

La possibilité et la construction de la paix pour les vies précaires

L'impact de l'art, de la culture et de la communauté

DR. RUTHANN K. JOHANSEN, PHD*

Lorsque Saddam Hussein est renversé en 2003, c'est l'occasion de se pencher sur les hostilités intergouvernementales et internationales, de dénouer les conflits culturels et religieux ancestraux divisant le peuple irakien et de donner jour à une société plus humaniste, protégeant la dignité et les droits de l'homme. Or, il n'en est rien. Aucun des acteurs en présence (les chiïtes, les sunnites, l'administration des présidents George W. Bush puis Barak Obama, les militaires, les conseillers politiques de tous bords et les médias embarqués) ne saisit cette opportunité. Le bilan au Moyen-Orient est désastreux : une décennie de violences ininterrompues, l'émergence d'Al-Qaïda et de l'Organisation de l'État islamique (OEI) et, pour compléter le tableau, l'afflux de réfugiés de guerre dans les pays limitrophes et en Europe. Quelles sont donc les causes d'un tel échec ?

La situation de l'Irak pesant sur le monde, il convient de se demander comment la civilisation contemporaine et plus précisément le capitalisme occidental se sont fourvoyés dans une impasse économique, spirituelle et écologique, dont il ne serait possible de s'extirper que par un changement radical d'attitudes et d'aptitudes. C'est le type de question que soulève la philosophe américaine et critique culturelle et littéraire Judith Butler dans sa réflexion sur la vie précaire. Les exemples de la précarité de l'existence humaine abondent : rivalités géopolitiques en Syrie, en Israël, en Palestine et en Ukraine ; enlèvements et viols de jeunes filles par Boko Haram au Nigéria sur des motifs religieux ; bombardements par les rebelles et les forces armées internationales ; attaques suicides et décapitations par l'OEI ; afflux sans précédent de réfugiés de guerre et de migrants en quête d'un salut économique ; enfin, dans tous ces conflits, positions politiques intransigeantes des gouvernants de chaque camp, renforcées par des discours de haine et d'invectives

* Ruthann Knechel Johansen est professeur émérite à l'université de Notre Dame. Elle a enseigné au sein du *Program of Liberal Studies* et était professeur associé du Joan B. Kroc Institute for International Peace Studies, où elle a dispensé des cours sur l'imagination littéraire et la construction de la paix, ainsi que sur le rôle du récit dans la compréhension des cultures et de l'identité et dans la médiation des conflits. Elle est aussi présidente émérite du *Bethany Theological Seminary*. Johansen continue à écrire et à publier. Elle est notamment l'auteur de *Listening in the Silence, Seeing in the Dark: Reconstructing Life After Brain Injury*, de *The Narrative Secret of Flannery O'Connor: The Trickster As Interpreter* et de nombreux autres articles et documents.

traduisant la violence des conflits politiques. Ainsi, au vu de la complexité et du dogmatisme des affrontements, tout appel aux valeurs humaines communes semble assurément vain.

La disparition des centres de stabilisation et les distorsions dérangeantes soumettent à la précarité non seulement les victimes de conflits violents, mais l'humanité entière. Butler identifie le terreau de cette précarité ainsi : un débat public limité sur le terrorisme effaçant la limite entre réflexion et esprit de revanche ; la déconnexion entre la condamnation de la violence et le questionnement sur cette dernière ; l'amalgame entre critique d'une politique étrangère et manque de patriotisme ou antisémitisme ; enfin, l'exclusion et l'inclusion de peuples dans notre calcul de la valeur humaine ; ainsi le pouvoir d'état, renforcé par les protocoles militaires, ne se fonde-t-il pas uniquement sur le droit. Partant de la conception de l'éthique¹ d'Emmanuel Levinas pour introduire les conditions propices à la vie précaire, Butler affirme que le rôle des humanités est de « nous renvoyer à l'humain là où l'on ne s'attend pas à l'y trouver, dans sa faiblesse et aux limites de sa capacité à donner du sens... pour redonner vigueur aux projets intellectuels de critique... de compréhension des difficultés et des exigences de la traduction culturelle et de la contestation et créer une conception de la sphère publique dans laquelle les voix divergentes ne seraient pas craintes, avilies ou disqualifiées, mais appréciées...² ».

