider la réflexion de Ricœur sur le pardon.

Ricœur commence par montrer l'abîme qui sépare la profondeur de la faute de la hauteur du pardon. Il appelle cela « l'équation du pardon ». Pour rapprocher faute et pardon, il faut une trajectoire longue et difficile : une odyssée du pardon qui va traverser les institutions publiques et sociales pour explorer les types de culpabilité dans ces institutions chargées de punition. L'économie du don vient ensuite pour donner au pardon la possibilité de sortir de la réciprocité de relations horizontales d'échange vers une relation verticale inconditionnelle qui relie

⁷² Ibid., 589.

⁷³ Ibid., 593.

l'équation initiale entre la faute et le pardon. Ensuite, par le retour sur soi, il montre que l'objectif du pardon est de délier l'agent de son action.

1. L'équation du pardon

Les fautes concernées ne découlent pas des actes d'infraction aux règles sociales ou juridiques, mais plutôt des actes qui sortent du champ du valable ou non-valable, légal ou illégal. Ces actes sont de l'ordre de l'excès, « ce sont des maux qui s'inscrivent dans une contradiction plus radicale que celle du valable et du non-valable et suscitent une demande de justification que l'accomplissement du devoir ne satisferait plus⁷⁴. » La profondeur de ces fautes réside dans le mal extrême pratiqué par les humains contre les humains. Ces excès vont au-delà du fait de vaincre l'autre et de le faire souffrir. Ils vont jusqu'à la volonté d'anéantir l'autre. Dans ce sens, ils sont des crimes contre l'humanité parce qu'ils rompent les liens humains et détruisent la confiance en l'autre en le déshumanisant. Ces maux commis affectent l'humanité et opèrent un profond déchirement à l'intérieur de l'humanité.

Ce qui rend ces crimes aussi profonds, c'est la difficulté de concevoir ces crimes et de les faire entrer dans un cadre juridique. En effet, ces maux sont irréparables vu leurs effets, imperceptibles vis-à-vis de la justice et impardonnables vis-à-vis de la morale⁷⁵. Devant ces crimes, l'humain se trouve impuissant, aucun châtement et aucune justice ne peuvent réparer le mal fait. La seule chose possible est d'arrêter la chaîne des conséquences qui échappent à tout contrôle, même à celui de leur auteur. La profondeur de ces crimes est à mettre en parallèle avec

⁷⁴ Ibid., 601.

⁷⁵ Ibid., 602.

la précarité des affaires humaines chez Arendt. Devant l'irréversibilité et l'imprévisibilité de l'action, il n'y a que le pardon et la promesse qui peuvent faire sortir l'humain de cette chaîne de vengeance et de violence. Ricœur, de son côté, propose aussi le pardon comme une réponse possible à la profondeur de ces crimes.

Ce qui lui permet de proposer le pardon, c'est la conviction kantienne que le mal, aussi radical qu'il soit, n'est pas originaire : ce qui est originaire est le bien. « Radical est le "penchant" au mal, originaire est la "disposition" au bien⁷⁶. » Cette conviction rend l'humain capable de recommencer, il ne peut jamais revenir sur son acte, mais il peut l'avouer et en assumer la responsabilité. En d'autres termes, la capacité d'agir perdue dans la profondeur du mal est retrouvée dans la possibilité de la régénération de toute personne. Ainsi, le pardon permettrait à l'humanité de sortir de cette descente vers l'abîme du mal impardonnable en permettant au coupable de recommencer quelque chose de nouveau.

Le pardon existe pour Ricœur dans l'ordre du possible : il y a la voix du pardon. Cette proposition est de l'ordre de l'hymne qui propose quelque chose qui dépasse la voie normale. Cette voix intervient dans cet abîme de la faute impardonnable pour proposer le pardon. Selon lui, dans l'hymne, il n'est pas nécessaire de décrire les détails et de dire qui pardonne à qui. « Il y a le pardon comme il y a la joie, comme il y a la sagesse, la folie, l'amour⁷⁷. » La hauteur du pardon vient justement du fait qu'il reste une proposition sans obligation. Une voix silencieuse, mais pas muette, dit-il⁷⁸. Silencieuse parce qu'elle n'est pas le résultat de la colère, mais pas

⁷⁶ Ibid., 640.

⁷⁷ Ibid., 605.

⁷⁸ Ibid., 604.

muette parce qu'elle n'est pas privée de parole. Le pardon est ce cheminement qui traverse l'abîme pour rejoindre le coupable. Dans ce sens, il n'y a de pardon possible que devant l'impardonnable. Sur ce point, Ricœur partage l'idée de Derrida qui ne reconnaît le pardon que quand il s'adresse à l'impardonnable.

L'équation du pardon, pour Ricœur, n'est pas de mettre la faute au même niveau que le pardon. Au contraire, la disproportion doit être maintenue entre la profondeur de la faute et la hauteur du pardon. Le pardon permet de croire en l'autre malgré ses actions. Autrement dit, le pardon va au-delà de l'action et du mal commis, il pardonne la faute à la personne tout en condamnant l'acte⁷⁹. Cela soulève un autre problème : la culpabilité de l'agent. Pour Ricœur, la culpabilité est liée à la responsabilité de l'agent, mais l'agent n'est pas identifiable totalement à sa culpabilité. La faute est universellement reconnue mauvaise, mais quelque chose du sujet reste exempté, son innocence n'a pas totalement disparu et il est toujours capable de bien⁸⁰. L'objectif de Ricœur dans ce travail n'est pas d'enlever la responsabilité ou la culpabilité du sujet qui a commis le mal, mais de le délier de son acte et de croire en l'autre malgré ses actions. En d'autres termes, le pardon proclame : tu vauds mieux que tes actes⁸¹. Pour parvenir à cette conclusion, Ricœur explore différents types de culpabilité.

⁷⁹ Gaëlle Fiasse, « Paul Ricoeur et le pardon comme au-delà de l'action », *Laval Théologique Et Philosophique* 63, no 2 (2007): 366.

⁸⁰ Ricoeur, *Op. cit.*, 2000, 602.

⁸¹ *Ibid.*, 642.

2. Les culpabilités

Le principe de la justice est de punir toute infraction aux règles communes. Pardonner ces fautes consiste à lever la sanction. Ne pas punir quand on peut et doit punir relève de l'injustice, ce qui rend le pardon incompatible avec la justice. Selon Ricœur, le pardon ne peut pas concerner la faute, mais seulement le coupable, car l'infraction reste impardonnable. Mais comment préserver la cohérence entre les méfaits juridiques, la culpabilité du sujet et le pardon ? Pour répondre à cette question, Ricœur présente quatre types de culpabilité : criminelle, politique, morale et métaphysique.

a) La culpabilité criminelle

Par culpabilité criminelle, Ricœur ne considère pas les crimes ordinaires, les infractions à des règles ou des lois précises. Mais il s'occupe des crimes imperceptibles qui sortent du champ de l'ordinaire et qui entrent dans la catégorie de l'injustifiable. Autrement dit, il s'agit des crimes contre l'humanité et, par ce fait, ce sont des crimes politiques. On trouve des exemples de tels crimes dans les crimes du nazisme, des génocides et des guerres civiles. La justice publique ordinaire est inefficace devant ce genre de crimes. Et certaines fois, même le Tribunal pénal international reste incapable de faire justice aux victimes de ces crimes. La gravité de ces actes contre l'humanité sort de l'échelle des délits et des châtements. Devant l'impossibilité d'appliquer une sentence juste à ces crimes disproportionnés, l'amnistie est souvent la réponse donnée face à ces crimes. Par l'interdiction de poursuivre pénalement des criminels, elle tente d'éliminer politiquement les traces psychiques et sociales. Pour Ricœur, l'amnistie n'a qu'une simple fonction utilitaire. Elle est utile parce qu'elle essaye de retrouver un ordre public et d'arrêter la

chaîne de vengeance qui peut être générée dans une société après une guerre civile. Mais elle ne peut pas faire comme si de rien n'était. L'irréversibilité de l'action persiste.

La suspension de la justice par l'amnistie est une fonction hétérogène au pardon⁸². Pour Ricœur, sans la justice le pardon revient à enlever la responsabilité du sujet ce qui est une injustice en soi : « Pardonner serait ratifier l'impunité, qui serait une grande injustice commise aux dépens de la loi et plus encore des victimes⁸³. » La problématique du pardon dans ce champ réside dans le rapport entre l'imperceptible et l'impardonnable. Mais Ricœur évite de confondre les deux termes. Le crime est imperceptible devant la justice parce qu'« il n'y a pas de châtiment approprié à un crime disproportionné⁸⁴. » Et ce sont les crimes qui constituent un impardonnable de fait. Or, ce sont les individus qui peuvent être châtiés, car ils sont les seuls à être punissables. Alors, comment concevoir le pardon dans cette équation ? Peut-on pardonner les personnes qui ont commis des crimes impardonnables, injustifiables, et impunissables ? Avant de répondre à cette question difficile, Ricœur aborde les notions de culpabilités politique et morale. L'objectif est de voir qui sont les individus responsables de ce genre de crimes, et quelle culpabilité on peut leur attribuer.

b) La culpabilité politique

Par culpabilité politique, Ricœur désigne la participation des citoyens dans les crimes du corps politique dont ils font partie. Cependant il ne faut pas lier cette culpabilité avec un peuple entier ni réduire la culpabilité politique au peuple criminel. La culpabilité politique est une

⁸² Ibid., 611.

⁸³ Ibid., 612.

⁸⁴ Ibid., 613.

culpabilité collective, parce qu'elle engage les membres même s'ils n'ont commis aucun acte criminel. Le seul fait de faire partie d'un ordre politique et d'en bénéficier rend les membres responsables des crimes commis.

Elle [la culpabilité politique] résulte de l'appartenance de fait des citoyens au corps politique au nom duquel les crimes ont été commis. En ce sens, elle peut être dite collective sous la condition de ne pas être criminalisée : la notion de peuple criminel doit être expressément rejetée. Mais cette sorte de culpabilité engage les membres de la communauté politique indépendamment de leurs actes individuels ou de leur degré d'acquiescement à la politique de l'État. Qui a bénéficié des bienfaits de l'ordre public doit d'une certaine façon répondre des maux créés par l'État dont il fait partie⁸⁵.

Le fondement de cette culpabilité renvoie à la définition de l'éthique politique de Karl Jaspers. Tous les membres participent aux faits d'un État « par leur conscience, leur savoir, leurs opinions et leurs volontés⁸⁶. » Et par cela ils sont tous responsables des actes commis par cet État. Ce qui est appliqué à un État peut être pareillement appliqué à une communauté, un parti ou une orientation politique.

c) La culpabilité morale

La culpabilité morale est la participation active dans les crimes politiques. Chaque acte individuel qui contribue d'une manière ou d'une autre à répandre les méfaits de l'État engage la responsabilité individuelle. Ces actes ne se limitent pas aux actes de violence ou de tuerie. « La volonté de ne pas savoir, le refuge dans l'aveuglement et les tactiques de l'oubli semi-passif, semi-actif⁸⁷ » font aussi partie de ces actes. Pour cela, seule la conscience individuelle est capable de juger ces actes. Même si Ricœur ne le dit pas expressément, on peut comprendre que

⁸⁵ Ibid., 615.

⁸⁶ Ibid., 616.

⁸⁷ Ibid.

la manipulation de la mémoire ou l'invocation de certaines mémoires à l'exclusion d'autres engagent aussi la culpabilité politique et morale.

d) La culpabilité métaphysique

En plus de ces deux dernières culpabilités, Ricœur ajoute la culpabilité métaphysique. Les crimes contre l'humanité, parce qu'ils sont irréversibles, sont transhistoriques. Et la culpabilité historique engage la personne du fait qu'elle fait partie de l'humanité traversée par le mal tout au long de son histoire. Ici on retrouve un écho de la philosophie critique de l'histoire. En racontant une histoire, on en privilégie souvent une certaine compréhension qui nous convient. Et si les relations entre les peuples rechutent toujours dans l'irréductibilité de la relation ami-ennemi, c'est parce que chacun a sa version de l'histoire qu'il considère comme vraie. La sortie de cette impasse se trouve dans la capacité à raconter autrement son histoire, en prêtant attention à « des événements fondateurs qui ne sont pas les miens et aux récits de vie qui sont ceux de l'autre partie⁸⁸. »

Ces trois types de culpabilité rendent presque toutes les personnes responsables des crimes imperceptibles. Non seulement des crimes récents, mais aussi des crimes historiques. Le crime d'une communauté politique engage la responsabilité collective et morale de ses membres. De plus, un tel crime est transhistorique et engage la responsabilité des générations futures. Parallèlement, les personnes affectées par ce crime ne sont pas seulement les victimes directes. Le cercle des victimes s'étend par les liens communautaires et culturels pour englober aussi les générations futures.

⁸⁸ Ibid., 618.

L'étendue de la culpabilité à tous les membres d'une communauté politique rend la punition impossible, car comment punir tous les membres d'une communauté, présents et futurs ? De même, il serait injuste de n'en punir qu'un certain nombre en les désignant comme responsables, car les autres ne sont pas moins responsables. L'incapacité à punir de façon juste rend ces fautes encore plus profondes, et la considération de ces culpabilités rend le pardon encore plus difficile. En regard d'une telle étendue de crime, de culpabilité et de victimes, le pardon s'annonce impossible.

L'impossibilité du pardon vient d'une logique d'échange et de réciprocité qui guide la pensée. Mais une logique de don inconditionnel peut réconcilier ces deux extrêmes tout en maintenant la disproportion des deux. Contrairement à l'amnistie qui essaye d'appliquer un oubli politique sur certains crimes, Ricœur propose un pardon politique qui repose sur une économie de don inconditionnelle. Ce pardon est un exercice public du travail de mémoire et de deuil, guidé par le concept du don.

3. L'économie du don

Le pardon est souvent connu comme un échange entre celui qui demande pardon et celui qui l'offre. Cette relation horizontale est bilatérale et suppose que la parole « je te pardonne » soit efficace et réalise ce qu'elle énonce. Par contre, le pardon comme don repose sur une relation verticale entre la profondeur de la faute et la hauteur du pardon. Cette relation est unilatérale, car elle n'attend pas la demande de pardon et de même, la demande de pardon n'attend pas qu'elle soit reçue ou acceptée. Autrement dit, le pardon comme don est inconditionnel.

Le concept de don porte en lui la signification d'abandon. C'est offrir librement quelque chose à quelqu'un sans attendre un retour. Il y a deux aspects à souligner dans ce concept :

« L'accent est bien mis ici sur l'absence de réciprocité. La dissymétrie entre celui qui donne et celui qui reçoit paraît entière⁸⁹. » Le cadeau est une modalité de don, mais qui attend implicitement un retour, ou de rendre un autre cadeau. C'est une sorte de dette non obligatoire. Rendre un autre cadeau n'a aucun aspect obligatoire. Mais le cadeau comme don porte en soi une force qui pousse le récepteur à rendre le cadeau même si le retour est disproportionné. Ce qui compte est le geste qui reconnaît le don en redonnant de nouveau. Cette force vient de cette relation dynamique entre donner, recevoir et rendre. Selon Ricœur, « la contrepartie du don, en effet, n'est pas recevoir, mais donner en retour, rendre⁹⁰. » Ce qui met l'accent sur la liberté et non sur l'obligation.

L'image du cadeau correspond au pardon bilatéral qui suppose deux acteurs, celui qui dit : « je te demande pardon », et celui qui répond : « je te pardonne ». Mais, dans la situation d'une faute profonde et du pardon impossible, c'est l'image de don qui peut répondre à une telle situation. Dans ce cas, c'est un pardon offert sans réciprocité, car il n'attend même pas d'être reçu, et d'une dissymétrie entière, car il s'adresse à l'impardonnable. De même, le pardon demandé peut rester sans réponse et peut aussi être refusé. Car « demander pardon, en effet, c'est aussi se tenir prêt à recevoir une réponse négative⁹¹. » Selon cette explication, le pardon que Ricœur propose est intimement lié au don. Ces deux termes sont aussi liés par l'étymologie du mot don et du mot pardon qui désigne un « au-delà ». Cette étymologie qui existe dans plusieurs langues montre le lien intime entre don et pardon : « L'étymologie et la sémantique de

⁸⁹ Ibid., 622.

⁹⁰ Ibid.

⁹¹ Ibid., 626.

nombreuses langues encouragent ce rapprochement : don-pardon, gift-forgiving, dono-perdono, Geben-Vergeben⁹². »

Pour mieux expliquer le lien entre don et pardon, Ricœur revient à l'origine religieuse du pardon. L'exemple qu'il prend est celui de pardonner à son ennemi. Cet exemple reflète la signification du pardon selon lui : « Avec le commandement radical d'aimer les ennemis sans retour. Ce commandement impossible paraît être seul à la hauteur de l'esprit de pardon. L'ennemi n'a pas demandé pardon : il faut l'aimer tel qu'il est⁹³. » Ce qui est demandé ici n'est pas seulement de pardonner à son ennemi, mais d'aller au-delà du pardon pour l'aimer. Ce commandement brise la règle d'échange et la réciprocité du cadeau pour considérer ce don d'amour de l'ennemi comme le seul don valable. Car on ne peut attendre aucun retour.

Cependant, un don qui n'attend absolument rien en retour est un don vidé de sa dynamique. La force du don, comme nous l'avons vu, réside dans le lien entre donner, recevoir et rendre. Mais à quoi peut-on s'attendre en aimant son ennemi ? Que peut-on s'attendre en pardonnant l'impardonnable ? En effet, ce qui est attendu comme retour est quelque chose à la hauteur de don : « ce qu'on attend de l'amour, c'est qu'il convertisse l'ennemi en ami⁹⁴. » Parallèlement, ce qu'on attend du pardon est une force de réconciliation qui rétablit une relation rompue et qui guérit la mémoire blessée.

Comment articuler ce pardon comme économie du don avec l'exercice de la justice qui repose sur l'égalité et la réciprocité ? La réponse de Ricœur à cette question apparaît dans une

⁹² Ibid., 621.

⁹³ Ibid., 624.

⁹⁴ Ibid., 625.

autre œuvre qui s'appelle « Le juste ». Dans cette œuvre, Ricœur précise mieux sa vision du pardon politique et son lien avec la justice. D'un côté, le pardon par sa logique et sa finalité se met en dehors des champs du droit et de l'ordre juridique : en tant qu'économie du don, il se situe dans un champ de valeur supra-juridique. D'un autre côté, le pardon inconditionnel ne veut pas dire qu'il est sans finalité. Au contraire, la finalité du pardon est en rapport avec la mémoire.

D'un point de vue, qu'on peut dire épistémologique, il relève d'une économie du don, en vertu de la logique de surabondance qui l'articule et qu'il faut bien opposer à la logique d'équivalence présidant à la justice ; à cet égard le pardon est une valeur non seulement supra-juridique, mais supra-éthique [...] Le pardon est une sorte de guérison de la mémoire, l'achèvement de son deuil ; délivrée du poids de la dette, la mémoire est libérée pour de grands projets. Le pardon donne un futur à la mémoire. [...] Cela dit, il n'est pas interdit de se demander si le pardon n'a pas quelque effet secondaire sur l'ordre juridique lui-même, dans la mesure où, lui échappant, il le surplombe⁹⁵.

Dans « La mémoire, l'histoire, l'oubli », Ricœur développe cela en revisitant l'exemple de l'Afrique du Sud et de la commission « Vérité et Réconciliation ». Cette expérience essayait de mettre en pratique un travail de mémoire et de deuil à travers une procédure politique. Le pardon était l'objective ultime de ce travail. Mais le problème de cette approche est le retour à un système d'échange utilitaire de pardon⁹⁶.

Du côté des victimes, ce travail de mémoire avait des bénéfices thérapeutiques, moraux et politiques. Les crimes ont été reconnus et partagés publiquement. Mais la mémoration de ces atrocités est aussi un travail pénible et douloureux pour les victimes. Et l'amnistie attribuée par le système ne garantit pas le pardon. Certains se sont même publiquement réjouis quand l'amnistie

⁹⁵ Paul Ricœur, *Le juste*, Philosophie (Paris: Editions Esprit, 1995), 206-207.

⁹⁶ Pour aller plus loin, une collection de textes et de réflexions fait les points sur la comitité de vérité et réconciliation. Jaques Derrida et Paul Ricœur ont contribué à cette collection. *Le genre humain*, Vérité, réconciliation, réparation N°43 (Paris: Seuil, 2004).

a été refusée⁹⁷. Du côté de l'accusé, l'aveu public lui permettait d'obtenir une possible amnistie qui le libérait de toute poursuite judiciaire⁹⁸. Comme tout système d'échange, la possibilité d'un détournement est toujours présente. Et il est difficile de s'assurer que personne n'a détourné la procédure de l'aveu en dénonçant ses supérieurs ou ses complices pour satisfaire au système et obtenir l'amnistie. Finalement, il devient difficile de savoir dans quelle mesure cette commission a atteint son objectif ultime de pardon et de réconciliation. Pourtant, ce n'est pas pour désespérer du pardon politique que Ricœur revient à cet exemple, mais seulement pour en montrer les limites :

Ce n'est pas faire preuve de désespoir que reconnaître les limites non circonstanciées, mais en quelque sorte structurelles d'une entreprise de réconciliation qui non seulement demande beaucoup de temps, mais un travail sur soi où il n'est pas excessif de discerner quelque chose comme un *incognito* du pardon sous la figure d'un exercice public de réconciliation politique⁹⁹.

Les limites institutionnelles du pardon n'éliminent pas sa possibilité ni sa vérité. Seulement, il est impossible de mesurer le pardon puisqu'il reste éminemment personnel. C'est pourquoi Ricœur termine son épilogue par un retour sur soi. La question est de savoir ce qui va pousser une personne à entrer dans une telle logique du pardon. Et comment délier l'agent de son acte sans pour autant lui enlever la responsabilité.

4. Délier l'agent de son acte

Pour expliquer les mobiles du pardon, Ricœur revient à la vision du pardon et de la promesse dans la réflexion d'Arendt. Le pardon et la promesse sont les réponses d'Arendt à

⁹⁷ Ricoeur, *Op. cit.*, 2000, 628.

⁹⁸ Ibid.

⁹⁹ Ibid., 629.

l'irréversibilité et l'imprévisibilité de l'action. Pour Ricœur, ils sont les moteurs d'une action extraordinaire qui va permettre de franchir l'abîme qui sépare la profondeur de la faute de la hauteur du pardon en préservant la polarité des extrêmes. En reprenant les arguments d'Arendt que j'avais examiné précédemment, Ricœur réaffirme que les facultés de pardonner et de promettre correspondent à délier les personnes de leur passé et les lier pour le futur. La volonté de dépasser la fragilité de l'action est un motif pour entrer dans la logique de pardon et de promesse. Par ailleurs, ces deux facultés font partie de l'espace public et politique parce qu'ils sont intimement liés à la condition de la pluralité.

La faculté de pardon et celle de promesse reposent sur des expériences que nul ne peut faire dans la solitude et qui se fondent entièrement sur la présence d'autrui. Si l'origine de ces deux facultés est inhérente à la pluralité, leur sphère d'exercice est éminemment politique¹⁰⁰.

Par contre, la vision d'Arendt du pardon politique n'est pas complète. Arendt dans sa réflexion met l'accent sur le lien entre l'action et ses conséquences. Le pardon et la promesse permettent de briser la chaîne des conséquences incontrôlables. Pour Ricœur, ce lien est essentiel, mais pas suffisant. Pour que le pardon soit effectif, il faut préciser le rapport entre l'action et son agent. La responsabilité et la culpabilité du sujet sont les éléments essentiels de ce rapport. Ricœur rejoint l'idée d'Arendt sur le pardon comme acte créateur parce qu'il permet de poser un processus nouveau. Mais, pour lui, si le pardon permet de créer du nouveau, c'est parce que le pardon donne à la personne coupable une chance de commencer à nouveau en le déliant de son action et non seulement des conséquences et de la fragilité de son action.

¹⁰⁰ Ibid., 632.

Ce qui, à mon avis, manque à l'interprétation politique du pardon, qui assurait sa symétrie avec la promesse au même niveau de l'échange, c'est une réflexion sur l'acte même de délier proposé comme condition de celui de lier. Il me semble que Hannah Arendt est restée sur le seuil de l'énigme en situant le geste à la jointure de l'acte et de ses conséquences, et non de l'agent et de l'acte. Certes, le pardon a cet effet qui serait de dissocier la dette de sa charge de culpabilité et en quelque sorte de mettre à nu le phénomène de dette, en tant que dépendance d'un héritage reçu. Mais il fait plus. Du moins, il devrait faire davantage : délier l'agent de son acte¹⁰¹.

Le pardon pour Ricœur est une action exceptionnelle qui peut réduire la distance entre la faute impardonnable et le pardon impossible. Le système juridique et la culpabilité criminelle, politique, et morale, ne peuvent pas séparer l'agent de son acte. Mais, le pardon peut, tout en reconnaissant la culpabilité du sujet, lui donner une nouvelle chance de recommencer. Pour cela, le pardon et la justice relèvent de deux registres différents. La justice est une procédure de sanction qui met en premier le rapport entre les individus et le bien commun désigné par la loi. Le pardon par contre, met en rapport des personnes en tant que victimes et coupables. Comme le dit Ricœur, les tribunaux ne peuvent que condamner, ce sont les personnes qui pardonnent¹⁰². Vouloir institutionnaliser le pardon peut le vider de son caractère exceptionnel et extraordinaire, et peut aussi aboutir à une caricature du pardon comme dans le cas de l'amnistie¹⁰³. Ricœur n'exclut pas le pardon du domaine public et politique, mais il faut lui donner sa juste place en le ramenant au for intérieur de chaque personne.

S'il est vrai, que la justice doit passer, sous peine que soit consacrée l'impunité des coupables, le pardon ne peut se réfugier que dans des gestes incapables de se transformer en institutions. Ces gestes qui constitueraient l'incognito du pardon désignent la place inéluctable de la considération due à tout homme, singulièrement au coupable¹⁰⁴.

¹⁰¹ Ibid., 636-637.

¹⁰² Ibid., 637.

¹⁰³ Ibid., 634.

¹⁰⁴ Ibid., 594.

Que le pardon et la justice relèvent de deux registres différents ne veut pas dire qu'ils sont contradictoires. Au contraire, ce qui différencie les deux c'est leur manière de fonctionner : la justice veut appliquer la loi, le pardon veut réconcilier les personnes. En faisant cette distinction, Ricoeur donne au pardon la capacité de pardonner au coupable tout en condamnant son action. Mais cela soulève l'objection de Derrida que « ce n'est plus au coupable en tant que tel qu'on pardonne¹⁰⁵. » Cela peut signifier qu'il y a une distinction entre le sujet qui a commis le crime et celui qui est puni et pardonné. Autrement dit, pardonner au coupable tout en condamnant son action serait pardonner à un sujet autre que celui qui a commis l'acte. Pour répondre à cette objection, Ricoeur précise que ce qui unit le sujet coupable et pardonné, c'est la puissance d'agir. Tout revient à sa capacité d'agir. La personne qui est capable de faire le mal est aussi capable de faire le bien. Croire à la capacité humaine de faire le bien malgré les crimes commis relève d'un acte de foi et d'un acte de confiance dans le genre humain.

La capacité d'engagement du sujet moral n'est pas épuisée par ses inscriptions diverses dans le cours du monde. Cette dissociation exprime un acte de foi, un crédit adressé aux ressources de régénération du soi. Pour rendre raison de cet ultime acte de confiance, il n'est d'autre recours que d'assumer un ultime paradoxe que proposent les religions du Livre et que je trouve inscrit dans la mémoire abrahamique. Il s'énonce sous les espèces d'un couplage dont nous n'avons pas encore fait mention et qui opère à un degré d'intimité auquel n'atteint aucun des couplages évoqués jusqu'ici : celui du pardon et de la repentance¹⁰⁶.

L'origine de cet argument est double. Il y a d'abord la conviction kantienne que la disposition primitive de l'homme est bonne et que le mobile pour le bien ne peut jamais disparaître de l'humain¹⁰⁷. Par cette disposition au bien, toute personne est capable de retrouver le

¹⁰⁵ Jacques Derrida, « Le siècle et le pardon », *Le Monde des débats* Septembre (1999).

¹⁰⁶ Ricoeur, *Op. cit.*, 2000, 638.

¹⁰⁷ Ibid., 640.

bien et se régénérer. L'action demeure impardonnable, mais le coupable retrouve sa capacité de faire le bien. Ensuite, comme Arendt, Ricœur n'hésite pas à revenir à l'héritage religieux et à l'héritage abrahamique en particulier. Il évoque le mythe adamique de la chute du paradis. Cet événement qui est transcrit dans l'histoire est un événement qui aurait pu ne pas arriver. C'est une action avec toute sa fragilité irréversible et imprévisible. Ce n'est pas cette action qui a permis au mal d'entrer dans la vie humaine, mais c'est un événement qui montre comment le mal est toujours déjà là. Malgré cette action qui est de l'ordre du mal, l'humain n'est pas anéanti. Il va vivre plus difficilement, mais il n'est pas détruit. Cette histoire primordiale est pour Ricœur le signe d'une première séparation entre l'agent et l'action.

La perte de l'innocence est quelque chose qui a eu lieu dans un temps primordial incoordonnable avec celui de l'histoire, et donc quelque chose qui aurait pu ne pas arriver. L'idée se propose d'un mal toujours déjà là dans l'empirie et pourtant foncièrement contingent dans l'ordre primordial. Elle est philosophiquement intéressante dans la mesure où une distance se trouve ainsi creusée entre l'agent et l'action¹⁰⁸.

En déliant l'agent de son acte, Ricœur parvient à résoudre l'équation du pardon posée dès le départ de son épilogue. Le pardon devient ainsi le centre qui lie deux extrémités : horizontale entre la capacité de la personne et son action bonne ou mauvaise ; verticale entre la profondeur de la faute et la hauteur du pardon. Ce centre n'est pas figé, mais c'est un cœur qui bouge, c'est une odyssée, un voyage long et difficile que la personne fait pour traverser l'abîme qui sépare ces extrémités. Et finalement, le pardon pour Ricœur n'est pas seulement une action créatrice, mais c'est une action qui va au-delà de l'action, parce que le pardon délie l'agent de son action. Le pardon croit à la personne malgré le mal qu'elle a fait. Il est au-delà de l'action parce qu'il peut dire à chaque personne : tu vauds mieux que ton action. Le pardon est difficile, mais il est aussi

¹⁰⁸ Ibid., 602.

fort que le mal¹⁰⁹ selon Jankélévitch qui a écrit : « Le pardon est mort dans les camps de la mort¹¹⁰. » Pour Ricœur et pour Arendt, le pardon et l'amour sont de la même famille¹¹¹. Et si « L'amour est aussi fort que la mort¹¹². » Alors le pardon est aussi fort que l'amour, mais il est pareillement aussi rare que l'amour¹¹³.

Le pardon est donc un acte politique pour Arendt parce qu'il se situe dans le champ de l'action. Cette action est créatrice, car elle présente une réponse à la précarité des affaires humaines. Le pardon aide à dépasser l'irréversibilité de l'action et la promesse aide à dépasser l'imprévisibilité. Selon cette vision, le pardon politique est la solution logique de la pluralité qui conditionne la vie humaine. Par ailleurs, Ricœur considère le pardon politique à partir de différents types de culpabilité. Ces culpabilités rendent le pardon difficile parce qu'elles élargissent le cercle des coupables et des victimes et creusent l'abîme du mal. Pour cela, le pardon politique présente la contrepartie de l'équation entre la profondeur du mal et la hauteur du pardon. Ce pardon se présente comme une économie de don qui libère l'agent de son acte. Pour les deux philosophes, le pardon politique est une alternative à la violence. Il est une action extraordinaire qui peut briser le cycle de vengeance. En même temps, ce pardon ne peut pas être imposé ou institutionnalisé, car il reste une affaire éminemment personnelle. Dans ce sens, le pardon politique est une proposition sans obligation, mais à la portée et au pouvoir de toute personne.

¹⁰⁹ Vladimir Jankélévitch, *L'imprescriptible : pardonner? : dans l'honneur et la dignité*, Points. Essais (Paris: Editions du Seuil, 1996), 7.

¹¹⁰ Ibid., 21.

¹¹¹ Ricœur, *Op. cit.*, 2000, 605.

¹¹² Ibid., 656.

¹¹³ Arendt, *Op. cit.*, 1961, 308.

À partir de ces deux philosophies, le pardon trouve sa place dans le politique même dans l'ordre du possible. Et par la même voie, il trouve sa pertinence dans la résolution de conflit. Maintenant, il reste à voir si le pardon tel qu'il a été présenté par ces deux auteurs est applicable dans les conflits d'aujourd'hui. Pour cela, je prends comme exemple le conflit syrien pour voir si le pardon peut jouer un rôle dans la résolution de ce conflit et s'il peut aider la société déchirée et polarisée par la violence à se réconcilier.

J'ai choisi d'étudier le conflit syrien parce que je suis Syrien et que la résolution de ce conflit et la réconciliation de cette société me concernent personnellement. De plus, pendant ma récente expérience de terrain auprès des réfugiés urbains à Damas, la question d'un possible pardon était toujours présente. Pour ces raisons, la transformation de la société syrienne par la guerre et la possibilité d'une réconciliation dans cette société ont été le point de départ de cette recherche. Ainsi, par la suite, je vais examiner le conflit syrien afin de voir la pertinence du pardon politique selon la vision d'Arendt et de Ricœur dans ce conflit.

III. Présentation et analyse du conflit syrien

Le conflit syrien a commencé en mars 2011 et il dure encore aujourd'hui (2015). Pendant quatre ans, ce conflit a affecté en premier lieu la société syrienne. Mais il a aussi dépassé les frontières syriennes pour perturber les pays voisins et il a fini par faire s'impliquer les différentes puissances régionales et internationales. Aujourd'hui, le conflit est devenu très complexe et aucune résolution pacifique n'a encore été trouvée. Pour étudier ce conflit, je vais d'abord présenter succinctement la situation de ce conflit en Syrie. Ensuite, je vais définir les théories du *conflit social prolongé* « Protracted Social Conflict » (PSC) d'Edward Azar et des barrières socio-psychologiques de Daniel Bar-Tal qui vont servir de cadre pour cette étude. Enfin, je vais considérer certains éléments importants de ces théories pour les situer à la lumière du pardon politique selon la vision d'Arendt et Ricœur.

A. Introduction au conflit syrien

Dans ses débuts, le conflit syrien a été vu comme un prolongement des mouvements du « Printemps arabe » qui avait déclenché une vague de contestation affectant plusieurs régimes du Moyen-Orient¹¹⁴. Ces mouvements ont défié des régimes dictatoriaux établis depuis plusieurs décennies¹¹⁵. Mais si ces mouvements ont débouché sur des résolutions ou compromis (plus ou

¹¹⁴ François Burgat, « Anatomie des printemps arabes », *La Découverte*, 1 octobre 2011, 97.

¹¹⁵ En Tunisie, le président Ben Ali a fui le pays le 14 janvier 2011. En Égypte, le président Hosni Moubarak a démissionné le 11 février de la même année. En Libye, grâce à l'intervention de l'OTAN, la capture de Kadhafi (exécuté le 20 octobre 2011) a mis fin au régime au pouvoir depuis 1969. Au Yémen, le 23 novembre 2011, après beaucoup d'hésitations, le président Saleh finit par signer le plan des monarchies du Golfe qui prévoit son départ, et, en février 2012, Abd Rab Mansour Hadi est élu président lors d'une élection où il était le seul candidat. Au Bahreïn, l'intervention militaire du Conseil

moins réussis) dans certains pays, le conflit en Syrie persiste. Or, même si le régime politique en Syrie est similaire à ceux de ces pays, son histoire politique joue un rôle important dans l'expansion du conflit actuel.

1. Racines historiques du conflit syrien

Les racines du conflit syrien remontent à l'époque où le parti Baas a pris le pouvoir politique dans le pays, en 1963. Le parti Baas a été fondé par Michel Aflak qui était d'origine grecque-orthodoxe (une composante de la minorité chrétienne). Il a regroupé plusieurs minorités, les alaouites, les Druzes et les Ismaéliens, pour former un parti politique laïque en vue de faire de la Syrie un État laïque. Après plusieurs coups d'État successifs, le parti Baas est parvenu au pouvoir. Mais, dès l'année 1966, une colonisation alaouite systématique de l'armée s'est effectuée sous l'égide du ministre de la Défense, Hafez al-Assad, (le père du président actuel) issu d'une famille alaouite¹¹⁶. En novembre 1970, Hafez al-Assad organise un coup d'État sous prétexte de réformer le parti Baas devenu corrompu et totalitaire. Par ce coup d'État appelé « Mouvement de rectification »¹¹⁷, Hafez al-Assad s'empare du pouvoir et reste chef de l'État jusqu'à sa mort le 10 juin 2000.

Progressivement, le parti Baas, supposé gérer la vie politique du pays, est devenu une simple façade civile du régime¹¹⁸. Le président centralisait le pouvoir et est devenu à la fois le

de Coopération du Golfe, le 14 mars 2011, a réprimé les milliers de manifestants et fait avorter ainsi leur révolution.

¹¹⁶ Michel Seurat, *Syrie, l'Etat de barbarie* (Paris: PUF, 2012), 167.

¹¹⁷ Frédéric Pichon, *Syrie : pourquoi l'Occident s'est trompé* (Monaco: Rocher, 2014), 31.

¹¹⁸ Pendant le VII^e congrès du parti (décembre 1979 – janvier 1980) un comité central a été institué. Ce comité de soixante-quinze membres se réunissait une fois par trimestre pour étudier les grandes lignes

commandant en chef des forces armées selon l'article cinquante-trois de la constitution, et le chef du parti Baas. Et, selon l'article sept de la constitution, le parti de la résurrection (Baas) arabe socialiste est le parti dirigeant la communauté et l'État. Cela balaie la possibilité d'ouvrir la participation au pouvoir politique aux autres partis politiques¹¹⁹.

Après la mort du président Hafez al-Assad, son fils Bachar devient le chef de l'État en juillet 2000. Un changement de la constitution, selon l'article soixante-dix-huit de la constitution¹²⁰, a été opéré pour baisser l'âge minimal du président à trente-quatre ans afin de permettre à Bachar al-Assad de devenir le chef de l'État¹²¹. Ensuite Bachar al-Assad a été élu par un référendum dont il était l'unique candidat. Cela a ravivé une opposition politique qui attendait impatiemment la mort de Hafez al-Assad pour changer la situation. En 2000, quatre-vingt-dix-neuf intellectuels et militants politiques ont signé et publié le « Manifeste des quatre-vingt-dix-neuf » lançant ainsi le mouvement appelé le « printemps de Damas ». Dans ce manifeste, ils revendiquaient « un changement démocratique, la suppression de l'état d'urgence, la libération des prisonniers politiques et la restauration de toutes les libertés publiques, pour permettre de

politiques du pays. Parmi ces soixante-quinze membres, on compte trente membres alaouites qui sont officiers de l'armée pour la plupart. Seurat, *Op. cit.*, 62.

¹¹⁹ Ibid., 28.

¹²⁰ Selon cet article : « le commandement régional du Baas arabe socialiste aura la faculté d'amender la présente Constitution provisoire et exercera, en outre, les attributions suivantes : 1° nommer le chef de l'État, ou son remplaçant éventuel, recevoir sa démission et le démettre de ses fonctions ; 2° nommer le président et les membres du Conseil des ministres, les démettre et accepter leur démission ; 3° fixer la politique générale de l'État ; 4° déclarer la guerre et la mobilisation générale.

¹²¹ « Constitutional history of Syria », *ConstitutionNet*.

<http://www.constitutionnet.org/fr/country/constitutional-history-syria>, Consulté le 12 octobre 2015.

mettre en place la réforme politique souhaitée¹²². » Mais le régime est resté sourd à ces réclamations et le mouvement s'est éteint après huit mois.

C'est dans ce contexte historique et social qu'un mouvement inspiré par le Printemps arabe a vu le jour à Damas en mars 2011. Malgré ses efforts, le régime n'a pas réussi à contrôler et à encadrer ce mouvement. Au contraire, l'utilisation excessive de la violence a suscité une réponse encore plus violente et a abouti à une militarisation de ce mouvement. Ainsi, le mouvement qui devait être un prolongement du Printemps arabe aboutit à une impasse militaire, politique et diplomatique.

2. Les impasses du conflit syrien

Les premières manifestations de ce mouvement s'élevaient contre la monopolisation du pouvoir par une dynastie familiale. Les réclamations portaient sur l'application des principes démocratiques à l'exemple des premiers mouvements du Printemps arabe. La liberté, le droit à la dignité et la justice sociale constituaient les principales exigences. Après la répression militaire et sécuritaire de ces manifestations, plusieurs officiers et soldats ont déserté l'armée gouvernementale. Ces déserteurs, rejoints par des volontaires, ont formé l'armée syrienne libre (ASL) pour contrer la force militaire du régime. Ainsi les manifestations pacifiques se sont transformées en lutte armée¹²³. À la suite des combats, qui se sont multipliés et ont diffusé dans plusieurs villes, le nombre de victimes augmente dans les deux camps. Et jusqu'à aujourd'hui, aucun camp n'est arrivé à l'emporter sur l'autre. La situation est dans une impasse militaire.

¹²² Najati Tayyara, « Chronique d'un printemps », *Confluences Méditerranée*, no 44 (2003): 50.

¹²³ Barah Mikail, « Syrie : regards géopolitiques », *Confluences Méditerranée* 89, no 2 (2014): 10, doi:10.3917/come.089.0009.

Sur le plan politique, l'opposition s'est organisée en formant la coalition nationale des forces de l'opposition et de la révolution syrienne (CNFORS). Cette coalition est reconnue par la communauté internationale. Mais cette coalition ne présente pas d'alternative convaincante au régime malgré le soutien et la reconnaissance internationale. D'une part, la coalition de l'opposition syrienne est divisée entre un courant islamique et un courant laïque qui a du mal à faire entendre sa voix face à ce courant islamique financé et soutenu par les pays du Golfe. Cette division pose un problème de reconnaissance et de coordination avec le terrain et spécialement avec l'armée libre qui opère sur le terrain¹²⁴. D'autre part, les puissances internationales sont aussi divisées en ce qui concerne cette opposition¹²⁵. Les États-Unis et les pays européens soutiennent la Coalition nationale syrienne qui rassemble les opposants d'Assad. Mais la Russie et la Chine protègent le régime Assad en utilisant leur veto pour bloquer toute résolution contre lui au Conseil de sécurité¹²⁶. Ces multiples divisions ont permis la réélection de Bachar al-Assad comme président en juin 2014¹²⁷. Par cette élection, le président affirme sa volonté de rester au pouvoir. Ainsi, le refus de Bachar al-Assad d'envisager son départ et l'incapacité de l'opposition à s'unir ont mené le conflit syrien dans une impasse politique.

¹²⁴ Thomas Pierret, « Fragmentation et consolidation de l'opposition armée », *Confluences Méditerranée* N° 89, no 2 (1 juin 2014): 45-51.

¹²⁵ Kodmani Bassma, « Retour sur le conflit syrien : les erreurs de l'opposition, les manquements de la communauté internationale », *Confluences Méditerranée* N° 89 (1 juin 2014): 53-66.

¹²⁶ Alain Gresh, « Une communauté internationale éclatée », dans *Pas de printemps pour la Syrie : les clés pour comprendre les acteurs et les défis de la crise (2011-2013)* (Paris: La Découverte, 2013), 300-309.

¹²⁷ Jean-Pierre Perrin, « En Syrie, Bachar al-Assad réélu président d'un pays fantôme », *Libération.fr*, juin 2014. http://www.liberation.fr/monde/2014/06/04/en-syrie-bachar-al-assad-elue-president-d-un-pays-fantome_1033751, Consulté le 16 octobre 2015.

Sur le plan diplomatique, plusieurs envoyés spéciaux de l'ONU se sont succédé pour essayer de trouver une solution au conflit syrien, sans résultat. Mais ni les envoyés spéciaux de l'ONU¹²⁸, ni les conférences de paix internationales de Genève¹²⁹ ou de Moscou, ni les conférences internationales des amis de la Syrie n'ont réussi à stopper la violence, ni à faire lever le siège de certains lieux, ni même à faire appliquer un cessez-le-feu pour une courte durée. Ainsi, l'échec de la communauté internationale à trouver une sortie de ce conflit montre l'impasse diplomatique à laquelle le conflit syrien est arrivé.