La façon dont les transformations éthiques nécessaires se produisent intéresse tant les militaires chargés de construire la paix que les civils. Ce document explique pourquoi l'intervention américaine en Irak et d'autres conflits échouent : l'inaptitude d'une part à embrasser le concept de *possibilité*, un espace transformationnel adjacent ou intrinsèque aux conditions favorisant la vie précaire et, d'autre part, à développer les capacités nécessaires pour s'y connecter. En première partie, l'étude définit la *possibilité* comme espace « adjacent » et en identifie les caractéristiques. En deuxième partie, en reprenant l'exemple de l'Irak, j'aborde les cinq capacités utiles pour accéder aux ressources invisibles de la *possibilité*. En troisième partie, j'examine l'utilité et l'applicabilité (enseignabilité) de ces cinq capacités en me basant sur les mécanismes utilisés dans le roman de Pat Barker, *Regeneration*, et dans celui de Bao Ninh, *The Sorrow of War*. Enfin, le document conclut par l'examen de l'existence dans l'espace-seuil de la *possibilité*, pour les bâtisseurs de la paix comme pour les citoyens.

La définition de l'espace de *possibilité*

Le poète et philosophe hégélien irlandais, feu John O'Donohue, définissait la *possibilité* comme un espace adjacent au monde visible auquel nous sommes liés. Or cet espace visible occulte généralement l'espace invisible qui permet, nourrit et maintient le monde visible. Dans *The Poetics of Possibility*, O'Donohue envisage la *possibilité* à travers le prisme des théories philosophiques : Platon ne considérerait pas le savoir comme une chose que l'on possède de manière figée, mais voyait en l'échange dialogique un exercice au service de la connaissance ; pour Aristote, la pensée est une conception cinétique du devenir ; selon Hegel, la dialectique est « le rythme interne de l'expérience... [qui est] le déroule-

ment constant et la thématization de la possibilité... où l'extrémité et l'opposition sont transfigurées et des possibilités nouvelles et inattendues émergent afin d'orienter le cheminement vers une plus grande créativité³ ; enfin Kant, en évoquant un espace intermédiaire [entre le sujet et le monde], le transcendant et le factuel, place la *possibilité* au cœur même de la théorie de la connaissance⁴.

L'espace invisible de la possibilité transparait davantage à travers les expériences du seuil de la vie, par la réflexion philosophique ou dans les questionnements qui nous décentrent et révèlent le désir humain de quelque chose de nouveau, un désir encore mal défini de conscience. Sur ce désir, la philosophe française Simone Weil écrit en 1943 :

Il y a depuis la petite enfance jusqu'à la tombe, au fond du cœur de tout être humain, quelque chose qui, malgré toute l'expérience des crimes commis, soufferts et observés, s'attend invinciblement à ce qu'on lui fasse du bien et non du mal. C'est cela avant toute chose qui est sacré en tout être humain.⁵

Ce désir de conscience qui naît de l'invisible suggère que la *possibilité* soulève et éveille toutes les facultés de la pensée, du sentiment et de l'imagination. En dévoilant une interaction entre le visible et l'invisible (il s'agit là d'une conception créative de la dualité bien plus que d'une dualité en tant que catégories divisées et statiques), la *possibilité* encourage une conversation intérieure avec la vie et, en cela, en appelle à la plénitude humaine. Sans sensibilisation au monde invisible de la *possibilité*, qui jouxte ou s'inscrit dans le monde visible des faits, sans connexions humaines entre les consciences individuelles, l'Autre et l'histoire sont affaiblis. Ainsi, « l'esprit divisé sépare chaque partie et ne peut jamais prendre part à la tentative et au cheminement de leur conversation, de leur conflit et de leur créativité », conclut O'Donohue⁶.

Le monde est aux prises avec des conflits politiques majeurs inextricables, les brutalités et la violence perpétrées par des individus et des forces armées contre ceux qu'ils considèrent comme ennemis et contre les millions de déplacés du fait des guerres, et les discours politiques corrosifs. Aussi l'humanité mène-t-elle une existence difficile aux confins de la vie et de la mort. Propice aux initiatives de consolidation de la paix, cet entredeux devrait théoriquement former le terreau de la *possibilité*. Or, engager une conversation entre le visible qui, pour beaucoup, est le seul territoire de la réalité, et l'espace invisible de la *possibilité* s'avère très compliqué. De fait, pour se connecter au champ des possibles, des pré-requis sont indispensables : 1) une capacité imaginative à reconnaître une matrice de possibilité (c'est-à-dire, ce qui n'est pas encore) masquée par ce qui est et semble figé ; 2) une mémoire capable d'explorer ce qu'il advient des possibilités non choisies et de la réconciliation, au-delà du simple souvenir ou de la répétition dans un désir de vengeance ; 3) la capacité de pleurer la perte de l'Autre, source de lucidité et de développement ; 4) l'engagement au service de la beauté comme harmonie de la chance (possibilité) et du bien nécessaire pour prendre part à la création, à la recreation ou à la restauration du monde ; et 5) un glissement de l'esprit critique et de la contestation politique vers l'exploration collaborative des préoccupations communes.