Le contexte sociopolitique de la Syrie et les différentes impasses, militaire, politique et diplomatique, ont gelé le conflit en réduisant la possibilité d'une résolution politique de ce conflit. C'est dans ces conditions complexes, tissées d'histoires conflictuelles et de nouvelles déchirures sociales, que je vais examiner la possibilité d'un pardon politique comme une alternative qui pourrait faire sortir le conflit syrien de son impasse. Afin d'examiner la pertinence du pardon politique dans cette situation, je vais étudier le conflit syrien en m'appuyant sur la théorie du *conflit social prolongé* « Protracted Social Conflict » (PSC) d'Edward Azar ; et sur le travail de Daniel Bar-Tal sur les barrières socio-psychologiques produites par les conflits insolubles et qui bloquent les possibilités des résolutions pacifiques de conflits. En examinant le conflit syrien selon ces deux théories, je vais extraire les éléments pertinents pour le pardon politique.

¹²⁸ Trois envoyés spéciaux se sont succédé : Kofi Annan ; Lakhdar Brahimi ; Staffan de Mistura.

¹²⁹ La conférence de Genève I, en juin 2012, pose les principes d'un processus de transition politique mené par les Syriens. Par contre, les résultats de Genève II en février 2014 restent flous. Le Figaro, « Syrie: accord à Genève sur les principes d'une transition », *Le Figaro*, 30 juin 2012. <http://www.lefigaro.fr/international/2012/06/30/01003-20120630ARTFIG00441-syrie-accord-a-geneve-sur-les-principes-d-une-transition.php>, Consulté le 10 mai 2015.

B. Le cadre théorique

Ces deux théories du conflit social prolongé et des barrières socio-psychologiques sont complémentaires et elles correspondent bien à la situation syrienne. D'abord, parce que leur point de départ est la société et ses différentes relations qui règlent les interactions entre la société et l'état. Puis, parce qu'elles prennent en considération la dimension historique du conflit.

1. Edward Azar —La théorie du conflit social prolongé (PSC)

Azar propose d'identifier quatre variables ou conditions qui font basculer une situation non conflictuelle à un conflit social prolongé : les groupes identitaires ; la privation des besoins ; le mode de gouvernance ; les liens régionaux et internationaux.

La première variable, selon Azar, est de distinguer les groupes identitaires¹³⁰. Dans toute société multiculturelle, il y a un risque que les relations entre ces différents groupes et l'État deviennent conflictuelles. La deuxième variable, qui découle de la première et qui est une source sous-jacente de conflit, est la privation de besoins humains essentiels, à savoir les besoins de sécurité, les besoins de développement, les besoins d'accès politiques, et les besoins d'identité. Si la société multiculturelle est dominée par un seul groupe qui détient le pouvoir en privant les autres de leurs besoins, une désarticulation entre l'État et la société dans son ensemble se produit. Ce qui conduit à un conflit social prolongé.

¹³⁰ Edward Azar, « Protracted international conflicts: Ten propositions », *International Interactions* 12, no 1 (1985): 62.

La gouvernance de l'État est la troisième variable qui en découle, car une gouvernance d'un parti unique qui cherche à maximiser ses profits en monopolisant le pouvoir et la richesse engendre la frustration chez les autres groupes identitaires. Un tel État refuse la participation d'autres groupes dans la gouvernance, utilise la répression et la violence pour garder son pouvoir devant toute tentative de protestation, et devient ainsi illégitime. Le dernier point à identifier se situe dans la manière dont cet État est en lien de dépendance ou de clientèle avec d'autres pays. Dépendance, parce que l'État faible a besoin de soutien économique et militaire d'autres pays pour garder un minimum de stabilité, et clientèle, parce qu'étant illégitime, il a besoin de soutien politique pour rester au pouvoir. En échange de ces soutiens, l'État sacrifie une partie de son autonomie pour servir les intérêts de ces pays tiers.

Après avoir identifié les variables, il faut analyser les trois dynamiques et les stratégies d'actions qui résultent de ces variables, selon trois mouvements qui résument le développement du PSC. Premièrement, le mouvement social « communal actions and strategies » mobilise les groupes identitaires frustrés dans la société pour réclamer leurs droits physiques, politiques et économiques. Deuxièmement, la réaction de l'État « state actions and strategies » utilise tous les moyens policiers, militaires et politiques pour réprimer ces mouvements. Et troisièmement, le « built-in mechanisms of conflict » consiste à développer des mécanismes dans la société pour faire perpétuer le conflit. « Azar drew on the work of others in the field to trace the process by which mutually exclusionary 'experiences, fears and belief systems' generate 'reciprocal negative

images which perpetuate communal antagonisms and solidify protracted social conflict'¹³¹. » Ces mécanismes sociaux sont la base du travail de Bar-Tal sur les barrières socio-psychologiques qui complètent bien la théorie d'Azar.

2. Bar-Tal —Les barrières socio-psychologiques

Si les sources de conflit sont plutôt à l'intérieur de la société comme le souligne Azar, le conflit prolongé affecte cette société et crée une sorte de blocage, au niveau de la société comme au niveau de l'individu, qui fait perpétuer le conflit selon Bar-Tal¹³². En effet, le stress, la douleur, l'incertitude, l'épuisement, la souffrance, le malheur, le traumatisme et la misère sont les effets psychologiques négatifs engendrés par le conflit dans la société et ils rendent les conditions de vie dans une telle société très difficiles. Pour surmonter ces conditions, d'un côté, les individus développent un ensemble de croyances, attitudes, émotions, valeurs, motivations, normes qui forme une infrastructure socio-psychologique. D'un autre côté, le parti dominant utilise son influence pour contrôler les informations et leur circulation dans la société. Ces deux mécanismes aboutissent à un processus cognitif de « freezing » dans la société qui refuse toute tentative de résolution pacifique du conflit, et par conséquent, bloque la possibilité d'une réconciliation. Il suffit d'une petite minorité motivée et convaincue de l'absurdité de la violence et qui remette en question les croyances idéologiques dans la société pour briser ce blocage selon Bar-Tal. C'est sur cette conviction qu'on peut bâtir une espérance de réconciliation et d'un pardon possible.

¹³¹ Oliver Ramsbotham, « The Analysis of Protracted Social Conflict: A Tribute to Edward Azar », *Review of International Studies* 31, no 01 (janvier 2005): 117, http://www.journals.cambridge.org/abstract_S0260210505006327, Consulté le 1 février 2015.

¹³² Bar-Tal et Halperin, *Loc. cit.*

3. Deux cadres complémentaires

Les sources des conflits selon Azar viennent de l'intérieur de la société plutôt que de l'extérieur : « The term 'protracted social conflict' (PSC) emphasised that the sources of such conflicts lay predominantly within and across rather than exclusively between states¹³³. » Par ailleurs, selon Bar-Tal, la résolution de conflit reste entre les mains des acteurs sociaux : « overcoming the socio-psychological barriers is not beyond the human control, but is a long process of persuasion that has to be carried out by society members¹³⁴. » En d'autres termes, la société multiple et variée porte en elle les sources du conflit et les clés de la réconciliation. Pour les deux auteurs, la réconciliation est le rétablissement des relations rompues entre la société et l'État d'un côté, et entre les différents groupes de la société de l'autre. Pour cela, ces deux théories offrent les éléments qui peuvent faciliter la réconciliation de cette société à la lumière du pardon politique.

Pour identifier ces éléments, je vais examiner le conflit syrien selon trois axes principaux : premièrement, le mouvement social, qui regroupe le « communal actions and strategies » et le « built-in mechanisms of conflict ». Sous cet axe, je vais identifier les groupes identitaires dans la société et les mécanismes étatiques et sociaux mis en place et qui font se perpétuer le conflit. Deuxièmement, le mode de gouvernance, « state actions and strategies », qui va montrer la manière par laquelle l'État a gouverné cette société et comment la société a réagi à ce mode de

¹³³ Oliver Ramsbotham, « The Analysis of Protracted Social Conflict: A Tribute to Edward Azar », *Review of International Studies* 31, no 01 (janvier 2005): 114, http://www.journals.cambridge.org/abstract_S0260210505006327, Consulté le 1 février 2015.

¹³⁴ Daniel Bar-Tal et Eran Halperin, « Socio-psychological barriers for peace making and ideas to overcome them / Barreras sociopsicológicas para la paz e ideas para superarlas », *Revista de Psicología Social* 29, no 1 (2 janvier 2014): 13.

gouvernance. Et finalement, l'enjeu régional et international : je démontre comment l'implication des acteurs régionaux et internationaux a transformé le conflit syrien en une guerre sainte et internationale. Je note que la théorie de Bar-Tal sur les barrières socio-psychologique restera en arrière-plan pour éclairer comment certains mécanismes étatiques et sociaux contribuent à la prolongation du conflit

C. Étude de cas : le conflit syrien

1. « Communal actions and strategies » Actions et stratégies communautaires

Une connaissance de la société syrienne est indispensable pour appréhender la complexité et la dynamique du conflit syrien. Après avoir identifié les groupes identitaires qui constituent la société syrienne, je vais préciser les mécanismes qui ont été mis en œuvre pour maintenir cette société en ordre. Puis, je vais montrer comment les dynamiques sociales et étatiques ont conduit le pays à la guerre civile. Enfin, j'expose comment la pluralité, qui est la condition de la vie humaine selon Arendt, est aussi une condition de la vie politique de la société syrienne.

a) Mosaïque sociétale

La société syrienne est une véritable mosaïque constituée de plusieurs groupes religieux, confessionnels et ethniques différents. L'islam sunnite représente la grande majorité de la société avec (70 %) de la population, ensuite viennent les alaouites (10 %) puis les chrétiens (8 %)¹³⁵. À

¹³⁵ Youssef Courbage, « Ce que la démographie nous dit du conflit syrien », *Slate.fr*, 15 octobre 2012. <http://www.slate.fr/story/62969/syrie-guerre-demographie-minorites>, Consulté le 9 octobre 2015.

cette division religieuse, s'ajoutent d'autres critères de différenciation. Il y a d'abord les confessions à l'intérieur de chacun de ces groupes. Pour les chrétiens par exemple, il y a une dizaine de rites différents et chacun d'eux a son autorité religieuse. Pour les sunnites, il y a au moins quatre grands courants religieux. Mais il y a aussi des groupes distincts comme les Druzes. Les alaouites sont aussi divisés en plusieurs branches comme les Tcherkesses et les Yézidis. Puis, il y a la distinction linguistique et ethnique comme les Kurdes, les Arméniens et les Ismaïliens. Enfin, il y a la distinction par le mode et le lieu de vie : les Bédouins et les habitants des zones rurales. Le croisement de toutes ces appartenances forme le tissu de la société syrienne¹³⁶. Cette mosaïque sociétale n'est pas propre à la société syrienne, les sociétés de la plupart des pays de la région sont aussi variées que la société syrienne, ce qui crée des liens de solidarité et de soutien très complexes entre ces groupes identitaires à travers les différents pays¹³⁷. (Voir annexe 1 : Sectarian division)

C'est dans ce contexte sociétal que le régime actuel, issu de la minorité alaouite, arrive au pouvoir en 1970. Dès son arrivée au pouvoir, le président Hafez al-Assad a mis les membres de sa famille, de son clan, de sa communauté, aux postes clés de l'État. Ainsi, la minorité alaouite monopolise le pouvoir politique et, par conséquent, contrôle les richesses économiques de

¹³⁶ Pour aller plus loin voir le livre de Michel Seurat qui développe un chapitre pour expliquer la variété de ces différents groupes. Seurat, *Op. cit.*, 159-191.

¹³⁷ Pour plus de détails regardez : Michael Peel, « Middle East: Battlelines drawn », *Financial Times*, 31 juillet 2013, <http://www.ft.com/intl/cms/s/0/705f7ce4-f9c8-11e2-b8ef-00144feabdc0.html#axzz3qBEws6Uk>, Consulté le 31 octobre 2015.

l'État¹³⁸. Cela favorise le repli communautaire qui pousse chaque minorité à se replier sur elle-même contre les autres, qui deviennent des menaces pour son existence¹³⁹.

Amin Maalouf explique bien cette dynamique sociale d'appartenance. Selon lui, dans un tel contexte, les identités sont susceptibles de devenir « meurtrières », car cette dynamique installe « les hommes dans une attitude partielle, sectaire, intolérante, dominatrice, quelquefois suicidaire, et les transforme bien souvent en tueurs, ou en partisans des tueurs¹⁴⁰. » Dans ce sens, la mosaïque sociale devient une source de conflit, car les relations sociales sont strictement entre « nous » et « eux ». Cela fait apparaître les stéréotypes et les préjugés qui créent des barrières sociologiques entre les différents groupes et à l'intérieur-même des groupes :

Ceux qui appartiennent à la même communauté sont « les nôtres », on se veut solidaire de leur destin, mais on se permet aussi d'être tyrannique à leur égard ; si on les juge « tièdes », on les dénonce, on les terrorise, on les punit comme « traîtres » et « renégats ». Quant aux autres, quant à ceux de l'autre bord, on ne cherche jamais à se mettre à leur place, on se garde bien de se demander si, sur telle ou telle question, ils pourraient ne pas être complètement dans leur tort, on évite de se laisser adoucir par leurs plaintes, par leurs souffrances, par les injustices dont ils ont été victimes. Seul compte le point de vue des « nôtres », qui est souvent celui des plus militants de la communauté, des plus démagogues, des plus enragés¹⁴¹.

La société syrienne est donc une véritable mosaïque religieuse et confessionnelle constituée de plusieurs groupes religieux, confessionnels et ethniques différents. Et ce pays est gouverné depuis quarante ans par une minorité qui ne dépasse pas 10 % de la population. Pour se maintenir au pouvoir, le régime a mis en œuvre plusieurs mécanismes étatiques et sociaux. Sa

¹³⁸ Fabrice Balanche, « Les Alaouites: une secte au pouvoir », *Outre Terre* 2, no 14 (2006): 84.

¹³⁹ Isabelle Feuerstoss, « Guerre civile en Syrie : le retour du refoulé », *Politique étrangère* Automne, no 3 (1 septembre 2012): 17.

¹⁴⁰ Amin Maalouf, *Les Identités meurtrières* (Paris: Le Livre de Poche, 2001), 39.

¹⁴¹ Ibid.

stratégie consiste à contrôler la sphère politique et sociale du pays afin d'empêcher les groupes de s'organiser en opposition contre lui¹⁴². Progressivement, ces mécanismes accentuent les divisions entre les groupes sociaux et, par conséquent, augmentent les barrières socio psychologique qui produisent un état de gel « freezing » dans la société. Par la suite, je vais mentionner seulement les mécanismes de contrôle les plus significatifs pour mon étude, à savoir l'armée, les services de renseignements et les médias.

b) Les mécanismes de contrôle

Avant l'arrivée au pouvoir du régime actuel, la Syrie avait connu une période post-indépendance agitée par plusieurs coups d'État successifs. Pour cette raison, le régime considère le contrôle de l'armée comme un point essentiel pour maintenir une certaine stabilité dans le pays et, en même temps, se protéger d'un potentiel coup d'État. Ainsi, la colonisation alaouite de l'armée qui a permis le succès du dernier coup d'État se poursuit. Après la guerre de 1973 contre Israël et l'intervention syrienne au Liban en 1982, le président Hafez al-Assad a redéfini le rôle de l'armée en le réduisant à la seule défense de son régime. Et pour dissuader les officiers généraux de l'armée d'aspirer au pouvoir, il prépare ces deux fils, Bassel d'abord et Bachar ensuite, à sa succession¹⁴³. Ce contrôle étroit de l'armée a permis qu'elle reste unie et loyale au régime pendant plus de quatre ans de combat, et ce malgré les nombreux déserteurs.

¹⁴² Burgat appelle cela la stratégie de diviser pour survivre. François Burgat, « diviser pour survivre », *Cahiers libres*, Pas de printemps pour la Syrie : les clés pour comprendre les acteurs et les défis de la crise (2011-2013), 1 décembre 2013, 17-32.

¹⁴³ Wladimir Glasman, « Les ressources sécuritaires du régime », *Cahiers libres*, Pas de printemps pour la Syrie : les clés pour comprendre les acteurs et les défis de la crise (2011-2013), 1 décembre 2013, 34.

Parallèlement, le régime a développé son appareil le plus puissant : le service de renseignement (*moukhabarat*). À l'exemple de l'armée, le service de renseignement « tenait à son homogénéité communautaire (alaouite), ainsi qu'à sa capacité à faire usage de la violence politique¹⁴⁴. » Ce service se divise en effet en plusieurs services de sécurité. La sécurité militaire est chargée de savoir tout ce qui se passe dans l'armée et parmi les officiers. Et, comme Hafez a été aviateur, il a instauré un autre service de renseignement complètement autonome à l'intérieur de la sécurité militaire : la sécurité aérienne (*al-amn al-jawwi*). Cette subdivision relève directement du président et est entièrement à sa dévotion. Ensuite, il y a la sécurité générale, qui est l'héritage des Renseignements généraux français. Ce service est aussi rattaché au chef de l'État. Et enfin, la sécurité politique, rattachée au ministère de l'Intérieur, s'occupe de la vie politique des citoyens et surveille surtout les activités de possibles opposants¹⁴⁵. Par cet appareil puissant, le régime réussit à contrôler tous les niveaux de la vie dans ce pays, militaire, politique, économique, social et même individuel.

Les services de renseignement ont vu leurs domaines d'activité s'étendre à l'ensemble de la vie quotidienne des simples citoyens. Il fallait obtenir l'aval des *moukhabarat* pour la moindre décision de la vie courante, qu'il s'agisse de créer une entreprise ou d'ouvrir un modeste salon de coiffure, de marier un enfant ou de donner des cours particuliers à domicile, de changer de lieu de résidence ou d'embrasser l'islam¹⁴⁶.

¹⁴⁴ Souhaïl Belhadj, « L'appareil sécuritaire syrien, socle d'un régime miné par la guerre civile », *Confluences Méditerranée* N° 89, no 2 (1 juin 2014): 16.

¹⁴⁵ Glasman, *Loc. cit.*, 35-36.

¹⁴⁶ *Ibid.*, 34.

Seurat ajoute que le service des *moukhabarat* est un appareil puissant de renseignements-répression qui se situe au sommet de l'État syrien, immédiatement derrière le président Hafez Al-Assad¹⁴⁷.

La collecte des informations par ces différents appareils se fait par le biais d'informateurs qui se trouvent dans tous les secteurs, y compris dans l'armée et à l'intérieur de ces services eux-mêmes. Cela fait de chaque citoyen un informateur potentiel et, par conséquent, un ennemi potentiel. Cela instaure une atmosphère de méfiance dans les relations sociales. Dans une société mosaïque comme la société syrienne, la méfiance se diffuse du niveau individuel au niveau communautaire. Cette méfiance élargit la division qui sépare les groupes et augmente les barrières entre eux. Ainsi, chaque groupe ne voit dans l'autre qu'un ennemi potentiel.

La presse qui était le seul espace qui pouvait permettre une certaine liberté d'expression a été, elle aussi, confisquée par le régime. En effet, dès l'arrivée du parti Baas au pouvoir, il a « émis un décret abrogeant la concession des journaux et des magazines, sans indemnisation compensatoire¹⁴⁸. » Par la suite, ce secteur devient un prolongement de l'idéologie du régime baasiste et un organe de propagande soumis à des procédures sévères de censure et d'autocensure :

C'est en fait la loi d'urgence, encore en vigueur aujourd'hui, qui régule pour l'essentiel le domaine de la presse, donnant pouvoir aux autorités de censurer, avant leur diffusion, les

¹⁴⁷ Seurat, *Op. cit.*, 62.

¹⁴⁸ Rama Najmeh, « La presse et la jeunesse en Syrie : la sortie du silence...mais pas encore le droit à la parole », trad. Nabil Ajan, *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, no 115-16 (31 décembre 2006): 82, <http://remmm.revues.org/proxy.bib.uottawa.ca/3017>, Consulté le 7 avril 2015.

lettres, les communications téléphoniques, la presse, les imprimés, les livres, les publications, les radios et tous les moyens d'expression, de propagande et de publicité¹⁴⁹.

La presse et tous les moyens de communication sont ainsi devenus un moyen que le régime utilise pour diffuser son idéologie. Aucune presse privée n'est autorisée dans le pays¹⁵⁰. Et les médias officiels, contrôlés par le ministre de l'information et par les services de sécurité, sont chargés de « transmettre aux Syriens ce qu'il leur faut croire, penser, et faire¹⁵¹. »

Ainsi, le contrôle étroit de l'armée, l'omniprésence des services de renseignement et le monopole des moyens de communication limitent l'accès des groupes sociaux à la vie politique du pays. Les élections deviennent une formalité, car ces mécanismes contrôlent le jeu politique bien avant les élections pour empêcher qui que ce soit d'accéder au pouvoir¹⁵². De même, ces multiples contrôles renforcent l'état de gel « freezing » qui maintient la division dans la société multi-confessionnelle. Et, avec le monopole de l'information et de l'éducation, les barrières sociales isolent encore davantage les groupes les uns des autres. La combinaison de cette stratégie avec la société mosaïque syrienne a facilité le glissement du conflit syrien vers la guerre civile.

c) Une guerre civile

Dans ses débuts, le mouvement de 2011 était pacifique et réclamait le respect de la dignité des personnes face à un régime de répression qui dominait le pays depuis plusieurs décennies.

¹⁴⁹ Ibid., 83.

¹⁵⁰ Ce n'est qu'en 2001 qu'une loi a été promulguée pour autoriser les imprimeries et les journaux privés. Mais, malgré les 70 demandes, aucune autorisation n'a été donnée pour les journaux politiques. La presse électronique n'a pas échappé à ce contrôle et la censure des différents réseaux sociaux n'a été levée qu'en 2010.

¹⁵¹ Glasman, *Loc. cit.*, 42.

¹⁵² Belhadj, *Loc. cit.*, 16.

Les manifestants protestaient contre le contrôle étroit par les services de renseignement et la menace qu'ils diffusaient dans tous les niveaux de la société. C'était aussi une révolte contre une économie de clan, où le pouvoir et la richesse du pays sont dans les mains de certaines élites proches du pouvoir¹⁵³. Les principales demandes des manifestants au début du mouvement portaient sur :

- La démocratisation du système, par de véritables élections à tous les niveaux
- La fin de la domination du parti Baas, le parti unique dans le pays ;
- La levée de l'état d'urgence en vigueur depuis 1963 ;
- La dissolution des services de renseignements (mukhabarat) qui semaient la terreur dans la société pour protéger le régime ;
- Un plan économique juste qui permet de faire face aux crises concernant le logement, le chômage et les conséquences de la sécheresse¹⁵⁴.

Autrement dit, la confrontation restait essentiellement politique, entre deux camps pro — et anti-régime. Mais la réponse du régime n'a pas été pacifique. Dès le début, celui-ci a eu recours à ses appareils sécuritaires, à savoir les services de renseignement et l'armée, pour réprimer ce mouvement. La répression sécuritaire et militaire a été utilisée à grande échelle : arrestations, torture, exécution, bombardement, siège des villes¹⁵⁵.

¹⁵³ Fabrice Balanche, « Syrie: guerre civile et internationalisation du conflit », *Eurorient*, no 49 (2013): 3.

¹⁵⁴ Ibid., 10.

¹⁵⁵ Cette pratique de terreur basée sur la torture est l'élément principal du travail de ces services. Une exposition de photos de corps torturés, ensanglantés et meurtris a eu lieu dans les salles scintillantes de l'ONU à New York en mars 2015. On estime le nombre de Syriens détenus dans les prisons de la Syrie à 150.000, mais ce nombre pourrait s'élever à 230.000. Raya Jalabi, « Images of Syrian Torture on

On rappelle souvent que les six premiers mois de la « révolution syrienne » avaient été pacifiques, avant que la militarisation de la situation ne prenne le dessus suite au facile recours du régime syrien au langage des armes. Mais ce n'est là qu'une demi-vérité. Dans les faits, il est incontestable que le régime syrien s'est effectivement rendu coupable, dès le début des événements, au printemps 2011, d'une politique répressive vis-à-vis de ses opposants¹⁵⁶.

La contestation s'est ainsi répandue dans les villes et « les manifestants s'en sont pris aux portraits et statues des Assad, père et fils, qui marquent l'espace, rappelant la présence “ila al abad” (éternellement) de cette dynastie¹⁵⁷. »

Ensuite, le régime a mobilisé l'ensemble de ses moyens pour faire face à ces protestations. Après les premières manifestations, le régime « s'est employé à accréditer l'idée que la révolte n'était ni transconfessionnelle ni démocratique, mais bien “sunnite” radicale et en grand partie “importée”¹⁵⁸. » Les médias officiels ont largement amplifié ce discours pour donner au conflit une coloration identitaire et confessionnelle. Le tissu social de la Syrie, l'amalgame entre l'appartenance identitaire et politique, et le discours de médias officiels ont permis ce raccourci. Progressivement, l'appartenance communautaire a dominé l'espace politique en mettant la majorité sunnite du côté de l'opposition et les minorités du côté de régime. Et la polarisation ne fut plus une polarisation entre pro- et anti-régime, ni entre une élite politique et une population réprimée et mal représentée, ni entre un groupe qui monopolise la richesse économique du pays

Display at UN: “It Is Imperative We Do Not Look Away” », *The Guardian*, 11 mars 2015, section World news, <http://www.theguardian.com/world/2015/mar/11/images-syrian-torture-shock-new-yorkers-united-nations>, Consulté le 12 octobre 2015; Ian Black et Middle East editor, « Syrian Regime Document Trove Shows Evidence of “Industrial Scale” Killing of Detainees », *The Guardian*, 21 janvier 2014, section World news, <http://www.theguardian.com/world/2014/jan/20/evidence-industrial-scale-killing-syria-war-crimes>, Consulté le 12 octobre 2015.

¹⁵⁶ Mikaïl, *Loc. cit.*, 10.

¹⁵⁷ Balanche, *Loc. cit.*, 2013, 10.

¹⁵⁸ Burgat, *Loc. cit.*, 1 décembre 2013, 22.

et les jeunes au chômage qui représente la majorité de la population. La polarisation est devenue une polarisation identitaire et ethnique qui pousse chaque minorité à se replier sur elle-même contre les autres, différents, qui deviennent des menaces pour son existence.

Le repli communautaire n'épargne désormais aucune communauté. Ce processus est alimenté par la réactivation de représentations historiques parfois refoulées pendant des décennies et désormais instrumentalisées par les protagonistes de part et d'autre¹⁵⁹.

Paradoxalement, le repli communautaire a été animé par la peur d'une guerre civile. Cette peur a été alimentée par la mémoire de la guerre civile libanaise (1975-1990), et par la présence des réfugiés irakiens qui avaient fui la guerre en Irak. La mention de ces deux situations rappelle à la fois que la société syrienne est très différente des sociétés tunisienne et égyptienne et que la société composite syrienne ressemble à celles de l'Irak et du Liban traversées par la guerre civile. Ainsi, les milices alaouites qui existaient déjà se sont multipliées. Des groupes armés ont été créés par des minorités pour se défendre. Et l'opposition a pris le choix de la lutte armée. Ensuite, la lutte politique, à l'origine pour la dignité et la liberté, est devenue un conflit identitaire. Par conséquent, le conflit s'est transformé en une guerre civile. Et, en juin 2012, cet état de fait est reconnu par les instances internationales¹⁶⁰.

Progressivement, le soulèvement pacifique mené au nom des principes de démocratie, de liberté et de dignité a basculé en guerre civile. Les tensions communautaires sont exacerbées, l'armée syrienne et les milices pro-Assad sont à bout physiquement et nerveusement, ce qui laisse présager le pire¹⁶¹.

¹⁵⁹ Feuerstoss, *Loc. cit.*, 17.

¹⁶⁰ Agence France-Presse, « La Syrie en situation de guerre civile, selon l'ONU », *La Presse*, juin 2012, <http://www.lapresse.ca/international/dossiers/crise-dans-le-monde-arabe/201206/12/01-4534232-la-syrie-en-situation-de-guerre-civile-selon-lonu.php>, Consulté le 12 octobre 2015.

¹⁶¹ Feuerstoss, *Loc. cit.*, 2.

d) La pluralité sociale — une condition de la vie politique

À partir de cet aperçu, on peut constater que la pluralité qui est la condition de la vie humaine selon Arendt est omniprésente dans ce type de société. Mais cette pluralité dépasse l'individu pour englober son groupe identitaire. Autrement dit, la pluralité communautaire est la condition de la vie de cette société. Si l'action est irréversible et imprévisible, car l'agir humain se situe au milieu d'autres personnes agissantes et parmi « d'innombrables conflits de volontés et d'intentions¹⁶² », l'action vue comme un acte communautaire devient encore plus précaire dans cette société, car ce réseau de relations s'élargit aux groupes communautaires. Et les conséquences d'une action affectent les groupes et pas seulement les individus. De même, les relations engendrent les actes qui fondent les organisations politiques¹⁶³. Les relations qui résultent de cette dynamique sociale peuvent être facilement politisées, puisque ce sont des relations entre les groupes qui constituent la société.

En effet, dans une société où l'appartenance religieuse, confessionnelle, communautaire et ethnique prime sur l'individualité, chaque action individuelle peut être interprétée comme une action politique. Un crime personnel peut facilement devenir source de conflit entre deux groupes. Plus encore, les conflits historiques entre ces groupes et les crimes commis pendant ces conflits restent toujours présents dans les esprits, et les groupes peuvent réactiver ces mémoires à tout moment. Comme nous avons vu avec Ricœur, ces mémoires blessées peuvent être la mémoire abusivement commandée sur le plan éthico-politique pour servir comme mobile stimulant les membres d'un groupe à participer activement à un conflit. Cela fait se perpétuer le

¹⁶² Arendt, *Op. cit.*, 1961, 241.

¹⁶³ Ibid., 43.

conflit, car « an intractable conflict requires constant mobilization of society members to support and actively take part in it, even to the extent of willingness to sacrifice their lives¹⁶⁴. »

L'alternative du pardon politique, selon la vision d'Arendt et de Ricœur, semble être une des seules options pour débloquer le conflit actuel. Premièrement, la vision d'Arendt s'appuie sur la pluralité humaine pour proposer le pardon. Deuxièmement, le pardon politique est un moyen pour dépasser la précarité de l'action, à savoir l'irréversibilité et l'imprévisibilité, et cette précarité est omniprésente dans la situation syrienne. Troisièmement, guérir la mémoire est l'objectif de la vision de Ricœur. Et cela peut aider à comprendre le conflit actuel afin d'arriver à une réconciliation possible, et en même temps empêcher la société syrienne de retomber dans la violence. Finalement, le pluralisme communautaire ne peut être ni nié, ni supprimé, ni même oublié, le pardon politique permet de vivre avec cette pluralité comme une condition et non pas comme une menace.

Alors, pour mieux comprendre la situation de conflit actuel, il est important de voir comment le pluralisme de la société syrienne a été traité dans l'histoire récente : quel était son rôle et comment a-t-il été instrumentalisé ?

2. Le mode de gouvernance

Pour développer la manière par laquelle la société syrienne a été gouvernée, je vais me concentrer sur deux points en particulier : la stratégie de l'État pour traiter le pluralisme dans la société, et la réaction de la société à cette stratégie. Ensuite, je démontre comment ce mode de

¹⁶⁴ Bar-Tal et Halperin, *Loc. cit.*, 3.

gouvernance a produit une société fragmentée en plusieurs groupes qui partagent la culpabilité morale, politique et métaphysique de ce conflit.

a) Le pluralisme dans la société — Division programmée et unité illusoire

Dès son arrivée au pouvoir, Hafez al-Assad fait alliance avec les autres minorités du pays pour assurer son maintien au pouvoir. Il gagne leur loyauté en leur garantissant une protection imaginaire contre une majorité qui veut prétendument leurs pertes. Mais il ne joue pas un jeu identique avec toutes les minorités. Certains ont profité de privilèges inédits alors que d'autres ont été marginalisées ou instrumentalisées. Les Arméniens, par exemple, étaient les seules à pouvoir conserver leurs écoles privées et leurs ONG culturelles, sportives et caritatives, et à pouvoir utiliser leur langue dans ces institutions. De plus, ils avaient le privilège de participer au pouvoir politique de ce régime alors que leur population ne dépassait pas les 500 000 personnes :

In 1971 two Armenians were nominated to the constituent assembly in charge of drafting the new constitution; and, since 1973 – the year of the first elections for the Majlis Al-Sh‘ab – the Armenians have maintained an individual, but continuous presence in the Syrian parliament¹⁶⁵.

En revanche, les Kurdes ont souvent été instrumentalisés par le régime pour affaiblir ses voisins : l'Iraq, pour cause de rivalité entre les deux branches du parti Baas installées dans chacun des deux pays, et la Turquie, pour obtenir un accord favorable dans les négociations sur les eaux de l'Euphrate et du Tigre.

¹⁶⁵ Nicola Migliorino, « ‘Kulna Suriyyin’ ? The Armenian Community and the State in Contemporary Syria », *Revue Des Mondes Musulmans et de La Méditerranée*, no 115-16 (31 décembre 2006): 108, <http://remmm.revues.org.proxy.bib.uottawa.ca/3020>, Consulté le 7 avril 2015.

Ainsi, des bases du Parti des Travailleurs du Kurdistan (PKK) ont été installées dans la plaine de la Bekaa libanaise, sous contrôle du gouvernement syrien, tandis que Damas refusait à la Turquie l'extradition du dirigeant du PKK, Abdullah Öcalan¹⁶⁶.

En même temps, le régime a persécuté les Kurdes privant 120 000 Kurdes de leur citoyenneté¹⁶⁷ et n'a pas hésité à livrer Abdullah Öcalan aux autorités turques le 9 octobre 1998 après un accord signé avec la Turquie cette même année¹⁶⁸. En bref, « le régime a continué à utiliser les structures communautaires kurdes, sans reconnaître officiellement les Kurdes comme une composante de la société syrienne, et sans leur accorder de droits culturels¹⁶⁹. » Les Druzes ont subi plus ou moins le même sort. Depuis le Mandat français, les Druzes gardent une certaine indépendance dans leur territoire « Djebel druze », la montagne des Druzes. Comme l'État baasiste n'a pas cherché à déstructurer l'assise territoriale des communautés locales, les Druzes ont gardé ce privilège, mais ils ont souvent été accusés de tendance séparatiste et parfois de collaboration avec l'Israël¹⁷⁰.

Pour cacher ce jeu de division et nier le fait que c'est une minorité qui gouverne, le régime impose une façade d'unité sociale en niant le confessionnalisme bien présent dans la société et en incorporant tous les membres de la société dans les différentes branches de son parti unique qui n'était qu'une façade.

¹⁶⁶ Marwa Daoudy, « Une négociation en eaux troubles ou comment obtenir un accord en situation d'asymétrie », *Négociations* 6, no 2 (2006): 65, doi:10.3917/neg.006.81.

¹⁶⁷ Jordi Tejel Gorgas, « Les Kurdes de Syrie, de la “dissimulation” à la “visibilité” ? », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, no 115-16 (31 décembre 2006): 122, <http://remmm.revues.org.proxy.bib.uottawa.ca/3022>, Consulté le 7 avril 2015.

¹⁶⁸ Daoudy, *Loc. cit.*; Tejel Gorgas, *Loc. cit.*, 31 décembre 2006; Jordi Tejel Gorgas, « Les paradoxes du printemps kurde en Syrie », *Politique étrangère* Été, no 2 (2014): 51, doi:10.3917/pe.142.0051.

¹⁶⁹ Tejel Gorgas, *Loc. cit.*, 31 décembre 2006, 124.

¹⁷⁰ Cyril Roussel, « Les grandes familles druzes entre local et national », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, no 115-16 (31 décembre 2006): 145.

Dans sa quête d'une illusoire unité sociale, le régime ne s'est pas contenté de disqualifier les appartenances ethniques et confessionnelles, il a aussi déployé un système d'emprise corporatiste qui englobe tous les secteurs de la vie sociale : de la petite enfance au monde du travail, les Syriens sont enrôlés dans des organisations populaires et des syndicats qui offrent un moyen d'encadrement et un canal de mobilisation pour le soutien au régime¹⁷¹.

Pour réaliser son plan, le régime va utiliser en premier lieu son appareil de services de renseignement pour imposer une sorte de sécurité civile. Le mot d'ordre est la dissension confessionnelle (*al-fitna*). Toute évocation de l'appartenance ethnique, religieuse ou confessionnelle a été considérée comme un encouragement à la *fitna*. L'ombre de la guerre civile libanaise a aidé à ancrer cela dans les comportements et les esprits des citoyens¹⁷². En deuxième lieu, les médias et les moyens de communication ont été mobilisés pour faire la propagande de cette idéologie qui niait le confessionnalisme omniprésent dans la société. S'ajoute à cela l'éducation publique¹⁷³ qui enseigne ces principes. Ainsi, la sécurité règne par la peur et non pas par une volonté de vivre ensemble et de bienveillance. Et l'homogénéité sociale a été imposée par la force. Mais, malgré tout l'effort du régime pour maintenir la stabilité, des révoltes éclataient partout dans le pays et presque en permanence.

b) La réaction de la société — Des révoltes en permanence

Contrairement à l'image que le régime veut montrer d'une société unifiée, stable et solide, la réalité est toute autre. Les Syriens n'ont pas cessé de se révolter contre la répression de ce

¹⁷¹ Sylvia Chiffoleau, « La Syrie au quotidien : cultures et pratiques du changement Présentation », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, no 115-16 (31 décembre 2006): 11, <http://remmm.revues.org.proxy.bib.uottawa.ca/3008>, Consulté le 7 avril 2015.

¹⁷² Pichon, *Op. cit.*, 20.

¹⁷³ Le domaine de l'éducation est strictement réservé à l'État, de l'éducation primaire jusqu'à l'université. Seul quelques écoles privées ont échappé à cette règle à cause de certains privilèges accordés par le régime. Les Arméniens, par exemple, en ont profité, mais pas les Kurdes.

régime, et parfois de manière violente. Le mouvement des Frères musulmans est peut-être le plus connu dans l'histoire syrienne. Après une longue lutte contre la marginalisation du bloc sunnite, le mouvement des Frères musulmans a décidé d'utiliser la violence. Le 16 juin 1979, les Frères musulmans ont fomenté un attentat dans une école à Alep, attentat qui a causé la mort de quatre-vingt-trois élèves. Cette école fut choisie parce qu'elle scolarisait les enfants des officiers alaouites. Cet attentat a poussé le régime à reconnaître pour la première fois l'existence d'une opposition dans le pays. Les événements se sont alors enchaînés, et le régime a utilisé les forces armées et les services de renseignement pour maîtriser les oppositions dans les deux villes contestataires : Hama et Alep¹⁷⁴. Le bombardement de la ville d'Hama en 1982 a mis fin à ce mouvement. Il est difficile d'avoir un chiffre exact des victimes, mais la plupart des rapports estiment qu'entre 15 000 et 40 000 habitants de la ville ont péri, été torturés ou fait prisonniers. Selon Abdel Halim Khaddam, un haut membre du régime qui l'a déserté en 2012 : « La colère était plus grande que la raison, les troupes étaient animées par un sentiment de vengeance¹⁷⁵. »

Les Kurdes ont aussi mené plusieurs mouvements de protestation. En 2002, des centaines d'entre eux ont manifesté devant le Parlement syrien pour réclamer la citoyenneté. En 2004, à la suite d'une émeute, la police tire sur la foule et fait un véritable massacre. Et le 21 mai 2005, à la suite de la disparition du cheikh kurde Muhammad Machouk Khaznaoui et son assassinat, 10 000

¹⁷⁴ Les services de renseignement ont tué et torturé les membres de frères musulmans et tous les autres oppositions toute au long de cette période. Des témoignages ont été publiés à l'époque comme les extraits publiés par Washington Poste le 25 juin 1981 et que Seurat cite dans son livre. Seurat, *Op. cit.*, 103.

¹⁷⁵ Raphaël Lefèvre, « Révolution et violence en Syrie : l'héritage des Frères musulmans », *Maghreb - Machrek* N° 213, no 3 (1 septembre 2012): 62.

Kurdes protestent à Qamichli en accusant le gouvernement de l'avoir torturé et assassiné¹⁷⁶. Et la révolte la plus récente est celle du « Printemps de Damas » déjà mentionnée.

Dans ces exemples, et dans beaucoup d'autres, ces mouvements réclament la satisfaction de besoins et de droits principaux, car non seulement les besoins de sécurité, de développement, d'accès politiques et d'identité, dont Azar souligne l'importance, sont déniés, mais ils sont imposés d'une manière illusoire par le régime. Plus encore, ces mouvements montrent à quel point la réaction de l'État mène à une dissociation entre l'État et la société dans son ensemble. Le pluralisme de la société syrienne et le mode de gouvernance de cette société ont eu des effets directs sur le conflit actuel.

c) Une société fragmentée — une culpabilité partagée

En 2011, cette dissociation atteint son maximum par l'aliénation politique et économique, la répression de l'État, le manque d'horizon et d'un avenir stable, et l'humiliation de la population par les services de sécurité. Les Syriens trouvaient dans les mouvements du printemps arabe une opportunité pour changer la situation. Mais, face à ces mouvements, le régime a simplement réactivé la division confessionnelle pour nier l'aspect politique et démocratique de ce mouvement et protéger ainsi son pouvoir.

[L'État exploitait] les vieilles fractures confessionnelles et ethniques qu'il se vantait d'avoir fait disparaître [...] tout en les entretenant savamment, en sollicitant les lignes mémorielles propres à chacune des communautés : aux chrétiens le rappel des massacres islamistes irakiens, aux Druzes leur antagonisme historique avec les tribus du Hauran, aux alaouites leur longue et douloureuse domination par les bourgeoisies sunnites, etc¹⁷⁷.

¹⁷⁶ Tejel Gorgas, *Loc. cit.*, 31 décembre 2006; Tejel Gorgas, *Loc. cit.*, 2014.

¹⁷⁷ Burgat, *Loc. cit.*, 1 décembre 2013, 24.

Ainsi, l'instrumentalisation du clivage communautaire de la société a produit une situation de lutte de tous contre tous. Le pluralisme social devient un danger au lieu d'être une richesse. Ce clivage identitaire renforce le regroupement en « nous » et génère une dynamique de défense communautaire contre « eux » qui ont infligé la douleur¹⁷⁸. Toute autre communauté est un ennemi potentiel de qui le groupe doit se protéger. Ensuite, dans le cas syrien, se protéger peut facilement se traduire par attaquer l'ennemi. Éliminer l'ennemi, qui peut être un groupe en entier, devient permis pour se protéger. Pour faciliter ce processus, un mécanisme de déshumanisation de l'autre se met en place¹⁷⁹. L'utilisation des termes « terroriste », « djihadiste », ou « radicale », pour désigner l'opposition justifiait tous les comportements violents¹⁸⁰. Comme résultat, avec la mosaïque sociétale et la division programmée par le régime, le conflit s'est transformé en une lutte confessionnelle et religieuse, et les groupes fondamentalistes et djihadistes ont fini par trouver leur chemin vers la Syrie.

La conséquence de cette dynamique sociale et de la stratégie de division de l'État est la guerre civile. La méfiance, la peur de l'autre et le souci de se protéger deviennent les logiques

¹⁷⁸ Geneviève Parent, « Identifying factors promoting or obstructing healing and reconciliation: Observations from an exploratory research field in ex-Yugoslavia. », *International Journal of Peace Studies* 17, no 1 (2012): 30.

¹⁷⁹ Ibid., 32.