Le développement d'une capacité à la possibilité

C'est en examinant les caractéristiques et les interactions de ces aptitudes que nous élargirons notre compréhension du monde invisible de la *possibilité* et que nous pourrons percevoir d'autres voies que les choix offerts par le monde contingent et restreint des faits. Ces capacités sont des ressources permettant d'exploiter la *possibilité* non seulement en situation de coopération et de stabilité relative, mais aussi dans des circonstances chaotiques et destructrices.

La **capacité à imaginer**, à porter à la conscience ce qui n'est pas présent ou n'existe pas encore à une époque et en un lieu donnés révèle la nature dialectique de l'imagination. Une dialectique évidente prend place dans notre conscience individuelle lorsque l'on rêve, car l'inconscient introduit des images sur lesquelles l'esprit éveillé va ensuite s'appuyer. L'imagination devient alors une passerelle entre l'inconscient et le conscient et entre le moi individuel et le monde. Finalement, pour John Paul Lederach, qui a consacré sa vie à la construction de la paix, l'imagination nous permet de 1) passer de l'« isolement et des comportements propres à la domination ou à la subordination à la capacité à imaginer et à agir en nous basant sur un maillage de relations interdépendantes »; 2) contourner « le piège des dualismes rigoureusement définis... [et chercher] des façons de cultiver cette faculté de questionnement qui permet d'explorer la complexité des relations et des réalités qu'affrontent nos communautés et d'interagir avec ces dernières »; 3) croire « que la créativité, divinement enfouie dans l'esprit humain, est toujours à portée de main »; 4) accepter « la vulnérabilité et [nous risquer à] entrer dans des territoires inconnus et imprévisibles [en quête d'] un engagement constructif avec les personnes et les choses que nous comprenons le moins et craignons le plus⁷ ».

Pour O'Donohue, « l'imagination est toujours plus loyale envers l'unité plus profonde de chaque chose. Elle fait preuve de patience envers la contradiction, car elle y entrevoit de nouvelles possibilités⁸ ». L'imagination « éclaire les paysages intérieurs de nos vies⁹ » et, en cela, nous permet de voir au-delà de ce qui semble, à l'extérieur, figé et immuable. Attirée par la liberté, intolérante à l'égard de la répétition, l'imagination amène la révélation. Elle apprécie l'ironie, qui lui confère une dose d'humilité en ce qu'elle reconnaît que ce qui est donné pourrait être autrement. En somme, l'imagination intègre l'esprit et le cœur, le spirituel et le matériel, en suscitant l'émerveillement et le respect. Toutefois, selon Stephen Levine, quand l'imagination est blessée, naissent la maladie et la souffrance. Alors, la faculté d'imagination, meurtrie, se fait fantôme¹⁰.

Si nous observons la situation en Irak après le renversement de Saddam, le manque d'imagination est flagrant. L'inquiétude légitime des États-Unis face au terrorisme et la crainte de la domination ont isolé en Irak chaque camp et les ont empêchés d'envisager leur situation de manière moins binaire et plus dynamique. Ni les chiïtes ni les sunnites, tous disciples de l'Islam, n'ont su percevoir le territoire intérieur de leur vie religieuse, ce qui aurait pu élargir le champ des possibles de l'unité musulmane. De part et d'autre, la défiance a favorisé les actes de violence à répétition et non pas le respect et l'émerveillement. Dès le début, la guerre a été rationalisée par des imaginations blessées, assaillies par la crainte du terrorisme et fantasmant l'existence

d'armes de destruction massive en Irak. Au final, après avoir essuyé des pertes civiles et militaires en nombre, le pays était en proie à la souffrance et au vide politique propices à la persistance d'hostilités politiques et religieuses.

Certes, l'analyse comparée de l'imagination et des fantasmes sort du cadre de notre étude. Mais l'affirmation de Levine selon laquelle ces derniers remplacent l'imagination meurtrie nous amène à considérer **le rôle de la mémoire** au fil des événements traumatiques de notre vie personnelle, ou de celle du groupe, et dans la reconnaissance de possibilités latentes, dans des circonstances salvatrices ou mortifères. Ainsi, le théologien et intellectuel Miraslov Volf, auteur de nombreux ouvrages sur la mémoire et sur son rôle dans le processus de réconciliation, met en exergue l'ambiguïté de la mémoire : « tandis que les souvenirs nous confèrent une identité et peuvent promouvoir la justice, ils peuvent aussi être source d'amertume et d'obstacles à la réconciliation¹¹ ». En démontrant à partir de l'histoire que la « mémoire est, toujours et nécessairement, une interaction entre l'effacement [l'oubli] et la conservation », Tzvetan Todorov envisage essentiellement la fonction sélective de la mémoire, en distinguant « le recouvrement du passé de son usage futur¹² ».

Pour Todorov comme pour Volf, il convient avant tout de s'interroger sur la façon dont la mémoire est utilisée. Todorov décrit deux usages de la mémoire. Le premier est ce qu'il appelle l'usage littéral, par lequel l'on risque d'être pris au piège de l'évènement inscrit dans notre mémoire et d'être incapable de le dépasser. À l'inverse, l'usage exemplaire de la mémoire « nous permet d'utiliser le passé à l'aune du présent, d'utiliser les leçons d'injustice subies jadis de manière à combattre les injustices traversées aujourd'hui...¹³ » Il semble alors pertinent de parler de mémoire *exclusive* et de mémoire *inclusive*. La mémoire exclusive se focalise sur le caractère unique de notre souffrance personnelle et alimente un sentiment particulier d'injustice ou de ressentiment à l'égard de tel évènement ou de tel groupe. La mémoire inclusive, elle, opère un processus de généralisation en établissant une analogie entre un évènement passé et les situations présentes. Pour que le souvenir serve la réconciliation et non l'amertume, le ressentiment ou la répétition, Volf préconise quatre règles : 1) se souvenir honnêtement ; 2) se souvenir de façon à restaurer l'identité ; 3) se souvenir de manière à tirer une leçon du passé, et 4) se souvenir de manière à réhabiliter.

La littérature sur les traumatismes traite généralement du souvenir comme moyen de guérir l'identité. La reconstruction de l'identité intéressant principalement l'individu ou le groupe meurtri, elle comporte certains risques inhérents à la mémoire exclusive. Pour tirer une leçon du passé ou pour réagir à l'injustice d'une manière salvatrice, il est nécessaire de solliciter la mémoire inclusive qui n'attise pas le conflit d'origine, mais laisse le champ libre à la possibilité. Pour opérer ce glissement de la mémoire exclusive, destinée à restaurer l'identité d'un individu ou d'un groupe, vers la mémoire exclusive ou exemplaire, l'individu doit mettre de côté sa souffrance personnelle et la généraliser, en ouvrant à d'autres voies possibles, comme la restauration de l'imagination meurtrie.

La précarité de la vie est exacerbée ou adoucie par la façon dont les êtres humains utilisent collectivement la mémoire. L'effacement de la mémoire (par le fait d'un régime

totalitaire, de discours révisionnistes ou de la surabondance d'informations de l'ère numérique) et l'usage de la mémoire à la seule fin de guérir l'identité menacent la communauté humaine en neutralisant notre aptitude à comprendre la souffrance des autres. À l'inverse, la mémoire cherchant à résoudre les injustices témoigne, applique les leçons du passé aux injustices du présent, transforme la peur, voire puise dans des ressources invisibles offertes par les traditions spirituelles. Cette mémoire-là apaise la précarité de la vie en nous ouvrant à l'Autre vulnérable.

Le contexte de la chute du leader irakien révèle le pouvoir de la mémoire d'exacerber la précarité de la vie. Certes, les interventions américaines à l'appui de Saddam Hussein lors de la guerre Iran-Irak puis les efforts de l'ONU visant à contrer l'annexion du Koweït par l'Irak en 1990 ont pu créer la confusion dans la mémoire de certains dirigeants politiques. Les vagues souvenirs de la rhétorique du président Ronald Reagan évoquant un axe du mal, associé à Saddam Hussein, et l'attaque terroriste du 11 septembre 2001 ont permis de justifier le renversement, animé d'un désir de vengeance, d'un dictateur sans pitié. Au lendemain du renversement de Saddam, l'absence d'une politique post-conflit, une mémoire défaillante et l'incompréhension des différends confessionnels séculaires opposant musulmans chiïtes et sunnites ont laissé le champ libre à des hostilités grandissantes. Enfermées dans la perception qu'elles ont les unes des autres, chacune prétendant incarner le bien, les parties prenantes (acteurs irakiens comme américains, sunnites comme chiïtes) n'ont pas fait un usage honnête de la mémoire. De plus, avec le rejet des responsabilités des uns sur les autres, la mémoire destinée à restaurer l'identité a pu difficilement être mobilisée. Dans de telles circonstances, il était et il demeure difficile de tirer des leçons du passé et de prendre le chemin de la réconciliation.