¹⁸⁰ Dès le premier discours du régime par Bouthaina Cha'ban, les termes d'importés et d'infiltrés ont été utilisés pour désigner les manifestants. Ensuite, dans le discours du président syrien, les termes « terroristes » et « djihadiste » sont apparus. Ce n'est qu'au milieu de 2012 que le flux de combattants étrangers commence à prendre de l'importance dans le pays. Avec l'arrivée des groupes djihadistes comme Jabhat al-Nosra, la question djihadiste est devenue sérieuse. Par contre, l'Occident n'a reconnu cela que très tard pour ne pas s'aligner avec le discours du régime. Aujourd'hui, l'Occident est obligé de reconnaître cette réalité mais il utilise le terme « modéré » pour distinguer l'opposition des groupes terroristes. Pichon, *Op. cit.*, 73-81.

dominantes dans la société marqué par la violence collective entre groupes d'appartenance¹⁸¹. Sous prétexte de protéger leur communauté, les membres d'un groupe sont prêts à utiliser la violence et à tuer sans même se poser la question de la portée de leurs actes, et sans penser que leurs actions violentes provoquent des réactions encore plus violentes¹⁸². Dans ce sens, les crimes commis sont des crimes idéologiques et non pas seulement personnels. Et l'acte criminel produit est un mal politique, parce qu'il dépasse le domaine privé et personnel pour être proclamé et même applaudi publiquement au nom de la protection du groupe. Le mal est ainsi banal, dans le sens qu'il est fait sans qu'on y pense ou fait en pensant que c'est le bien et non pas le mal. Comme Arendt l'a souligné, les agents de ces actes ne se rendent simplement pas compte de ce qu'ils font¹⁸³. La volonté collective ou communautaire prime sur la décision morale de la personne. Cela fait disparaître l'action pour céder la place aux réactions qui se résument à des actes de vengeances. Selon les termes d'Arendt, on arrive à substituer le faire à l'agir.

Selon la pensée de Ricoeur, la culpabilité dans cette situation n'est pas simplement criminelle. Elle est aussi politique, morale et métaphysique. Politique, parce que les crimes sont des actes collectifs, mais aussi parce que tous les groupes de la société ont participé, d'une manière ou d'une autre, à créer cette situation « par leur conscience, leur savoir, leurs opinions et leurs volontés¹⁸⁴. » Morale, parce que ces actes collectifs ont été faits par des individus qui ont

¹⁸¹ Parent, *Loc. cit.*

¹⁸² Margarita Krochik et John T Jost, « Ideological Conflict and Polarization: A Social Psychological Perspective », dans *Frontiers of Social Psychology : Intergroup Conflicts and Their Resolution : A Social Psychological Perspective*, par Daniel Bar-Tal (London, GBR: Taylor and Francis, 2010), <http://site.ebrary.com/lib/alltitles/docDetail.action?docID=10542355>, Consulté le 1 février 2015.

¹⁸³ Arendt, *Op. cit.*, 1991, 508.

¹⁸⁴ Ricoeur, *Op. cit.*, 2000, 616.

choisi de les faire. Et comme nous l'avons vu, la participation aux crimes de l'État ne se résume pas aux actes violents. « La volonté de ne pas savoir, le refuge dans l'aveuglement et les tactiques de l'oubli semi-passif, semi-actif¹⁸⁵ » engagent la responsabilité des individus. Et finalement métaphysique, parce que les crimes commis aujourd'hui sont considérés comme un prolongement logique de l'histoire vécue. De même, les actions d'aujourd'hui peuvent être des mobiles pour les actes futurs.

Devant ce constat, la proposition de pardon politique selon Arendt ouvre la possibilité de briser le cercle de la vengeance produit par cette dynamique sociale en redonnant la place à l'agir et à l'action au lieu de la réaction. Les personnes peuvent être poussées à réfléchir aux conséquences de leurs actes, et même à repenser les véritables motifs de leurs actes. C'est ainsi qu'on peut sortir de la banalité du mal. Par ailleurs, la proposition de Ricœur du pardon politique qui s'appuie sur l'économie du don, et non pas sur l'amnistie, peut aider la société à se réconcilier. Ce pardon est un exercice public de travail de mémoire et de deuil, guidé par le concept du don pour guérir l'histoire douloureuse de la société. Cela le différencie de l'amnistie qui fait oublier certains crimes en faisant l'impasse de la justice au profit d'un arrangement politique.

Malheureusement, la guerre civile n'est pas la dernière étape de ce conflit. L'État a fait jouer ses réseaux de relations régionales et internationales pour chercher les soutiens. Cela a impliqué plusieurs acteurs étrangers dans ce conflit. Par la suite, je vais analyser l'impact de ces acteurs sur la société et sur le conflit syrien.

¹⁸⁵ Ibid.

3. L'enjeu régional et international

L'importance de la religion dans les sociétés du Moyen-Orient et la place géopolitique de la Syrie dans cette région ont impliqué les pays voisins dans cette guerre en la transformant en une guerre religieuse. En trois ans de combat sur l'ensemble du territoire, la Syrie devient une base de repli sûre pour plusieurs mouvements djihadistes comme Jabhat al-Nosra (un affilié d'Al-Qaïda). Plus tard, la création de l'État islamique (ISIS) a poussé l'Occident à créer une alliance internationale sous l'égide des États-Unis pour combattre ce groupe terroriste. La Russie, qui refusait de participer à cette alliance, a lancé récemment une opération militaire contre ISIS en Syrie. Ainsi, la guerre civile syrienne alimentée par les intérêts des acteurs internationaux, régionaux et infranationaux, est devenue une guerre sainte et internationale¹⁸⁶. Et par conséquent, la situation devient irréversible et imprévisible.

a) Une guerre sainte

Les confrontations militaires entre l'armée officielle et l'armée syrienne libre (ASL) se sont multipliées et étendues sur la majorité du territoire du pays. Au fur et à mesure, le régime s'est affaibli par ces combats et a perdu du terrain et des villes. Mais l'armée libre n'avait ni les moyens ni la capacité de maintenir le contrôle sur ces villes. De même, la coalition nationale (CNFORS) avec ses difficultés d'union et d'organisation, déjà mentionnées, n'était pas capable de gagner la confiance de la population dans ces villes dites « libérées ». Cela a produit un vide

¹⁸⁶ Muriel Asseburg, « Guerre civile en Syrie : conséquences géopolitiques et scénarios possibles » (Barcelone: Institut Européen de la Méditerranée (IEMed), 2013), <http://www.iemed.org/observatori-fr/arees-danalisi/documents/anuari/iemed-2013/syria2019s-civil-war-geopolitical-implications-and-scenarios/?searchterm=Guerre%20civile%20en%20Syrie>, Consulté le 27 novembre 2014.

politique, administratif, sécuritaire et économique dans ces villes. Cette situation et la guerre civile qui s'intensifiait ont permis au courant fondamentaliste islamique de s'implanter et de se développer dans la société. Ils remplissaient le vide qui régnait en distribuant aux populations des services médicaux, de la nourriture ou encore du carburant et ils se sont ainsi rendus populaires auprès de ces populations¹⁸⁷. Différents groupes djihadistes sont apparus et plusieurs unités de l'armée libre ont rejoint ces groupes.

Il est aisé de comprendre que des formations islamistes telles que l'État islamique en Irak et au Levant (EEIL, issue de l'organisation Al-Qaïda) ou Jabhat al-Nosra (formation elle-même issue de l'organisation Al-Qaïda en Mésopotamie avant qu'elle ne choisisse de s'en distinguer) n'avaient que peu de chances de rallier les Syriens vivant dans les zones qu'elles ont réussi à s'approprier à leur vision d'un islam restrictif, exclusiviste et obscurantiste. Les chances pour ces formations d'être admises par la population syrienne sont ainsi plus que réduites¹⁸⁸.

Pendant ce temps, ISIS a renforcé sa présence en Syrie en recrutant des combattants syriens et étrangers sous prétexte de lutter contre le régime syrien. Mais en réalité, ISIS participait peu à la lutte contre le régime syrien et son armée. Il s'occupait plutôt d'éliminer ses concurrents en commençant par les dirigeants de l'armée libre syrienne et en terminant par Jabhat al-Nosra et tous les autres groupes djihadistes qui ne partageaient pas son point de vue. Le programme d'ISIS n'est nullement une lutte contre le régime politique. Mais « il se bat pour l'imposition de la charia, la loi islamique, dans le cadre d'un califat, c'est-à-dire un État religieux

¹⁸⁷ Laura Barjot Jebahi, « L'Etat Islamique en Irak et au Levant : une menace pour la paix et la sécurité globale ? », *Irenees*, février 2014. http://www.irenees.net/bdf_fiche-analyse-1017_fr.html, Consulté le 10 décembre 2014.

¹⁸⁸ Mikaïl, *Loc. cit.*, 11.

sunnite transnational qui comprendrait tous les pays du Croissant Fertile, comme le laisse supposer son nom¹⁸⁹. »

Pour comprendre l'enjeu de la mobilisation d'ISIS, il est important de noter que cette mobilisation est basée sur un discours identitaire et religieux. En Irak, la politique du Premier ministre Nouri Al-Maliki après le retrait militaire américain lui a fait s'aliéner la population sunnite qui avait le pouvoir sous le régime de Saddam Hussain alors qu'elle était une minorité face à une majorité chiite. En Syrie, la minorité alaouite a exercé le pouvoir pendant quarante ans face à une majorité sunnite. De plus, l'oppression systématique du régime syrien sur les Frères musulmans et sur la population sunnite pendant le conflit actuel a créé un sentiment de marginalisation chez les sunnites et a amplifié le sentiment de haine face aux chiites. Ainsi la lutte contre un régime politique dictatorial s'est vu transformer en une lutte contre la minorité chiite en général et alaouite en particulier.

L'idéologie de ISIS ne menace pas seulement les alaouites, mais elle menace littéralement l'existence de toutes les autres minorités dans la région. Cette idéologie a renforcé la position du régime qui avait recherché, dès le début, l'allégeance de ces minorités sous prétexte de les protéger de la majorité sunnite qui prétendument voulait leurs pertes. Et les minorités qui ont eu du mal à se positionner clairement contre ou pour ce mouvement, ou ont préféré la neutralité, se trouvent abandonnées à leur sort face à l'expansion d'ISIS. L'exemple le plus significatif de cette situation est le cas des Kurdes qui ont été obligés de recourir aux armes et de faire appel aux forces régionales et mondiales pour se protéger. Mais ce n'est qu'un exemple parmi d'autres,

¹⁸⁹ Barjot Jebahi, « L'Etat Islamique en Irak et au Levant ».

même s'il a été le plus médiatisé. C'est ainsi que la guerre civile est devenue une lutte confessionnelle et religieuse, et le slogan des manifestants est devenu « Les alaouites au cercueil et les chrétiens à Beyrouth¹⁹⁰. » La motivation du combat n'est plus la dignité ni la protection communautaire, mais un combat au nom d'un dieu, motivé par la haine confessionnelle. Autrement dit, la guerre civile est devenue une guerre sainte :

Si la chute du régime est la revendication officielle de l'opposition armée, les motivations politiques paraissent souvent limitées, au profit de l'enrichissement, de la haine confessionnelle, de l'islamisme et des ambitions personnelles. Les combattants se battent au nom d'Allah, et sont aidés par des groupes salafistes qui affluent de tout le monde musulman depuis qu'Ayman al Zawahiri, le chef d'Al-Qaïda, a appelé au Jihad contre le régime de Bashar al Assad, « *étape suprême avant la reconquête de la Palestine sur les sionistes* »¹⁹¹.

La place géopolitique de la Syrie dans la région accentue cet aspect de guerre sainte. Les groupes identitaires, religieux, et confessionnels en Syrie appartiennent à l'ensemble de la mosaïque confessionnelle régionale qui constitue la région du Moyen-Orient. Un jeu de soutien et de rivalité entre les pays et leurs groupes alimente le conflit syrien. La Syrie avec son gouvernement alaouite se situe au centre de l'axe chiite qui lie l'Iran à ces principaux alliés dans la région, le Hezbollah libanais et l'Irak de Nouri al Maliki. Cet axe chiite nourrit et soutient le régime Assad contre l'axe sunnite constitué principalement de l'Arabie Saoudite et les pays du Golfe d'un côté, et l'Égypte et la Turquie de l'autre. L'axe sunnite appuie l'opposition armée en lui fournissant un soutien matériel, politique, et militaire pour faire face à l'expansion de l'influence de l'Iran dans la région. L'intervention de ces acteurs régionaux a accentué l'aspect

¹⁹⁰ Fabrice Balanche, « Communautarisme en Syrie : lorsque le mythe devient réalité », *Confluences Méditerranée* N° 89, no 2 (1 juin 2014): 30.

¹⁹¹ Balanche, *Loc. cit.*, 2013, 13.

religieux en réanimant le conflit religieux qui remonte au début de l'islam¹⁹². Cela a fait du conflit syrien une véritable guerre sainte entre l'axe chiite et l'axe sunnite et a élevé le conflit au niveau international¹⁹³.

b) Une guerre froide ou internationale

Les puissances internationales sont aussi divisées en ce qui concerne ce conflit. En effet, la Russie, qui a mal digéré l'intervention de l'OTAN en Libye, veut protéger son ancien client de l'époque de la guerre froide, mais veut surtout garder sa base militaire sur la côte syrienne. Le conflit syrien a donc remis en place la confrontation entre Est et Ouest. La stratégie de l'Occident voulait éviter l'implication directe dans ce conflit. L'Occident s'est limité à armer et à entraîner certains groupes « modérés » de l'opposition pour obliger le régime à venir à la table des négociations¹⁹⁴.

Avec l'établissement de l'État islamique en juin 2014 et la proclamation de l'émir Abou Bakr al-Baghdadi comme calife, le groupe ISIS a pris une dimension importante dans la scène

¹⁹² Pour comprendre ce conflit historique à l'intérieur de l'Islam regarder : Antoine Sfeir, *L'Islam contre l'Islam*. (France: Grasset, 2013).

¹⁹³ Récemment, le porte-parole de l'Église orthodoxe russe a béni l'intervention militaire russe en Syrie en la qualifiant de « guerre sainte » : « Le combat contre le terrorisme est une guerre sainte et aujourd'hui, notre pays est peut-être celui qui le combat le plus activement ». Yuri Kochetkov, « Pour l'Église orthodoxe russe, l'intervention en Syrie est « une guerre sainte » », *La croix*, 1 octobre 2015, <http://www.la-croix.com/Religion/Actualite/Pour-l-Eglise-orthodoxe-russe-l-intervention-en-Syrie-est-une-guerre-sainte-2015-10-01-1363422>, Consulté le 16 octobre 2015.

¹⁹⁴ AFB, « L'armée britannique va entraîner l'opposition syrienne combattant le groupe EI (ministère) », *L'Orient-Le Jour*. <http://www.lorientlejour.com/article/917640/larmee-britannique-va-entraîner-lopposition-syrienne-combattant-le-groupe-ei-ministere.html>, Consulté le 5 avril 2015; ICI.Radio-Canada.ca, « Les Américains pourraient commencer à entraîner des rebelles syriens dès ce printemps | ICI », *Radio-Canada.ca*. <http://ici.radio-canada.ca/nouvelles/international/2015/01/06/009-armee-americaine-entrainement-rebelles-syriens-etat-islamique.shtml>, Consulté le 5 avril 2015.

internationale. Ce groupe présente un danger pour les populations qui se trouvent dans son entourage. Mais il présente aussi une menace au niveau international par sa capacité à recruter des adhérents de tous les pays et par la possibilité d'opérer des attaques terroristes à l'extérieur de la région. À la suite de plusieurs assassinats de journalistes et d'humanitaires internationaux, une alliance internationale s'est formée pour « démembrer ce réseau de la mort », désigné comme un « cancer du terrorisme au Moyen-Orient » selon l'expression de Barak Obama dans son discours devant l'Assemblée générale de l'ONU le 24 septembre 2014¹⁹⁵. Plusieurs pays participent à l'opération militaire « *Inherent Resolve* » qui a été officialisée le 7 août 2014, et qui a lancé le premier assaut aérien le 8 août 2014.

Un an plus tard, le 28 septembre 2015, Vladimir Poutine fait un discours devant l'Assemblée générale de l'ONU et déclare son soutien militaire au régime de Bashar Al Assad.

Aujourd'hui, nous apportons une aide militaro-technique à l'Irak, la Syrie et d'autres pays de la région qui luttent contre les groupes terroristes. [...] Il faut enfin reconnaître que hormis les troupes gouvernementales du président Bachar el-Assad et les milices kurdes en Syrie, personne ne se bat réellement contre l'État islamique et les autres organisations terroristes. [...] Le plus important est, selon moi, de contribuer au rétablissement des structures étatiques en Libye, de soutenir le nouveau gouvernement irakien, et d'apporter une aide multilatérale au gouvernement syrien légitime¹⁹⁶.

Quelques jours plus tard, la Russie déclenche ses premiers bombardements aériens en Syrie. L'objectif, selon le discours de Poutine, est d'aider l'armée syrienne dans sa lutte contre le

¹⁹⁵ Fabrice Rousselot, « Obama appelle le monde à se joindre à la guerre contre l'Etat islamique », *liberation.fr*, 24 septembre 2014, http://www.liberation.fr/monde/2014/09/24/obama-appelle-le-monde-a-se-joindre-a-la-guerre-contre-l-etat-islamique_1107707, Consulté le 27 novembre 2014.

¹⁹⁶ Vladimir Poutine, « Discours de Vladimir Poutine à l'ONU [version complète] », *Le Courrier de Russie*, 28 septembre 2015. <http://www.lecourrierderussie.com/2015/09/discours-vladimir-poutine-onu-version-complete/>, Consulté le 13 octobre 2015.

terrorisme. Et, de fait, cette opération a été menée en coopération avec l'armée syrienne¹⁹⁷. Mais l'armée syrienne n'est pas le seul sur le terrain, des troupes iraniennes participent à cette offensive terrestre¹⁹⁸. Par ailleurs, il n'est pas tout à fait sûr que l'opération militaire russe vise ISIS. Les États-Unis accusent la Russie d'avoir attaqué les groupes de l'opposition soutenus directement par eux¹⁹⁹, et leur réponse ne se fait pas attendre : ils envoient cinquante tonnes d'armement à ces groupes²⁰⁰. Enfin, après de longues hésitations, les États-Unis décident finalement d'envoyer des forces spéciales en Syrie²⁰¹. Avec les croisements d'attaques américaines et russes, les deux pays sont obligés de signer un protocole pour éviter les incidents entre les avions des deux forces²⁰². Ainsi, les affrontements entre l'Est et l'Ouest qui restaient indirects sont maintenant directs et le conflit syrien se voit transformé en une guerre internationale.

¹⁹⁷ RFI, « L'aviation russe a commencé ses bombardements en Syrie - Moyen-Orient », *RFI*, 30 septembre 2015. <http://www.rfi.fr/moyen-orient/20150930-syrie-moscou-ouvre-voie-intervention-militaire-russe-poutine-bachar-el-assad>, Consulté le 13 octobre 2015.

¹⁹⁸ Dugald McConell et Brian Todd, « Iran's involvement in Syria carries growing costs - CNNPolitics.com », *CNN*, 10 octobre 2015. <http://www.cnn.com/2015/10/09/politics/iran-general-killed-syria-isis/index.html>, Consulté le 13 octobre 2015.

¹⁹⁹ « Did the Russians Really Strike the Islamic State? », *The Washington Post*, 30 septembre 2015, https://www.washingtonpost.com/world/were-russian-airstrikes-really-aimed-at-the-islamic-state/2015/09/30/a8754f06-67d9-11e5-8325-a42b5a459b1e_graphic.html, Consulté le 13 octobre 2015.

²⁰⁰ Barbara Starr, « U.S. gives 50 tons of ammunition to Syria rebel groups - CNNPolitics.com », *CNN*, 12 octobre 2015. <http://www.cnn.com/2015/10/12/politics/syria-rebel-groups-ammunition-50-tons/index.html>, Consulté le 12 octobre 2015.

²⁰¹ « US to send special forces into Syria », *BBC News*, 30 octobre 2015. <http://www.bbc.com/news/world-us-canada-34681648>, Consulté le 30 octobre 2015.

²⁰² « US and Russia sign deal to avoid Syria air incidents », *BBC News*, 20 octobre 2015. <http://www.bbc.com/news/world-middle-east-34588286>, Consulté le 21 octobre 2015.

c) Une guerre par procuration — un conflit imprévisible et irréversible

Par l'implication directe de ces deux puissances internationales, et l'implication indirecte des puissances régionales, le conflit syrien est devenu beaucoup plus qu'une guerre civile et une guerre sainte. Ce conflit est une guerre par procuration qui a divisé une grande partie du Moyen-Orient, et ranime la guerre froide entre la Russie et les États-Unis. Sauf que cette guerre s'effectue sur le territoire syrien devenu un champ de bataille par procuration des différents acteurs régionaux et internationaux. Ces acteurs ne partagent pas les mêmes objectifs, et peuvent finir par s'attaquer entre eux (voir annexe 2 : les acteurs extérieurs de conflit syrien). Cela aboutit à une escalade de conflit, non seulement entre les factions syriennes, mais, surtout entre les puissances régionales et internationales aggravant ainsi la guerre et l'enracinement des divisions de la Syrie²⁰³. En bref, la résolution du conflit syrien semble échapper aux Syriens, étant mise entre les mains de différentes forces régionales et internationales²⁰⁴.

En raison des combats locaux entre le régime et les forces de l'opposition, des attaques d'ISIS, et des différentes interventions militaires directes et indirectes dans le pays, les Syriens fuient leur pays. L'ampleur des destructions humaine, économique²⁰⁵, et matérielle a rendu la

²⁰³ Max Fisher et Johnny Harris, « Watch how the Syrian civil war became the mess it is today », *Vox*, 14 octobre 2015. <http://www.vox.com/2015/10/14/9525469/syrias-war-a-5-minute-history>, Consulté le 17 octobre 2015.

²⁰⁴ La dernière conférence organisée pour résoudre le conflit syrien tenue à Vienne le 30 novembre 2015 est marquée par l'absence des acteurs syriens (ni le gouvernement Assad ni l'opposition politique syrienne n'ont été invités à cette rencontre) et est réduite aux acteurs régionaux et internationaux. Bridget Kendall, « Syria war: Will Vienna talks signal compromise over Assad? », *BBC News*, 30 octobre 2015. <http://www.bbc.com/news/world-middle-east-34669392>, Consulté le 30 octobre 2015.