Dans « *Violence, Mourning, Politics* », Judith Butler suggère de « [réimaginer] la possibilité de faire communauté sur la base de la vulnérabilité et de la perte ». Elle y dévoile l'enchevêtrement inextricable de la politique, de l'injustice, des abus de la mémoire, de la violence et de la perte de la **capacité à pleurer les vies perdues**.

La philosophe fait appel à la mémoire exemplaire ou inclusive pour analyser ce que cachent les conflits politiques, les distorsions de la mémoire et les justifications d'une violence répétitive, sources de précarité. Sa réflexion invoque également un monde invisible de *possibilité*, car la question « qu'est-ce qui fait qu'une vie vaut la peine d'être pleurée ? » suggère que le travail de deuil est essentiel à la paix et à la communauté.

La vulnérabilité et le deuil sont des souffrances communes à tous. Elles pourraient donc élargir notre conception de l'humain et montrer que l'agressé et l'agresseur, l'opprimeur et l'opprimé, moi et l'Autre sommes liés à jamais. La vulnérabilité, la perte et le deuil, voilés par ou adjacents à la sécurité, l'abondance et la joie, constituent le terreau de la transformation et de la créativité. La prise en compte des expériences de vulnérabilité et le développement de la capacité au deuil bouleversent aussi bien les tenants du pouvoir politique, les oppresseurs et les forces armées que les catégories figées, ancrées dans les préjugés. La capacité à pleurer ses morts et à voir en l'Autre une part de soi-même renforce les connexions interpersonnelles, laisse place à une réflexion féconde, conduit à se demander quelles sont les vies qui valent la peine d'être pleurées et réaligne les loyautés

humaines. En bref, la capacité au deuil encourage la *possibilité* d'une communauté ré-imaginée.

Le nombre d'Irakiens tués lors de la guerre du Golfe (estimé à un million) et par les violences persistantes depuis 2011 (50 000 environ), dépasse l'entendement. Côté américain, les pertes militaires s'élèvent à quelque 4 500 soldats en Irak et 2 345 en Afghanistan. Pour les citoyens américains, la distance qui les sépare du quotidien dévastateur de la guerre et le bilan humain, auxquels s'ajoutent une haine justifiée à l'égard de l'ennemi, font obstacle au travail de deuil. Pleurer ses morts ou ses blessés est d'autant plus difficile quand les forces armées américaines comptent dans leurs rangs nombre de volontaires issus des franges sociales les plus basses. L'histoire personnelle et le cercle du défunt sont passés sous silence, car les morts emportent avec eux leur mémoire et celle de leurs proches. La crainte, la colère et la haine inhibent le deuil. Et, sans travail de deuil, la réalité est défigurée et justifie des pratiques contestables, comme les actes de torture infligés aux prisonniers ou l'usage de drones contre des terroristes présumés. Lorsque les vies ne sont pas jugées dignes d'être pleurées, alors l'impossibilité ou la privation du deuil empêchent de percevoir les connexions inéluctables entre les êtres humains et excluent toute possibilité de ré-imaginer la communauté.

Toutes les capacités décrites précédemment qui aident à percevoir l'espace invisible de la *possibilité* adjacent ou sous-jacent au monde des faits tangibles, des conflits et des violations, reposent sur la **beauté**. Selon O'Donohue, bien que dénigrée ou rejetée, car purement subjective, naïve, romantique ou sentimentale, la beauté envisagée comme perfection des choses siège pourtant au cœur de la vie. Elle nous invite à entrer dans le monde et à y vivre d'une nouvelle façon, en harmonie avec les valeurs transcendantes plus traditionnelles dans l'esprit médiéval que dans la philosophie postmoderne que sont l'être, l'unité, la bonté, la vérité et la beauté. Selon la vision médiévale, «chaque acte de pensée, généralement sans que nous le réalisons, est secrètement fondé sur ces présences. Si l'un, le vrai, l'être, le bon et le beau devaient disparaître, la pensée de l'esprit n'aurait pas de chemin la conduisant dans le monde... ces présences garantissent notre but et font perdurer le sens de l'ordre, de la vérité, de la présence, de la bonté et de la beauté dans notre monde¹⁴».