²⁰⁵ Les pertes économiques sont estimées à 140 milliards de dollars. Il y a 2 millions d'emplois perdus (54% de chômage). La monnaie syrienne perd de sa valeur et passe de 47 livres par USD en 2010 à environ 177 livres par USD fin 2014 puis à 305 livres par USD fin août 2015. Cela se traduit par une

situation en Syrie invivable (voir annexe 3 : bilan du conflit syrien). En plus des 230 000 morts causés par le conflit, plus de quatre millions de réfugiés se trouvent actuellement hors de la Syrie²⁰⁶. La plupart de ces réfugiés vivent dans des camps dans les pays voisins où les conditions de vie sont très difficiles. Ces réfugiés traversent le froid de l'hiver et la chaleur de l'été sous des tentes mal équipées²⁰⁷. Ils reçoivent leur nourriture de différentes associations humanitaires qui manquent elles-mêmes de ressources pour satisfaire les besoins des réfugiés²⁰⁸. Après plus de quatre ans de vie dans ces conditions, les réfugiés et les déplacés, désespérant d'une solution rapide, risquent une fois de plus leurs vies pour rejoindre l'Europe, espérant une vie digne et un avenir paisible pour leurs enfants. Les 679 240²⁰⁹ réfugiés qui ont réussi le trajet constituent une nouvelle crise internationale de réfugiés.

augmentation des prix de la nourriture. Selon le Programme Alimentaire Mondial, le prix du pain a augmenté de 300% en moyenne et jusqu'à 1000% dans les zones les plus touchées. Voir : The World Bank, « Syria Overview », 29 septembre 2015. <http://www.worldbank.org/en/country/syria/overview>, Consulté le 23 octobre 2015; World Food Programme, « 10 Facts About Hunger In Syria », *wfp.org*, 12 mars 2015. <http://www.wfp.org/stories/10-facts-about-hunger-syria>, Consulté le 23 octobre 2015.

²⁰⁶ Selon un rapport récent du Haut Commissariat aux Réfugiés (« UN High Commissioner for Refugees » UNHCR), 12,2 millions de Syriens ont besoin d'assistance humanitaire, la plupart se trouvent dans les zones difficiles à atteindre. 7,6 millions de Syriens sont des déplacés internes, majoritairement des femmes et des enfants (5,6 millions d'enfants). La plupart ont été déplacés plusieurs fois. Quatre millions de réfugiés syriens trouvent actuellement hors de la Syrie. Et 212,000 personnes se trouvent dans des zones assiégées. UN High Commissioner for Refugees, « Fresh Displacement, Changing Dynamics, UNHCR Responds: UNHCR Syria 2015 Mid-Year Report », 2 septembre 2015, <http://reliefweb.int/report/syrian-arab-republic/fresh-displacement-changing-dynamics-unhcr-responds-unhcr-syria-2015-mid>, Consulté le 23 octobre 2015.

²⁰⁷ UNHCR, « UNHCR flags winter relief operations for refugees », *UNHCR*, 23 octobre 2015. <http://www.unhcr.org/562a40e56.html>, Consulté le 9 novembre 2015.

²⁰⁸ « UNHCR Stories from Syrian Refugees », *UNHCR Stories from Syrian Refugees*. <http://data.unhcr.org/syrianrefugees/syria.php>, Consulté le 23 octobre 2015.

²⁰⁹ UNHCR, « Syria Regional Refugee Response », *Data UNHCR*, octobre 2015. <http://data.unhcr.org/syrianrefugees/asylum.php>, Consulté le 8 novembre 2015.

Ce bilan désastreux montre à quel point les conséquences de ce conflit sont à la fois irréversibles, imprévisibles et impardonnables. En même temps, les responsables de ces crimes vont du simple citoyen jusqu'aux états impliqués. Selon les termes d'Arendt, ces crimes, qu'on ne peut ni punir ni pardonner, transcendent le domaine des affaires humaines par la destruction qu'ils causent, non seulement matériellement, mais aussi et surtout humainement.

Il est donc très significatif, c'est un élément structurel du domaine des affaires humaines, que les hommes soient incapables de pardonner ce qu'ils peuvent punir, et qu'ils soient incapables de punir ce qui se révèle impardonnable²¹⁰.

Ainsi, les impasses politiques, militaires et diplomatiques ont gelé le conflit en réduisant la possibilité d'une résolution purement politique du conflit. La transformation du conflit à la fois sur le plan local, régional et international a divisé encore plus la société syrienne. Entre guerre civile, guerre sainte, et guerre froide, la société polarisée se déchire et la réconciliation devient extrêmement difficile. De plus, il ne faut pas oublier la menace des groupes fondamentalistes qui fait régner la peur d'un avenir qui ressemble à la situation en Afghanistan. Les interventions militaires américaines, russes, iraniennes et d'autres font échapper la résolution des mains des Syriens. En bref, la situation actuelle qui est irréversible et même imprévisible fait que la majorité des Syriens perdent toute espérance d'un avenir possible en Syrie et cherchent désespérément à fuir le pays, même en mettant leur vie en danger.

L'analyse du conflit syrien selon la théorie du conflit social prolongé (PSC) d'Azar et les barrières socio-psychologiques de Bar-Tal a ainsi montré comment le conflit syrien est devenu un conflit insoluble. Les mécanismes de contrôle ont érigé des barrières socio-psychologiques dans

²¹⁰ Arendt, *Op. cit.*, 1961, 307.

une société mosaïque. Le mode de gouvernance a impliqué la responsabilité des différents groupes identitaire dans ce conflit, ce qui a rendu les crimes presque impunissables. Finalement, le bilan humain et le nombre de réfugiés rendent impardonnables les actions qui ont contribué à la dégradation de ce conflit. Alors, peut-on encore envisager un pardon politique dans ce contexte d'impasse ?

IV. Le pardon politique dans la perspective du conflit syrien

Certes, le pardon politique dans une telle situation semble très difficile à concevoir, mais c'est justement dans cette situation d'impardonnable que le pardon politique selon la vision d'Arendt et de Ricœur trouve sa pertinence. C'est l'impardonnable qui appelle le pardon, car « il n'y a de pardon, s'il y en a, que là où il y a de l'impardonnable. Autant dire que le pardon doit s'annoncer comme l'impossible même. Il ne peut être possible qu'à faire l'impossible²¹¹. » Dans ce sens, le pardon n'est pas seulement difficile à concevoir, mais il est appelé à faire l'impossible. Pour cela, le pardon politique est toujours une alternative possible selon la vision d'Arendt et de Ricœur.

A. La hauteur du pardon

Les crimes commis pendant un conflit violent dépassent l'imagination. Ces crimes ne se limitent pas à une violence physique envers l'autre. La violence et l'atrocité de ces crimes portent atteinte à l'intégrité même de la vie humaine. La destruction matérielle, des maisons et de l'infrastructure, détruit en même temps la possibilité d'un avenir et les mémoires heureuses du passé, la possibilité de réaliser ces rêves et la possibilité d'une vie correcte au présent. Les déplacements forcés acculent les réfugiés et les déplacés au choix entre vivre dans un camp, revenir à des ruines ou risquer leur vie une fois encore en essayant de trouver un pays d'accueil. Par le nombre des morts causés par cette violence, la mort perd sa valeur. Les victimes

²¹¹ Derrida, *Loc. cit.*

deviennent un simple chiffre dans les actualités quotidiennes. Ce n'est pas la mort qui est effrayante, mais la manière de mourir qui fait peur. Ainsi, la mort est loin d'être le crime le plus grave dans une telle situation, il y a pire que la mort. La souffrance des vivants, ou pour être plus exact des survivants, est beaucoup plus préoccupante que le nombre de morts. Ces multiples crimes sont de l'ordre « de l'irréparable du côté des effets, de l'imprescriptible du côté de la justice pénale, de l'impardonnable du côté du jugement moral²¹². » Ces crimes injustifiables caractérisent l'excès²¹³ puisqu'ils déshumanisent les personnes en les réduisant à des chiffres ou à des moyens de pression. Ces excès creusent l'abîme du mal qu'ils produisent en détruisant la confiance qui construit les relations humaines. C'est dans cet abîme que les crimes sont irréparables, imperceptibles et impardonnables.

Devant cet abîme où tout semble prédéterminé par le mal, il y a le pardon, dit Ricoeur. Le pardon politique, proposition sans obligation, peut seul franchir cet abîme pour rétablir l'humanité détruite par la profondeur du mal. Ce qui permet de croire à ce pouvoir de pardon, c'est la conviction que la bonté humaine ne pourra jamais être complètement détruite. Sans cette conviction, on concède que le mal ne peut pas être surmonté²¹⁴. C'est pourquoi le pardon politique est capable d'affronter le mal, puisqu'il traduit cette conviction en posant une action qui choisit délibérément de faire confiance à la bonté de l'humanité malgré le mal dont elle s'est montrée capable. Choisir le pardon, c'est croire à la bonté de l'humanité et ne pas céder au

²¹² Ricoeur, *Op. cit.*, 2000, 602.

²¹³ Ibid., 601.

²¹⁴ Paul Valadier, « Approches politiques du pardon », *Etudes* 392, no 6 (2000): 779.

pouvoir du mal. Ce choix marque la différence d'altitude, entre la profondeur de la faute et la hauteur du pardon.

C'est ainsi que le pardon politique, en tant que choix personnel, change le regard, car il permet, de la hauteur où il agit, de rejoindre l'autre dans la profondeur de l'abîme du mal et de lui offrir la possibilité d'en sortir. Ne plus voir l'autre uniquement comme un coupable rétablit l'aspect humain de cet autre et lui donne la chance de recommencer de nouveau. Ce changement de regard introduit une distinction entre la personne en tant qu'humain et le mal produit. Ce qui peut changer la situation.

B. Délivrer l'agent de son acte

La chaîne de violence qui accompagne le conflit social en général et la guerre civile en particulier rend les personnes à la fois victimes et coupables. Dans une telle situation, l'individu est confondu avec son groupe d'appartenance. Et, par conséquent, ses réactions sont prédéterminées par les orientations de son groupe. Même si certains individus essaient de poser des actes les différenciant de leur groupe, l'ensemble de la société reste enfermée dans des polarisations identitaires. Avec l'enchaînement de la violence, tous les groupes de la société sont coupables, que ce soit par leur participation active au conflit, ou par leur consentement. Les individus sont considérés comme coupables de par leur simple appartenance à un groupe en particulier, indépendamment de leurs actes propres. Cela justifie par la suite tout acte violent contre eux, militaires et civils confondus. Même les victimes de cette violence mutuelle sont comptabilisées selon leurs appartenances. Pour le dire dans les termes de Ricœur, les limites entre les culpabilités criminelle, politique, morale et métaphysique deviennent très confuses dans une telle situation. Cela veut dire que la plupart des personnes dans la société sont, d'une manière ou

d'une autre, responsables du mal en même temps que victimes. S'il est facile de se reconnaître dans le rôle de victime, reconnaître sa responsabilité dans le conflit est généralement absent.

Or, reconnaître cette responsabilité partagée est le premier pas vers le pardon politique. Voir l'autre et soi-même comme responsables en même temps que comme victimes aide à réduire la distance qui sépare les individus et rétablit la relation rompue avec l'autre. Le pardon politique permet en premier lieu de distinguer les individus de leur appartenance, et en deuxième lieu, de délier l'agent de son acte.

Arendt, de son côté, propose de délier l'agent du comportement et du conformisme qui réduit les actions en une simple réaction prédéterminée pour rétablir un agir dans le mode de l'action qui surgit d'une manière inattendue²¹⁵. Cela est possible quand la personne peut poser des actes indépendamment des orientations de son groupe. Autrement dit, la décision personnelle retrouve sa valeur et l'agir remplace le réagir. Pour Arendt, le pardon politique est une action de cet ordre qui agit à l'encontre des réactions normales pour dépasser la précarité qui conditionne les affaires humaines.

Le miracle qui sauve le monde, le domaine des affaires humaines, de la ruine normale, « naturelle », c'est finalement le fait de la natalité dans lequel s'enracine ontologiquement la faculté d'agir²¹⁶.

Pour favoriser ces actions et rendre le pardon possible, les rencontres entre individus en dehors des groupes d'appartenance peuvent jouer un rôle crucial. Ces rencontres entre moi et toi, et non pas entre nous et vous, incitent à mettre l'accent sur la souffrance mutuelle et non pas sur

²¹⁵ Arendt, *Op. cit.*, 1961, 307.

²¹⁶ Ibid., 314.

la responsabilité du mal. Rencontrer la souffrance de l'autre aide à retrouver son humanité et à se rendre compte qu'il souffre autant que moi, qu'il a aussi peur que moi, et qu'il veut seulement vivre en paix comme moi. Cela aide à voir dans l'autre un être humain et non pas l'ennemi reconnu du passé ni l'ennemi potentiel du futur. Ce sont ces rencontres de personne à personne qui aident à délier les individus de leurs appartenances et facilitent le choix de pardon.

Mais le pardon politique pour Ricoeur va encore plus loin en déliant l'agent de son acte impardonnable²¹⁷. Délier l'agent de son acte ne supprime pas la responsabilité de la personne, au contraire, elle permet à l'auteur de crimes de reconnaître le mal commis et d'en assumer la responsabilité. En même temps, le pardon politique permet à la victime de reconnaître sa propre part de responsabilité. De cette manière, le crime est condamné, mais l'agent a retrouvé son humanité. L'acte exceptionnel de pardonner l'impardonnable rend le coupable capable d'un commencement nouveau, capable du bien²¹⁸. Cela se traduit par le pardon qui dit au coupable : « tu vaux mieux que tes actes²¹⁹. » Cette parole libératrice redonne au coupable son humanité. Reconnaître l'humanité dans l'autre, c'est reconnaître en soi la possibilité d'être capable du bien en même temps que du mal. Pour cela, le pardon est inséparable de la promesse, car le pardon et l'aveu portent en eux la promesse mutuelle de ne plus refaire le mal et projettent l'action vers l'avenir²²⁰. De cette manière, le pardon délie l'agent de son acte du passé et la promesse le lie pour ses actes futurs.

²¹⁷ Ricoeur, *Op. cit.*, 2000, 367.

²¹⁸ Ibid., 638.

²¹⁹ Ibid., 642.

²²⁰ Ibid.

Par ailleurs, délier l'agent de son acte n'exclut pas la possibilité de la justice. « Il faut que la justice passe²²¹. » La justice est le lieu où la responsabilité de chacun est reconnue publiquement. Cette reconnaissance précise et redéfinit les limites entre la culpabilité criminelle, politique, morale et métaphysique²²². Mais la dynamique de délier-lie du pardon politique infléchit l'orientation de la justice, la dirige vers une finalité qui n'est plus basée principalement sur la sanction et la protection de l'ordre public, mais sur la volonté de se réconcilier. Ainsi, le pardon politique parachève la justice qui se trouve limitée devant certains crimes imperceptibles : aucun châtement ne peut être à la hauteur du mal produit, et aucun châtement ne peut réparer les crimes commis. C'est pourquoi le pardon politique est à comprendre dans la logique du don et non pas dans celle de la réparation.

C. Le pardon politique comme don

Les racines historiques profondes du conflit social rendent la définition de coupable et de victime très difficile. Dans le cas de la Syrie, la situation économique des dernières années, la pauvreté, et les pénuries alimentaires dues à la sécheresse, s'ajoutent à ces racines profondes²²³. Les influences extérieures produisent des événements inattendus qui aggravent les causes de conflit. Ainsi, le conflit social qui a éclaté en Syrie est le résultat de l'accumulation de tous ces facteurs et se situe dans le prolongement de conflits historiques. Les bourreaux d'aujourd'hui peuvent être les victimes d'hier. Or le cercle des victimes s'élargit à travers les nombreux conflits historiques. La filiation, les liens communautaires et la proximité culturelle, religieuse, et

²²¹ Ibid., 612.

²²² Ibid., 615.

²²³ Balanche, *Loc. cit.*, 2013, 10.

confessionnelle étendent les limites de ces cercles²²⁴. Alors, toute personne peut trouver dans son histoire des événements dont son groupe a été victime. D'une autre manière, l'individu n'est plus seulement responsable de ses actes, mais aussi des actes historiques de son groupe. L'activation de mémoires et d'expériences douloureuses du passé aide à justifier les actes présents et à faire perpétuer ainsi le conflit.

La justice ne peut être appliquée que sur les individus, car « ce sont les crimes qui sont déclarés imprescriptibles. Mais ce sont les individus qui sont châtiés.²²⁵ » Devant les crimes imperceptibles, la justice est incapable d'appliquer un châtiment proportionné. L'exemple du procès d'Eichmann est significatif. La question qu'Arendt pose à la fin de ce procès est de savoir si on punir une ou plusieurs personnes pour les crimes qui ont fait des millions de morts ? Et aussi « jusqu'à quel point notre système juridique actuel est capable d'affronter ce type particulier de crime et de criminel, auquel il n'a pas cessé d'avoir affaire depuis la Seconde Guerre mondiale²²⁶ ? » Si la justice est limitée devant ces crimes, elle l'est d'autant plus devant des crimes qui possèdent des racines historiques et où elle doit faire face à des représentants des victimes et des coupables du passé. Plus encore, certains de ces crimes sont faits au nom des victimes du passé. Si la justice réussit à appliquer une punition pour faire justice à certaines victimes du présent, elle ne peut jamais faire justice aux victimes du passé.

Pour cela, la logique de justice basée seulement sur le châtiment ne fait qu'élargir le cercle de victimisation, et le châtiment peut devenir une nouvelle source de conflit futur. Le

²²⁴ Ricoeur, *Op. cit.*, 2000, 620.

²²⁵ Ibid., 613.

²²⁶ Arendt, *Op. cit.*, 1991, 492.

pardon politique comme logique de don permettrait de briser ce cercle qui ne fait que répéter les fautes du passé. Si la justice propose un châtement pour dédommager la victime, le pardon politique est donné en sachant que rien ne peut dédommager ou réparer le mal produit. Et si la justice reste incapable de trouver une réciprocité juste face à l'ampleur du crime, le pardon politique s'adresse à l'impunissable sans attendre un retour. Pour Ricoeur, le pardon politique met l'accent sur l'absence de réciprocité et sur la dissymétrie entre celui qui donne et celui qui reçoit²²⁷. Par cela, il sort de la logique de réciprocité en proposant une logique de don qui n'attend que la transformation de l'ennemi en un ami²²⁸, et de rétablir ainsi les relations sociales détruites par le conflit.

Les effets du pardon politique comme don s'étendent aussi aux crimes historiques, ce que ni la justice ni l'amnistie ne peuvent faire. La justice ne peut traiter que des crimes actuels et ne peut pas considérer les causes historiques du crime actuel. L'amnistie impose un oubli institutionnalisé de certains crimes pour assurer une paix sociale au présent et elle ne peut prendre en compte ni le passé ni le futur²²⁹. Or, le pardon politique est l'aboutissement d'un travail sur la mémoire et sur l'histoire. En effet, le pardon politique est un travail de deuil qui s'effectue par la reconnaissance, l'acceptation de ce qui s'est passé, et ce sans oublier. Ce « travail de deuil sépare définitivement le passé du présent et fait place au futur.²³⁰ » Son objectif est de reconnaître les fautes du passé pour les éviter dans le futur. Autrement dit, c'est de transformer les expériences

²²⁷ Ricoeur, *Op. cit.*, 2000, 622.

²²⁸ Claude Dubar, « Paul Ricoeur, La mémoire, l'histoire, l'oubli », *Temporalités*, no 1 (2009): 625.

²²⁹ Jervolino, *Op. cit.*, 610.

²³⁰ Ricoeur, *Op. cit.*, 2000, 649.

douloureuses en une mémoire « heureuse ²³¹ ». Cette mémoire risque moins de déclencher un nouveau conflit. Au contraire, elle sera un appui pour éviter les conflits possibles. Ainsi, par son aspect de don, le pardon politique peut réconcilier les individus et les groupes avec leur passé. Dans ce sens, il est capable de guérir la mémoire afin de construire un avenir commun.

D. Guérir la mémoire

La dynamique de perpétuation du conflit repose sur l'actualisation des méfaits du passé pour justifier les méfaits du présent. Cette dynamique augmente les barrières qui séparent les groupes et accentue la polarisation. Le discours religieux de victimisation incite à la vengeance aveugle et enferme les individus dans des cadres d'appartenance. Par ailleurs, le discours politique, focalisé sur la trahison et le complot, bloque la possibilité de discussion et divise la population entre fidèles et traîtres. La médiatisation des images de conflit, qui ne montre que l'atrocité de l'adversaire, accentue ces deux discours, et contribue à la déshumanisation de l'adversaire. Le contrôle étroit des sources d'informations par les leaders du conflit rend l'opinion unilatérale et empêche une vision objective des événements. Ce contrôle permet de ne diffuser que les informations qui rejoignent leurs causes. Ils peuvent même changer la façon de présenter ces informations pour ne montrer que ce qu'ils subissent et ignorer ce qu'ils infligent. Les informations manipulées et les images cruelles provoquent les sentiments confessionnels et identitaires et ravivent les souvenirs des crimes historiques²³².

²³¹ Ibid., 643.

²³² Parent, *Loc. cit.*, 31.

Tous ces mécanismes installent la peur et la méfiance de l'autre et créent une polarisation non seulement idéologique, mais aussi géographique. Chaque groupe se retire dans les lieux de regroupement qu'il estime le plus sûr pour sa sécurité. Les rencontres entre les individus de différents groupes deviennent encore plus difficiles à réaliser. Dans ce renfermement, les mémoires douloureuses de l'histoire s'actualisent, comme si les individus eux-mêmes avaient vécu les événements historiques. Le passage à l'acte violent y est donc complètement justifié, pour se venger comme pour se protéger.

Le pardon politique est la contrepartie de la dynamique de conflit, car son aboutissement est la réconciliation. Par un travail sérieux sur la mémoire, il permet à la société polarisée et déchirée de sortir du cercle de la haine qui peut se perpétuer à l'infini. Ce travail ne fait pas une censure sur certains éléments historiques. Mais il opère un processus de guérison pour retrouver dans la mémoire douloureuse les éléments qui rassemblent et unissent la population. Ce processus rabaisse les barrières construites par la dynamique de conflit, et rapproche les protagonistes. Au lieu de manipuler les informations et réactiver les histoires du passé, le pardon politique incite à « raconter autrement²³³ » ce qui s'est passé, présentement et dans l'histoire.