Étant donné la déconstruction des catégories essentielles, comme les catégories associées à l'esprit médiéval, et les immenses avancées des neurosciences sur la compréhension du cerveau et la conscience, l'évocation de la beauté au service de la *possibilité* semble intellectuellement contestable. Or, si la voie de la *possibilité* est dénuée de repères en matière d'ordre, de cohérence et d'unité, les êtres humains restent dans leur isolement solipiste; les acteurs politiques exercent continuellement leur pouvoir dans l'unique but de défendre leurs propres intérêts; la guerre, le terrorisme, la faim, la maladie, le déplacement des peuples aggravent la précarité de la vie de tous. Cependant, si la beauté était envisagée «comme un seuil maintenant le réel et l'idéal [le visible et l'invisible] en connexion et en conversation l'un avec l'Autre¹⁵», si on lisait la beauté comme une *possibilité* dissimulée par les représentations de la guerre, alors la beauté combinée à l'imagination, la mémoire et le deuil (tous les ingrédients nécessaires pour converger vers la *possibilité*) pourraient dévoiler ce qui est masqué par l'esthétique visuelle de la guerre et par ses conséquences.

L'ouverture à la beauté fait apparaître le caractère incomparable de notre propre vie à travers lequel nous pouvons percevoir le caractère incomparable de l'Autre et de notre unité commune. « En définitive, la beauté est une profonde illumination de présence, un signe de l'invisible sous forme visible et pour le recevoir, nous devons développer une nouvelle façon d'appréhender le monde¹⁶ ».

La destruction de la beauté est fréquente sur le théâtre de la guerre et du terrorisme. La vérité, l'ordre, la cohérence et la notion d'unité qui pourraient unir les camps ennemis sont les premières victimes des conflits. Dès le début de la guerre du Golfe, l'héritage culturel irakien est détruit par les tirs d'artillerie, les bombardements, les incendies et les pillages. La bibliothèque nationale et le musée national d'Irak ainsi que les archives et les œuvres d'art millénaires qu'ils abritaient, gisent sous les décombres de la guerre. Sur son site web, le Global Policy Forum (GPF) fait le point sur la destruction de l'héritage culturel entre 2003 et 2015. Sous une photo du National Geographic représentant une ziggourat vieille de 4 000 ans, criblée d'obus, le GPF écrit :

Les États-Unis et leurs alliés ont ignoré les avertissements des organisations et des spécialistes au sujet de la protection du patrimoine historique et culturel irakien, notamment des musées, bibliothèques, et sites archéologiques. Au lendemain de l'invasion, des émeutiers ont irrémédiablement brûlé la bibliothèque nationale et des pillards ont saccagé le musée national. Ils ont également endommagé et détruit de nombreux sites et vestiges historiques. Les États-Unis ont construit une base militaire sur l'emplacement de la cité antique de Babylone. Les forces de la coalition ont détruit ou endommagé beaucoup de quartiers et de bâtiments à valeur historique, alors que des voleurs ont ruiné des milliers de sites archéologiques irremplaçables¹⁷.

S'il l'on veut reconquérir le monde invisible de la *possibilité*, concevoir ces possibilités non pas comme des options ou des choix hasardeux destinés à servir des intérêts politiques mesquins et élever les capacités à rapprocher l'espace invisible de l'espace visible de la réalité et des faits, il est alors nécessaire de **modifier radicalement notre mode de pensée**, les médias et les discours publics, la rhétorique politique, les conventions narratives et les méthodes académiques de critique. En observant l'ubiquité de la critique dans les sciences sociales et les sciences humaines qui participe à la démystification, Bruno Latour remet en question notre mode de pensée et notre approche critique en se demandant : « devons-nous être en guerre, nous aussi, les spécialistes, les intellectuels ? Est-ce vraiment de notre devoir d'ajouter de nouvelles ruines aux champs de ruines ? Est-ce vraiment le rôle des sciences humaines d'ajouter la déconstruction à la déconstruction ? L'iconoclasme à l'iconoclasme¹⁸ ? » À cette question, Latour répond en plaidant pour une forme de critique « associée à *plus*, et non *moins*, à la *multiplication* et non à la *soustraction*¹⁹ ».

En se basant sur la pensée de Latour, Sandra Gustafson cherche des convergences entre l'étude du langage et de la littérature et les opérations stratégiques de maintien de la paix. Elle propose de « développer un style d'analyse littéraire reprenant les composantes familières de l'étude humaniste et de les réorienter vers une forme de critique ancrée dans le sentiment du *plus* ». Cela inclut « un intérêt pour les possibilités créatives émergent de

l'espace de rassemblement (la chose ou *ding* ou *thing*, désignant le lieu de débat public regroupant la communauté de citoyens); et un déplacement des *matters of fact* vers les *matters of concern*, ce qui dans ce cas implique un déplacement de la réalité de la guerre et des modes de pensée militaristes à la construction d'une culture de la paix²⁰ ».

L'adhésion de Latour et de Gustafson aux matières à préoccupation (*matters of concern*) et à la pratique de la critique, guidées par le plus (*more*) et non par le moins (*less*), par la multiplication et non par la soustraction, ouvre la voie au changement de notre mode de pensée, nécessaire pour se connecter à l'espace de *possibilité*. La critique de Latour à l'égard des distorsions déconstructionnistes des faits et le désir de Gustafson de passer d'un style de pensée militariste à une forme de critique attachée aux préoccupations (*concerns*) guidant l'homme vers une culture de la paix nous imposent de bien évaluer l'importance d'une attention sélective au moment de choisir entre les préoccupations (*concerns*) et les faits (*facts*), et la façon dont les préoccupations et les faits peuvent servir de fondement aux intérêts idéologiques. L'intellect informé et transformé par toutes les capacités précédentes nécessaires pour aborder l'espace de la *possibilité* portera son attention sur les facteurs objectifs d'un conflit, quel qu'il soit, distinguera les intérêts personnels des valeurs communes, discernera les positions idéologiques se posant en faits ou en préoccupations, considèrera une variété de subjectivités et se posera les questions primordiales comme « de quelle autre façon ces préoccupations pourraient-elles être abordées » ou « que pourrions-nous envisager d'autre qui n'existe pas encore ? » Pratiquée sous l'angle de la *possibilité*, la critique prend la forme d'une poïèse, un moyen de produire un sens, une signification.

La décision d'entrer en guerre contre l'Irak illustre les difficultés qui surgissent si l'on ne distingue pas les faits des préoccupations et l'attention qu'ils méritent. L'argument selon lequel l'Irak détient des armes de destruction massive cadre parfaitement avec la détermination idéologique du président Bush, ravive les craintes d'actes de terrorisme et répond au besoin de vengeance ressenti à la suite des attaques du 11 septembre 2001 contre le World Trade Center et le Pentagone. Le président américain et le congrès n'attendent pas le résultat des recherches menées par les inspecteurs de l'Organisation des Nations Unies sur l'existence d'un arsenal de destruction massive pour décider d'entrer en guerre préventive, une justification contraire à la réglementation internationale interdisant ce type d'intervention militaire²¹. Quand les citoyens américains apprennent qu'ils ont été dupés sur l'existence d'armes de ce type, le gouvernement américain invoque une nouvelle justification à son intervention : le renversement d'un dictateur et l'instauration de la démocratie. Si les têtes dirigeantes américaines avaient rassemblé des preuves tangibles sur la présence d'un tel arsenal d'armes en Irak, si les élus, les analystes politiques et le public avaient considéré les éventuels effets à long terme d'une action préventive sur la base de preuves ambigües, la décision d'entrer en guerre aurait pu être toute autre.

L'ouverture à la possibilité

La critique culturelle créative et le maintien de la paix, qui tous deux « nous ramènent à l'humain... dans sa fragilité et aux limites de sa capacité à faire sens » nous inspirent les

capacités nécessaires pour atteindre l'espace-seuil de la *possibilité*. Les sciences humaines et les œuvres littéraires, en particulier la poésie, la fiction, et le théâtre, mettent en exergue l'importance et l'interaction de ces capacités au sein des espaces de *possibilité*. Ces écrits révèlent les effets persistants et obsédants de la violence et de la guerre sur la sensibilité et la conscience individuelle, sur l'histoire et sur la culture. Pat Barker, dans *Regeneration*, premier roman d'une trilogie sur la Grande Guerre, et Bao Ninh, dans *Le chagrin de la guerre*, un témoignage sur la guerre américaine au Vietnam, livrent tous deux une critique culturelle à travers l'évocation d'espaces imaginaires de *possibilité*.

Par le biais d'une approche imaginative, Barker puise dans l'histoire pour recréer une fiction. L'action prend place au sein de l'hôpital militaire de Craiglockhart, établissement situé non loin d'Édimbourg, en Écosse, utilisé à partir de 1916 pour soigner les officiers traumatisés par les horreurs du premier conflit mondial. L'institution psychiatrique constitue en elle-même un espace en marge du champ de bataille et de la société, entre la création et la destruction, entre la folie et la santé mentale. Le directeur du centre hospitalier, Dr William Rivers, est chargé de soigner les soldats traumatisés afin qu'ils puissent regagner le front. Le roman met en scène des personnages fictifs souffrant de blessures psychiques et physiques, comme des figures historiques, les poètes Siegfried Sassoon et Wilfred Owen. Officier de combat médaillé et brillant auteur, Sassoon échappe à l'emprisonnement après avoir écrit une lettre ouverte contre la guerre, car on lui diagnostique des troubles mentaux. Il est alors envoyé à Craiglockhart.