Le pardon politique peut réaliser une véritable réconciliation dans la société en accompagnant le conflit pendant et après une résolution, et à travers les différents niveaux du conflit, social, politique et identitaire. Pour réussir ce processus, le travail du pardon politique opère certains changements quand c'est possible et au moment opportun.

²³³ Ricoeur, *Op. cit.*, 2000, 618.

Pour préparer une résolution pacifique de conflit, un changement du discours religieux et identitaire basé sur la victimisation et le mal subi pour un discours qui reconnaît aussi le mal infligé peut baisser les tensions entre les groupes et diminuer ainsi les sentiments de peur. Reconnaître la responsabilité de certains individus aide à libérer les autres de la culpabilité collective. De même, un changement de ton dans les discours politiques, passant d'un discours basé sur l'exclusion vers un discours basé sur l'insertion ou l'intégration, peut encourager le dialogue et ainsi augmenter la possibilité d'une résolution pacifique. Les médias peuvent accompagner ce mouvement en mettant l'accent sur les souffrances mutuelles des citoyens en essayant de présenter les informations le plus objectivement possible. Ces changements préparent les individus à l'idée d'une résolution politique sans vainqueur.

La justice peut jouer un rôle important après la résolution. En prenant conscience qu'aucun châtement ne peut réparer le mal, la justice peut tenir compte de ces paramètres lorsqu'elle exerce son jugement, et peut essayer de trouver des modes de châtements qui ne rentrent pas dans le cercle vicieux de la revanche, humiliation et haine. Cela ne fait pas l'impasse de la justice, mais considère ses limites et propose un moyen pour les dépasser. Dans le même sens, l'éducation est l'appui principal pour que le pardon politique soit effectif dans la durée. Son rôle est d'enseigner à la génération future comment éviter le conflit pour pouvoir construire un avenir commun et paisible. Au lieu d'enseigner qu'« ils » nous ont tués, on peut dire que nous nous sommes entretués. Et cela résume le travail sur la mémoire qui peut transformer la mémoire douloureuse en mémoire heureuse selon le terme de Ricœur.

Au lendemain d'un conflit social ou d'une guerre civile, il est impossible d'oublier les faits, vu l'étendue de la violence et la profondeur du mal qu'elle a engendrées. Pour cela, le pardon politique ne tente pas d'effacer le passé, mais d'en infléchir les conséquences. Par un

travail de deuil, il guérit la mémoire et désigne un avenir toujours possible malgré les fautes du passé. Il donne un futur à la mémoire blessée. Dans ce sens, le pardon politique est une guérison pour les coupables, mais aussi pour les victimes²³⁴. Et l'avenir promis concerne à la fois les individus et les groupes.

Pour arriver à cela, l'aspect religieux du pardon peut jouer un rôle crucial. L'aspect religieux du pardon n'est pas propre à la tradition chrétienne. L'islam et la tradition abrahamique reconnaissent le pardon et lui donnent une valeur divine²³⁵. Et la langue arabe est riche de vocabulaire pour dire, exprimer et définir le pardon. Comme la religion joue un rôle central dans un conflit social et religieux comme le conflit syrien, il est inévitable qu'elle ait un rôle à jouer dans la réconciliation.

Quand le conflit devient une cause sacrée, la négociation est alors impossible, car le sacré est par principe non négociable. En plus, négocier ou faire des compromis après tant de victimes signifie que leur sang a coulé en vain, or les morts sont considérés comme des « martyrs ». Un changement du discours religieux peut faire sortir les morts de ce statut de « martyrs » qui appelle à la vénération et les place dans une situation de type religieux et sacré, pour les replacer dans un statut de victimes, qui appelle la justice et le pardon. En revanche, maintenir un discours sacré entretient le cercle de réactions, de la violence et de la vengeance qui est sans fin. Rien ne peut surgir de nouveau, que de nouveaux modes de violence et de tueries dans un climat constant de

²³⁴ Arendt, *Op. cit.*, 1961, 307.

²³⁵ À titre d'exemple, on peut citer les versets suivants du Coran : « Qu'ils pardonnent et absolvent ! N'aimez-vous pas que Dieu vous pardonne ? Et Dieu est pardonneur et très miséricordieux ! » (Coran, 24 : 22) ; « ... Mais si vous [les] excusez, passez sur [leurs] fautes et [leur] pardonnez, sachez que Dieu est pardonneur, très miséricordieux » (Coran, 64 : 14) ; "Et celui qui endure et pardonne, cela en vérité, fait partie des bonnes dispositions et de la résolution des affaires." (Coran, 42 : 43).

terreur. En s'appuyant sur la valeur religieuse du pardon, on pourrait promouvoir ce changement de discours religieux en montrant la portée politique et sociale du pardon et sa valeur humaine et divine.

Le chemin du pardon politique semble très difficile à réaliser, pour ne pas dire impossible, dans une situation de conflit violent et complexe comme le conflit syrien. Mais ce pardon vise la solution de la situation d'impasse et il est appelé à faire l'impossible. C'est pourquoi il est un acte créateur.

E. Le pardon politique : un acte créateur et libérateur

Dans une situation où personne ne peut défaire ce qui a été fait, où l'avenir commun devient aussi imprévisible et incertain, le pardon politique peut aider à dépasser cette impasse. Par son aspect innovateur, le pardon amène un processus nouveau qui brise le cercle des réactions prédéterminées par la vengeance²³⁶. La violence irréversible engendrée par le conflit inscrit les offenses dans un rapport inter-communautaire et pas seulement entre individus, c'est-à-dire dans un rapport politique et social. Cela détruit les relations dans la société et remplace la confiance qui construit les relations par la méfiance. Ainsi, il est facile d'accentuer les événements du passé et du présent pour justifier la violence envers l'autre et relancer la dynamique conflictuelle.

Le pardon politique va à l'encontre de cette logique conflictuelle et pose une action nouvelle qui essaye de briser ce cercle qui n'aboutit qu'à la mort²³⁷. Pardonner, c'est passer à l'acte, non pas l'acte de violence, mais l'acte de confiance. C'est agir d'une manière inattendue

²³⁶ Arendt, *Op. cit.*, 1961, 302.

²³⁷ Ibid., 313.

au lieu de ré-agir d'une manière prédéterminée²³⁸. Cette action sort du champ de l'ordinaire parce qu'elle diffère du comportement qui ne fait que réagir à la violence par la violence et répéter les mêmes fautes du passé. L'acte du pardon porte en lui la promesse d'un avenir avec l'autre malgré l'incertitude. Cette promesse engage les personnes à ne plus refaire les mêmes fautes. Ainsi le pardon politique rétablit les liens sociaux entre individus et entre groupes en vue d'un avenir paisible, déliés par le pardon et liés par la promesse. Il fait naître une nouvelle dynamique dans la société qui donne une promesse de vie et un nouvel espoir. Dans ce sens, le pardon politique est le miracle qui sauve la société de sa perte en la libérant de son enfermement dans le cercle vicieux de la violence.

Le pardon politique reste éminemment personnel²³⁹, ce sont les individus qui pardonnent et non pas les institutions ni les peuples²⁴⁰. Mais les individus constituent la société et les communautés. Et ce pouvoir créateur du pardon est à la portée de chacun. Autrement dit, chaque personne dans la société est capable d'initier un processus du pardon au lieu de chercher la vengeance. Par contre, personne ne peut imposer ce processus à un autre. Le pardon politique est toujours un choix libre. Il y a le pardon²⁴¹, dit Ricoeur, il est toujours là, mais il revient à chacun et chacune de le voir et de l'appliquer. Et, de même, il revient aux institutions politiques, sociales et religieuses de promouvoir ce choix ou de préférer la vengeance. Cette proposition du pardon politique est un moyen qui pourrait aider la société traversée par cette violence à sortir de cet abîme. Du fait qu'il est une proposition sans obligation et de par son aspect personnel, le pardon

²³⁸ Ibid., 307.

²³⁹ Ibid., 308.

²⁴⁰ Ricoeur, *Op. cit.*, 2000, 617.

²⁴¹ Ibid., 604.

redonne le pouvoir d'agir à l'individu. Choisir le pardon, c'est choisir délibérément de faire confiance à l'autre dans une situation où tout pousse à faire le contraire. Choisir le pardon, c'est croire à la bonté de l'humanité et ne pas céder au pouvoir du mal. Choisir le pardon, c'est choisir la vie, non pas la mort. Choisir le pardon, c'est choisir d'aller en avant au lieu de rester enfermé dans les fautes du passé. Ce choix personnel ramène le conflit de sa complexité qui dépasse la capacité d'un simple individu à un niveau humain. Toute personne devient ainsi capable de changer la situation de conflit par son libre choix et, par conséquent, devient responsable de son choix.

C'est ainsi que le pardon politique est créateur d'avenir et libérateur du passé. Le pardon politique libère les coupables et les victimes de la dette du passé qui paralyse la mémoire et empêche de se projeter dans l'avenir. C'est ainsi que le passé peut passer et que le futur peut être créé. Et c'est ainsi que le pardon politique peut créer l'histoire.

Conclusion

L'objectif de cette recherche sur le pardon politique était d'en découvrir les caractéristiques pour évaluer son potentiel dans un contexte de conflit violent comme le conflit syrien. Dans les première et deuxième sections, j'ai exploré la notion du pardon politique à partir des œuvres de deux philosophes, Hannah Arendt et Paul Ricœur. Ensuite, dans la troisième section, l'étude du conflit syrien à la lumière de cette compréhension et selon les théories du conflit social prolongé (PSC) d'Edward Azar et des barrières socio-psychologiques de Daniel Bar-Tal a permis de voir la pertinence du pardon politique dans un conflit social ou une guerre civile. À la fin de cette exploration, on conclut que le pardon politique se montre difficile, rare, et de l'ordre d'un horizon.

Dans la dernière section, l'analyse nous a permis de constater que si le pardon politique est difficile à pratiquer, il est aussi difficile d'en préciser le champ d'action. Le pardon politique est souvent confondu ou réduit à d'autres termes comme l'amnistie, l'oubli ou la réconciliation. Or, le pardon politique est une action qui va au-delà de ces actions, car ni l'amnistie ni la réconciliation n'implique nécessairement le pardon. Par son aspect créateur, extraordinaire, et inattendu, le pardon politique échappe à tout ce qui est prévisible ou prédéterminé. Cela rend difficile de l'encadrer dans un certain nombre d'actions précises. Vouloir institutionnaliser le pardon politique aboutit à déformer son sens premier et à réduire sa valeur créatrice. S'il est donc difficile de cerner le pardon politique et d'en tracer les voies, ce pardon n'est pourtant pas impossible.

La difficulté d'institutionnaliser le pardon politique dans la société vient aussi de son aspect de libre choix. Aucune autorité et aucune institution ne peut imposer le pardon, car, malgré son impact public, l'acte de pardonner reste éminemment personnel. Il revient à l'individu de choisir de pardonner ou non, et lui seul peut juger de l'effectivité de son pardon. Ainsi, il est difficile d'évaluer le pardon dans la société : c'est une action que l'on ne peut ni mesurer ni quantifier. Le pardon est comparable à l'amour : on sait bien qu'il existe, mais personne ne peut le chiffrer ni en évaluer la sincérité. Dans ce sens, le pardon est une action rare. Et c'est justement cette rareté qui lui donne aussi une valeur exceptionnelle et singulière. Par ailleurs, ces caractéristiques du pardon ne veulent pas dire que rien ne peut être fait. Le travail sur le pardon politique peut préparer une atmosphère favorisant et encourageant le pardon personnel qui reste un vœu et un horizon à atteindre.

À l'exemple d'un horizon toujours en retrait et qui fuit la prise²⁴², le pardon politique reste l'objectif de tout travail de réconciliation et non pas le point de départ. La spécificité d'un horizon est qu'il peut être vu de plusieurs points de vue, en tous lieux et en tout temps. De même, pour atteindre l'horizon, plusieurs chemins sont possibles. C'est-à-dire que, de là où l'on se trouve dans le conflit, le pardon politique peut être considéré et atteint de plusieurs manières. Cela laisse le champ ouvert à tous les plans de résolution ou de réconciliation envisageables pour réfléchir sur la manière dont le pardon politique peut être introduit. Toute action qui tend vers cet horizon peut aider la société à avancer vers une réconciliation qui a le pouvoir de guérir la mémoire de ses blessures afin de construire un avenir commun sans rancune et sans haine. Cet horizon crée une espérance nouvelle d'un possible futur paisible.

²⁴² Ibid., 593.

Ces caractéristiques du pardon politique ne le rendent pas utopique. Au contraire, elles lui donnent un sens plus profond et une valeur plus précieuse. C'est pour cela que le pardon politique est difficile et rare, mais il est toujours nécessaire et vital. Il n'est pas une simple proposition spirituelle ou curative, il présente une véritable solution à la situation d'impasse que la guerre civile crée. Les gens savent que les crimes d'une guerre civile sont irréparables. Ils savent que, s'ils peuvent reconstruire ce qui a été détruit, ils ne peuvent rendre la vie aux victimes. Le pardon semble inimaginable dans une telle situation, mais la dimension de pardon fait partie de l'histoire dans ce qu'elle a de plus humain. Pour cela, la compréhension du pardon politique comme un travail sur la mémoire et l'histoire, sans oubli du passé, aide les personnes affectées par la guerre à surpasser la réalité insupportable pour aller en avant.

Si ce travail met en lumière quelques pistes pour aider ceux qui vivent un climat de guerre civile à changer la situation de violence, il est encore plus important de voir comment aider la génération future à dépasser la volonté de vengeance. Cette génération qui vient après ceux qui ont participé à ces grandes dérives ne peut ignorer le passé des parents. Et ce passé pourrait être un poids immense pour beaucoup : lourd pour ceux qui savent que leurs parents ont été des victimes, et plus complexe encore quand les parents ont été parmi les bourreaux. Les enfants de ces deux statuts vont vivre ensemble. Alors, pour éviter que la société retombe dans la violence, la manière de transmettre l'histoire est essentielle. Et le pardon politique peut jouer un rôle afin de transmettre l'histoire aux générations futures sans pour autant transmettre la haine.

Cette transmission marque le passage d'un pardon personnel à un pardon politique. La transmission fait que le pardon dépasse les rapports interpersonnels vers les collectivités et les communautés d'appartenance qui ont engendré un état de guerre dont certaines personnes portent la responsabilité directe. Au lieu d'imposer une censure sur ce qui divise la société, le pardon

politique part de cette division pour transformer la différence en richesse, et les fautes en leçons pour l'avenir. L'histoire reste intangible, mais elle porte ses fruits, ses lumières et ses ombres. Cette transformation requiert une prise en compte sérieuse de ce les uns ont fait subir aux autres et une reconnaissance de la souffrance infligée et éprouvée. Cela nécessite un choix courageux qui reste difficile et rare, mais nécessaire pour arrêter la violence et étouffer la haine. Dans ce sens, le pardon politique est une véritable alternative à la violence.

Cette réflexion sur le pardon politique s'est limitée à la vision de deux penseurs et à la seule situation de la société syrienne. Par cet angle étroit, j'ai exploré le sens et les principales caractéristiques du pardon politique. Ensuite j'ai identifié les lieux de la société où ce pardon politique peut trouver une place. Mais l'application concrète dans la société reste un travail à faire. Évoquer le pardon dans le conflit syrien actuellement, où la violence reste le langage dominant, est très difficile et peut être provocateur. Pourtant, on ne peut pas attendre la résolution de conflit pour en parler, car le pardon politique est un travail à long terme. Pour arriver à une réconciliation de la société syrienne, il est crucial de garder le pardon politique à l'horizon de tout plan d'intervention et de résolution.

À la fin de ce travail, je dirais que, malgré la difficulté et la rareté du pardon politique, je crois que sans le pardon aucun avenir n'est possible en Syrie. Et si « l'amour est aussi fort que la mort » comme le dit le livre du Cantique des Cantiques, ma conviction est que le pardon est aussi fort que le mal. Et pour conclure, cette réflexion n'est qu'une goutte de l'encre qui doit couler pour faire avancer la société syrienne vers l'horizon du pardon.

V. Bibliographie

AFB. « L'armée britannique va entraîner l'opposition syrienne combattant le groupe EI (ministère) ». *L'Orient-Le Jour*. <http://www.lorientlejour.com/article/917640/larmee-britannique-va-entraîner-lopposition-syrienne-combattant-le-groupe-ei-ministere.html>. Consulté le 5 avril 2015.

Agence France-Presse. « La Syrie en situation de guerre civile, selon l'ONU ». *La Presse*, juin 2012. <http://www.lapresse.ca/international/dossiers/crise-dans-le-monde-arabe/201206/12/01-4534232-la-syrie-en-situation-de-guerre-civile-selon-lonu.php>. Consulté le 12 octobre 2015.

Arendt, Hannah. *Eichmann à Jérusalem : rapport sur la banalité du mal*. Folio Histoire ; 32. Paris : Gallimard, 1991.

———. *Condition de l'homme moderne*. Liberté de l'esprit. Paris : Calmann-Lévy, 1961.

Arendt, Hannah, Sylvie Courtine-Denamy et Ursula Ludz. « Qu'est-ce que la politique? » Dans *Qu'est-ce que la politique?* Ed. du Seuil, 1995.

Asseburg, Muriel. « Guerre civile en Syrie : conséquences géopolitiques et scénarios possibles ». Barcelone : Institut Européen de la Méditerranée (IEMed), 2013. <http://www.iemed.org/observatori-fr/arees-danalisi/documents/anuari/iemed-2013/syria2019s-civil-war-geopolitical-implications-and-scenarios/?searchterm=Guerre%20civile%20en%20Syrie>. Consulté le 27 novembre 2014.

Azar, Edward. « Protracted international conflicts: Ten propositions ». *International Interactions* 12, no 1 (1985), 59-70.

- Balanche, Fabrice. « Communautarisme en Syrie : lorsque le mythe devient réalité ». *Confluences Méditerranée* N° 89, no 2 (1 juin 2014), 29-44.
- . « Syrie : guerre civile et internationalisation du conflit ». *Euroorient*, no 49 (2013), pp - 14.
- . « Les Alaouites : une secte au pouvoir ». *Outre Terre* 2, no 14 (2006), pp - 73.
- Barjot Jebahi, Laura. « L’Etat Islamique en Irak et au Levant : une menace pour la paix et la sécurité globale ? » *Irenees*, février 2014. http://www.irenees.net/bdf_fiche-analyse-1017_fr.html. Consulté le 10 décembre 2014.
- Bar-Tal, Daniel et Eran Halperin. « Socio-psychological barriers for peace making and ideas to overcome them / Barreras sociopsicológicas para la paz e ideas para superarlas ». *Revista de Psicología Social* 29, no 1 (2 janvier 2014), 1-30.
- Bassma, Kodmani. « Retour sur le conflit syrien : les erreurs de l’opposition, les manquements de la communauté internationale ». *Confluences Méditerranée* N° 89 (1 juin 2014), 53-66.
- Belhadj, Souhaïl. « L’appareil sécuritaire syrien, socle d’un régime miné par la guerre civile ». *Confluences Méditerranée* N° 89, no 2 (1 juin 2014), 15-27.
- Black, Ian et Middle East editor. « Syrian Regime Document Trove Shows Evidence of “Industrial Scale” Killing of Detainees ». *The Guardian*, 21 janvier 2014, section World news. <http://www.theguardian.com/world/2014/jan/20/evidence-industrial-scale-killing-syria-war-crimes>. Consulté le 12 octobre 2015.
- Burgat, François. « diviser pour survivre ». *Cahiers libres*, Pas de printemps pour la Syrie : les clés pour comprendre les acteurs et les défis de la crise (2011-2013), 1 décembre 2013, 17-32.
- . « Anatomie des printemps arabes ». *La Découverte*, 1 octobre 2011, 97-107.
- Calixte, Sacha Alcide. « Conception de l’histoire chez Hannah Arendt ». Université Laval, 2008.

Canto-Sperber, Monique. *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*. 4e éd. rev. et augm.. Quadrige. Dicos poche. Paris : Presses universitaires de France, 2004.

Chiffolleau, Sylvia. « La Syrie au quotidien : cultures et pratiques du changement Présentation ». *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, no 115-16 (31 décembre 2006). <http://remmm.revues.org.proxy.bib.uottawa.ca/3008>. Consulté le 7 avril 2015.

« Constitutional history of Syria ». *ConstitutionNet*. <http://www.constitutionnet.org/fr/country/constitutional-history-syria>. Consulté le 12 octobre 2015.

Courbage, Youssef. « Ce que la démographie nous dit du conflit syrien ». *Slate.fr*, 15 octobre 2012. <http://www.slate.fr/story/62969/syrie-guerre-demographie-minorites>. Consulté le 9 octobre 2015.

Daoudy, Marwa. « Une négociation en eaux troubles ou comment obtenir un accord en situation d'asymétrie ». *Négociations* 6, no 2 (2006), 65. doi:10.3917/neg.006.81.

Derrida, Jacques. « Le siècle et le pardon ». *Le Monde des débats* Septembre (1999).

« Did the Russians Really Strike the Islamic State? » *The Washington Post*, 30 septembre 2015. https://www.washingtonpost.com/world/were-russian-airstrikes-really-aimed-at-the-islamic-state/2015/09/30/a8754f06-67d9-11e5-8325-a42b5a459b1e_graphic.html. Consulté le 13 octobre 2015.

Dubar, Claude. « Paul Ricoeur, La mémoire, l'histoire, l'oubli ». *Temporalités*, no 1 (2009).

« Encyclopédie Larousse en ligne - Hannah Arendt ». http://www.larousse.fr/encyclopedia/personnage/Hannah_Arendt/106045. Consulté le 10 septembre 2015.

Feuerstoss, Isabelle. « Guerre civile en Syrie : le retour du refoulé ». *Politique étrangère* Automne, no 3 (1 septembre 2012), 601-13.

Fiasse, Gaëlle. « Paul Ricoeur et le pardon comme au-delà de l'action ». *Laval Théologique Et Philosophique* 63, no 2 (2007), 363-76.

Fisher, Max et Johnny Harris. « Watch how the Syrian civil war became the mess it is today ». *Vox*, 14 octobre 2015. <http://www.vox.com/2015/10/14/9525469/syrias-war-a-5-minute-history>. Consulté le 17 octobre 2015.

Girard, René. *Le bouc émissaire*. Nouv. éd.. Paris : BGrasset, 1983.

Glasman, Wladimir. « Les ressources sécuritaires du régime ». *Cahiers libres*, Pas de printemps pour la Syrie : les clés pour comprendre les acteurs et les défis de la crise (2011-2013), 1 décembre 2013, 33-53.

Gresh, Alain. « Une communauté internationale éclatée ». Dans *Pas de printemps pour la Syrie : les clés pour comprendre les acteurs et les défis de la crise (2011-2013)*, 300-309. Paris : La Découverte, 2013.

« Hannah Arendt (Interview à New York) - vidéo ». *Un certain regard*, 1973.
http://www.dailymotion.com/video/xhzpe_hannah-arendt-interview-a-new-york_creation.
Consulté le 8 septembre 2015.

ICI.Radio-Canada.ca. « Les Américains pourraient commencer à entraîner des rebelles syriens dès ce printemps | ICI ». *Radio-Canada.ca*. <http://ici.radio-canada.ca/nouvelles/international/2015/01/06/009-armee-americaine-entrainement-rebelles-syriens-etat-islamique.shtml>. Consulté le 5 avril 2015.

Jalabi, Raya. « Images of Syrian Torture on Display at UN: “It Is Imperative We Do Not Look Away” ». *The Guardian*, 11 mars 2015, section World news.
<http://www.theguardian.com/world/2015/mar/11/images-syrian-torture-shock-new-yorkers-united-nations>. Consulté le 12 octobre 2015.

Jankélévitch, Vladimir. *L'imprescriptible : pardonner? : dans l'honneur et la dignité*. Points. Essais. Paris : Editions du Seuil, 1996.

- Jervolino, Domenico. *Paul Ricoeur : une herméneutique de la condition humaine*. Philo (Collection) (Ellipses (Firme)). Paris : Ellipses, 2002.
- Kendall, Bridget. « Syria war: Will Vienna talks signal compromise over Assad? » *BBC News*, 30 octobre 2015. <http://www.bbc.com/news/world-middle-east-34669392>. Consulté le 30 octobre 2015.
- Kochetkov, Yuri. « Pour l'Église orthodoxe russe, l'intervention en Syrie est « une guerre sainte » ». *La croix*, 1 octobre 2015. <http://www.la-croix.com/Religion/Actualite/Pour-l-Eglise-orthodoxe-russe-l-intervention-en-Syrie-est-une-guerre-sainte-2015-10-01-1363422>. Consulté le 16 octobre 2015.
- Krochik, Margarita et John T Jost. « Ideological Conflict and Polarization: A Social Psychological Perspective ». Dans *Frontiers of Social Psychology : Intergroup Conflicts and Their Resolution : A Social Psychological Perspective*. Daniel Bar-Tal. London, GBR: Taylor and Francis, 2010. <http://site.ebrary.com/lib/alltitles/docDetail.action?docID=10542355>. Consulté le 1 février 2015.
- Lefèvre, Raphaël. « Révolution et violence en Syrie : l'héritage des Frères musulmans ». *Maghreb - Machrek* N° 213, no 3 (1 septembre 2012), 65-81.
- Le Figaro. « Syrie : accord à Genève sur les principes d'une transition ». *Le Figaro*, 30 juin 2012. <http://www.lefigaro.fr/international/2012/06/30/01003-20120630ARTFIG00441-syrie-accord-a-geneve-sur-les-principes-d-une-transition.php>. Consulté le 10 mai 2015.
- Le genre humain*. Vérité, réconciliation, réparation N°43. Paris : Seuil, 2004.
- Le Monde. « Syrie : les ennemis de mes ennemis ». *Le Monde International*, 19 octobre 2015. http://www.lemonde.fr/international/visuel/2015/10/19/syrie-les-ennemis-de-mes-ennemis_4792293_3210.html?utm_campaign=Echobox&utm_medium=Social&utm_source=Facebook. Consulté le 22 octobre 2015.
- Maalouf, Amin. *Les Identités meurtrières*. Paris : Le Livre de Poche, 2001.

- McConell, Dugald et Brian Todd. « Iran's involvement in Syria carries growing costs - CNNPolitics.com ». *CNN*, 10 octobre 2015.
<http://www.cnn.com/2015/10/09/politics/iran-general-killed-syria-isis/index.html>.
Consulté le 13 octobre 2015.
- Migliorino, Nicola. « 'Kulna Suriyyin' ? The Armenian Community and the State in Contemporary Syria ». *Revue Des Mondes Musulmans et de La Méditerranée*, no 115-16 (31 décembre 2006). <http://remmm.revues.org.proxy.bib.uottawa.ca/3020>. Consulté le 7 avril 2015.
- Mikaïl, Barah. « Syrie : regards géopolitiques ». *Confluences Méditerranée* 89, no 2 (2014), 9.
doi:10.3917/come.089.0009.
- Najmeh, Rama. « La presse et la jeunesse en Syrie : la sortie du silence...mais pas encore le droit à la parole ». Traduit par Nabil Ajan. *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, no 115-16 (31 décembre 2006).
<http://remmm.revues.org.proxy.bib.uottawa.ca/3017>. Consulté le 7 avril 2015.
- Parent, Geneviève. « Identifying factors promoting or obstructing healing and reconciliation: Observations from an exploratory research field in ex-Yugoslavia.' ». *International Journal of Peace Studies* 17, no 1 (2012), 25-45.
- Peel, Michael. « Middle East: Battlelines drawn ». *Financial Times*, 31 juillet 2013.
<http://www.ft.com/intl/cms/s/0/705f7ce4-f9c8-11e2-b8ef-00144feabdc0.html#axzz3qBEws6Uk>. Consulté le 31 octobre 2015.
- Perrin, Jean-Pierre. « En Syrie, Bachar al-Assad réélu président d'un pays fantôme ». *Libération.fr*, juin 2014. http://www.liberation.fr/monde/2014/06/04/en-syrie-bachar-al-assad-elu-president-d-un-pays-fantome_1033751. Consulté le 16 octobre 2015.
- Pichon, Frédéric. *Syrie : pourquoi l'Occident s'est trompé*. Monaco : Rocher, 2014.
- Pierret, Thomas. « Fragmentation et consolidation de l'opposition armée ». *Confluences Méditerranée* N° 89, no 2 (1 juin 2014), 45-51.

- Poutine, Vladimir. « Discours de Vladimir Poutine à l'ONU [version complète] ». *Le Courrier de Russie*, 28 septembre 2015. <http://www.lecourrierderussie.com/2015/09/discours-vladimir-poutine-onu-version-complete/>. Consulté le 13 octobre 2015.
- Ramsbotham, Oliver. « The Analysis of Protracted Social Conflict: A Tribute to Edward Azar ». *Review of International Studies* 31, no 01 (janvier 2005). http://www.journals.cambridge.org/abstract_S0260210505006327. Consulté le 1 février 2015.
- Reagan, Charles. « Réflexions sur l'ouvrage de Paul Ricœur : La Mémoire, l'histoire, l'oubli ». *Transversalités* N° 106, no 2 (1 juillet 2008), 165-76.
- RFI. « L'aviation russe a commencé ses bombardements en Syrie - Moyen-Orient ». *RFI*, 30 septembre 2015. <http://www.rfi.fr/moyen-orient/20150930-syrie-moscou-ouvre-voie-intervention-militaire-russe-poutine-bachar-el-assad>. Consulté le 13 octobre 2015.
- Ricoeur, Paul. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. L'ordre philosophique. Paris : Éditions du Seuil, 2000.
- Ricœur, Paul. *Le juste*. Philosophie. Paris : Editions Esprit, 1995.
- Ricoeur, Paul. « Préface à la Condition de l'homme moderne ». *H. Arendt, Condition de l'homme moderne*, 1983.
- . *Histoire et vérité*. 3e éd. Collections « Esprit. » La condition humaine. Paris : Editions du Seuil, 1964.
- Roussel, Cyril. « Les grandes familles druzes entre local et national ». *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, no 115-16 (31 décembre 2006), 135-53.
- Rousselot, Fabrice. « Obama appelle le monde à se joindre à la guerre contre l'Etat islamique ». *liberation.fr*, 24 septembre 2014. http://www.liberation.fr/monde/2014/09/24/obama-appelle-le-monde-a-se-joindre-a-la-guerre-contre-l-etat-islamique_1107707. Consulté le 27 novembre 2014.

- Seurat, Michel. *Syrie, l'Etat de barbarie*. Paris : PUF, 2012.
- Sfeir, Antoine. *L'Islam contre l'Islam*. France: Grasset, 2013.
- Starr, Barbara. « U.S. gives 50 tons of ammunition to Syria rebel groups - CNNPolitics.com ». *CNN*, 12 octobre 2015. <http://www.cnn.com/2015/10/12/politics/syria-rebel-groups-ammunition-50-tons/index.html>. Consulté le 12 octobre 2015.
- Tayyara, Najati. « Chronique d'un printemps ». *Confluences Méditerranée*, no 44 (2003), 47-54.
- Tejel Gorgas, Jordi. « Les paradoxes du printemps kurde en Syrie ». *Politique étrangère* Eté, no 2 (2014), 51. doi:10.3917/pe.142.0051.
- . « Les Kurdes de Syrie, de la “dissimulation” à la “visibilité” ? » *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, no 115-16 (31 décembre 2006). <http://remmm.revues.org.proxy.bib.uottawa.ca/3022>. Consulté le 7 avril 2015.
- The World Bank. « Syria Overview », 29 septembre 2015. <http://www.worldbank.org/en/country/syria/overview>. Consulté le 23 octobre 2015.
- UNHCR. « UNHCR flags winter relief operations for refugees ». *UNHCR*, 23 octobre 2015. <http://www.unhcr.org/562a40e56.html>. Consulté le 9 novembre 2015.
- . « Syria Regional Refugee Response ». *Data UNHCR*, octobre 2015. <http://data.unhcr.org/syrianrefugees/asylum.php>. Consulté le 8 novembre 2015.
- « UNHCR Stories from Syrian Refugees ». *UNHCR Stories from Syrian Refugees*. <http://data.unhcr.org/syrianrefugees/syria.php>. Consulté le 23 octobre 2015.
- UN High Commissioner for Refugees. « Fresh Displacement, Changing Dynamics, UNHCR Responds: UNHCR Syria 2015 Mid-Year Report », 2 septembre 2015. <http://reliefweb.int/report/syrian-arab-republic/fresh-displacement-changing-dynamics-unhcr-responds-unhcr-syria-2015-mid>. Consulté le 23 octobre 2015.
- « US and Russia sign deal to avoid Syria air incidents ». *BBC News*, 20 octobre 2015. <http://www.bbc.com/news/world-middle-east-34588286>. Consulté le 21 octobre 2015.

« US to send special forces into Syria ». *BBC News*, 30 octobre 2015.

<http://www.bbc.com/news/world-us-canada-34681648>. Consulté le 30 octobre 2015.

Valadier, Paul. « Le pardon en politique ». *Revue Projet* n° 281, no 4 (1 avril 2004), 67-72.

———. « Le mal politique moderne ». *Études* Tome 394, no 2 (1 février 2001), 197-207.

———. « Approches politiques du pardon ». *Etudes* 392, no 6 (2000), 775-84.

Weill, Nicolas. « Hannah Arendt, philosophe d'action ». *Le Monde des livres*. 5 juillet 2012.

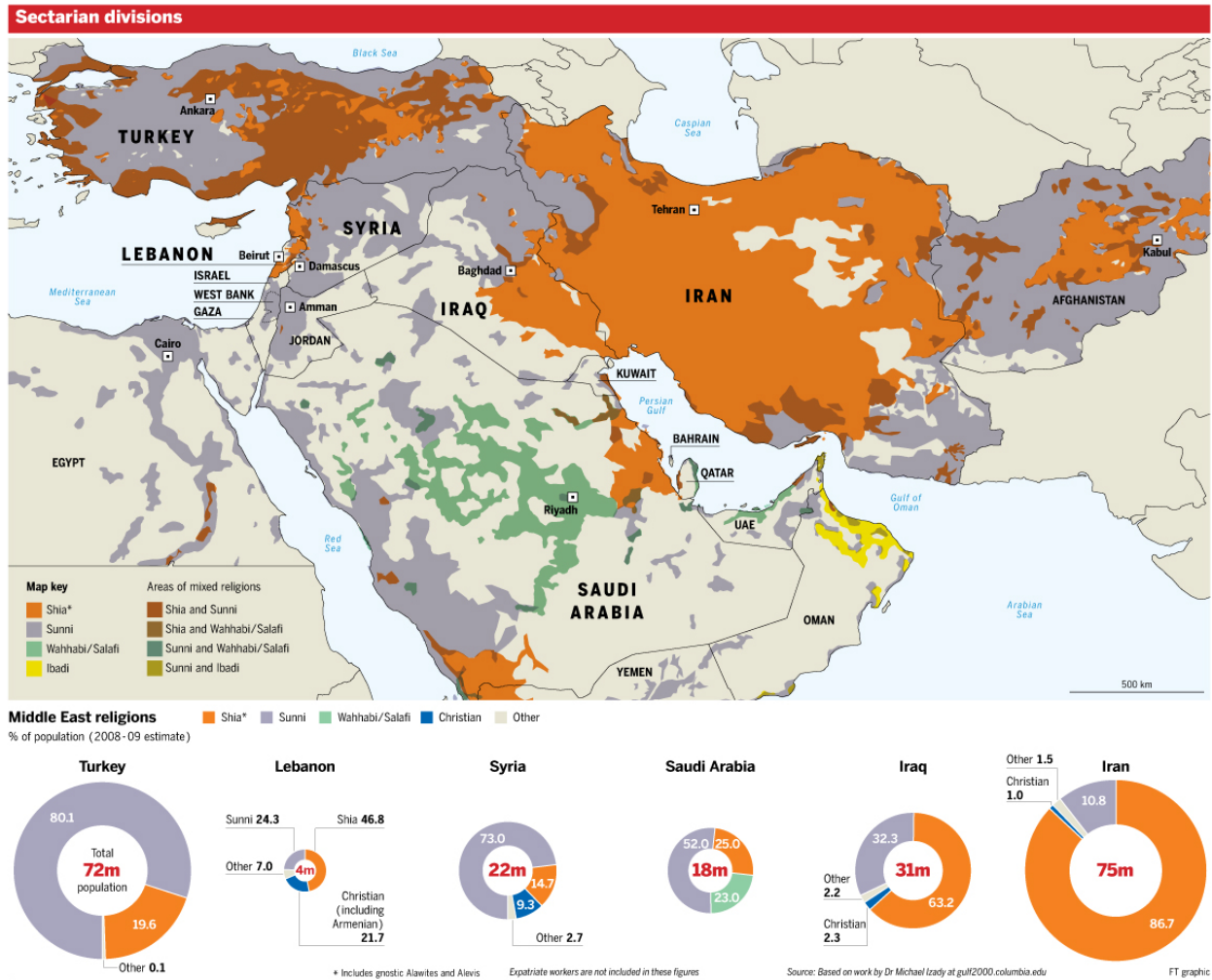
http://www.lemonde.fr/livres/article/2012/06/28/hannah-arendt-philosophe-d-action_1725577_3260.html. Consulté le 9 septembre 2015.

World Food Programme. « 10 Factes About Hunger In Syria ». *wfb.org*, 12 mars 2015.

<http://www.wfp.org/stories/10-facts-about-hunger-syria>. Consulté le 23 octobre 2015.

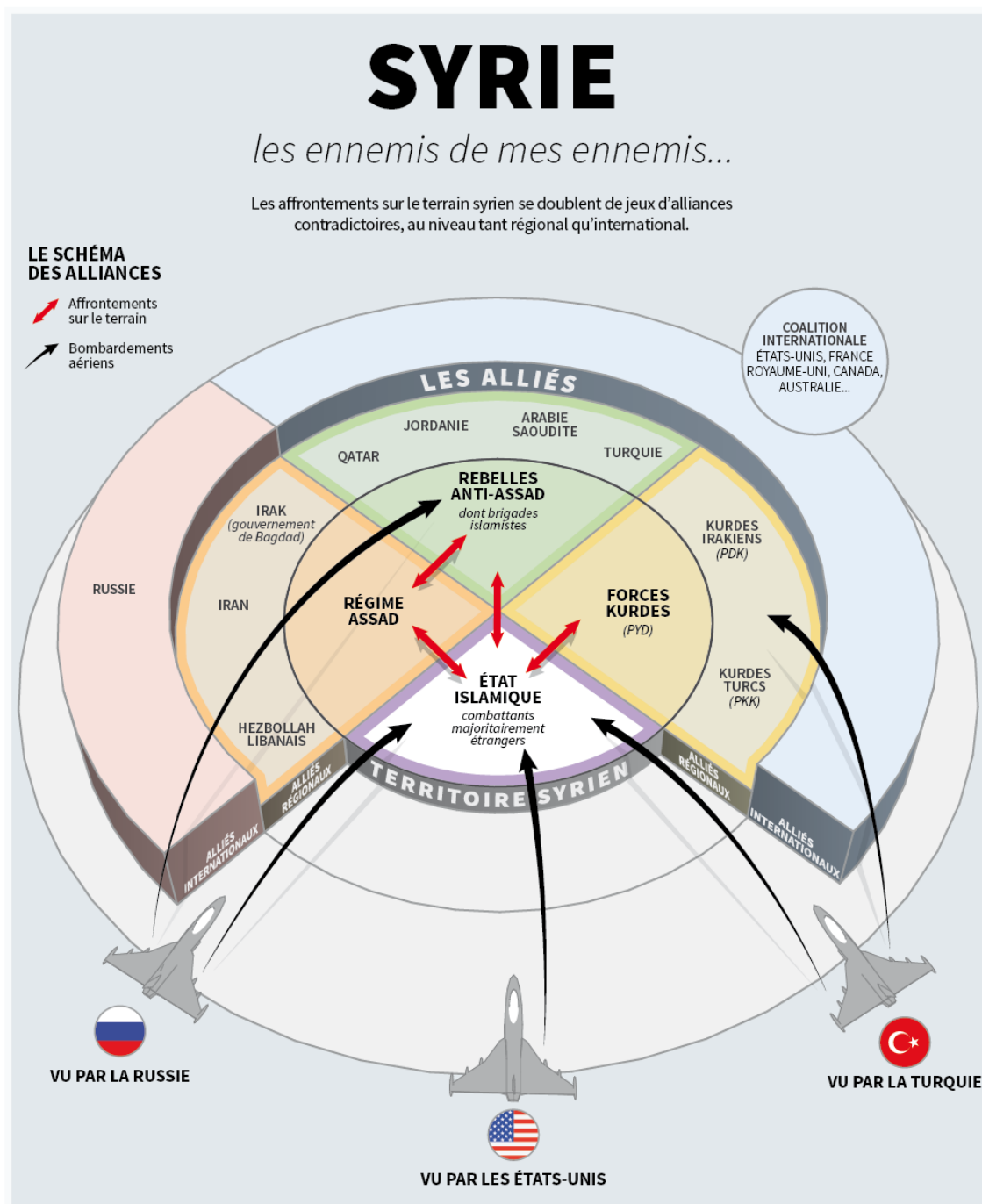
Annexes

Annexe 1 : Sectarian division²⁴³

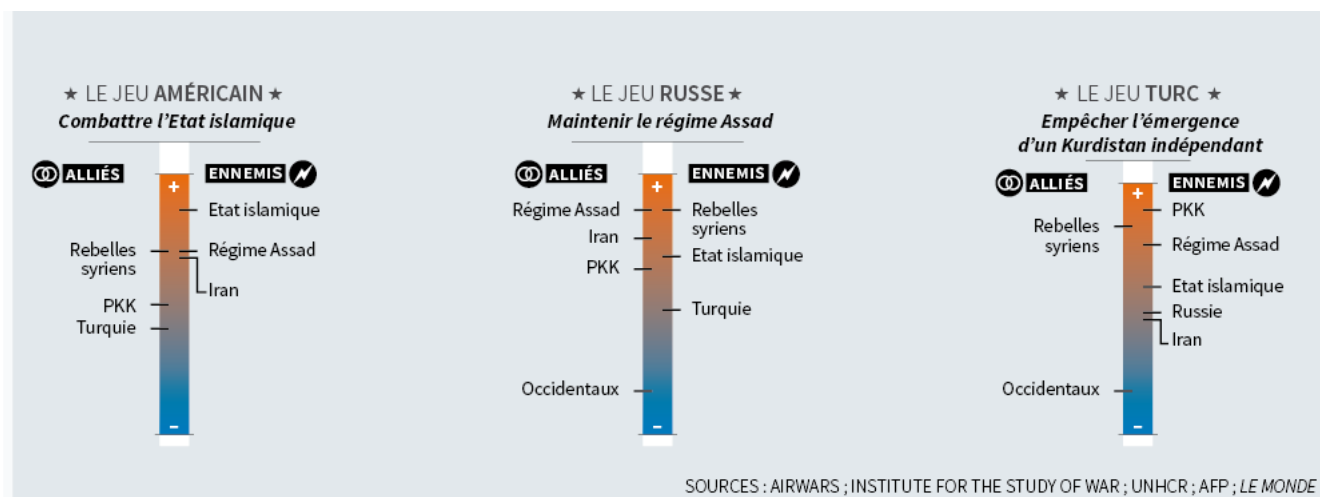


²⁴³ Peel, « Middle East ».

Annexe 2 : Les acteurs extérieurs de conflit syrien²⁴⁴



²⁴⁴ Le Monde, « Syrie : les ennemis de mes ennemis », *Le Monde International*, 19 octobre 2015, http://www.lemonde.fr/international/visuel/2015/10/19/syrie-les-ennemis-de-mes-ennemis_4792293_3210.html?utm_campaign=Echobox&utm_medium=Social&utm_source=Facebook, Consulté le 22 octobre 2015.



Annexe 3 : Bilan de conflit syrien²⁴⁵

HUMANITARIAN SNAPSHOT



UNHCR Syria Mid-Year Analysis 2015

10

²⁴⁵ UN High Commissioner for Refugees, « Fresh Displacement, Changing Dynamics, UNHCR Responds ».