L'auteur compose un récit admirable des troubles psychologiques des patients où s'entrechoquent la conscience et le devoir. Elle décrit également les liens d'amitié qui se nouent entre les pensionnaires, le rapport paternel qu'entretiennent les officiers à l'égard des soldats, les conversations entre Sassoon et Owen sur le Christ, le pacifisme et la guerre. Elle montre l'amitié dans l'intimité thérapeutique et les subtiles condamnations de l'homosexualité, les expériences de régénération nerveuse et l'évolution sur le plan psychologique et moral du docteur Rivers, qualifié de père-mère (« male mother ») par un patient. Ainsi, Barker tisse un dialogue dérangent entre le monde visible de la guerre et le monde invisible de la *possibilité* qui transparait progressivement à travers le travail de la mémoire. Dans son rôle de soignant, Rivers doit aider les officiers à guérir leurs souvenirs brisés. Mais pour le médecin comme pour ses patients, le processus de guérison se heurte à une finalité absurde : le retour des soldats sur le théâtre de guerre, justement à l'origine des troubles psychologiques et de la mémoire dont souffrent les patients.

En conduisant les lecteurs au cœur de la folie, dans cet hôpital matérialisant l'espace-seuil de la *possibilité*, Barker s'interroge sur ce qui constitue l'hystérie et la santé mentale pour les individus et pour une culture. Et, à travers la vie et les mots des combattants estropiés, traumatisés par ce qu'ils ont vécu sur le champ de bataille, Barker exhume un autre aspect, plus sombre, de l'histoire de la Grande-Bretagne. Elle montre comment des personnes peuvent être effacées, écartées de la sphère publique, emportant avec elles leur questionnement et leur conscience. C'est ainsi que, dans l'écriture de pans entiers de l'histoire, la mémoire collective fait l'objet d'une amnésie collective. Coupées du mystère et de la beauté de la *possibilité*, incapables de tirer des leçons du passé et de mettre la mémoire

au service de la réconciliation, insensibles à la vulnérabilité et privées du travail de deuil de l'Autre, les histoires fondées sur l'effacement des mémoires et l'amnésie tendent à se répéter plutôt qu'à se transformer.

Dans *The Sorrow of War*, dont l'action se déroule au Vietnam du Nord, Bao Ninh explore l'espace de la possibilité. À travers une chronique des ravages de la guerre, l'auteur remet en question l'histoire façonnée par l'idéologie et l'héroïsme des soldats du Nord considérés comme des libérateurs révolutionnaires. Le roman confronte également les histoires officielles des lecteurs français et américains, en les conduisant dans l'espace de *possibilité* gouverné par la mémoire d'un soldat à Hanoi, hanté par les souvenirs de la terre et des rivières et par l'esprit invisible, mais palpable des morts. Traumatisé, collaborant avec l'équipe de recherche des disparus au combat, Kien, le soldat, narrateur et auteur, raconte la guerre, « un monde sans maison, sans toit, sans commodités. Un voyage malheureux et interminable à la dérive. La guerre était un monde sans vrais hommes, sans vraies femmes, sans sentiment²² ».

Le roman fait voler en éclat les conventions, ce qui lui a valu d'être interdit au Vietnam pendant de nombreuses années. Circulant sous forme de photocopie comme projet de fin d'études de Bao Ninh à l'école Nguyen Du Writing School de Hanoi, il est publié en 1990. L'auteur y invoque, de façon magistrale, les capacités de la *possibilité*. À travers cette œuvre esthétique et imaginative, il chasse ses démons, exhume les tragédies de la guerre, les chagrins de l'amour, les luttes de la conscience humaine et le viol politique de la famille, les traditions culturelles et la terre qu'il regarde avec respect. En passant du personnage de Kien, soldat nord-vietnamien au personnage de Kien, auteur, en rompant régulièrement la chronologie des faits, Kien, le soldat-auteur, rassemble les corps des disparus après la guerre. Il retrouve également Phuong, son amour perdu, Hanh la séductrice désirée de tous et la jeune femme muette qui sauve son manuscrit.

Au fur et à mesure que Kien écrit, il finit par regarder la vie à travers le prisme des toiles de son père et se rappelle « dans les peintures, les personnages errant sans but dans des paysages irréels, tels des pantins déformés joints les uns aux autres comme une guirlande de personnages. Le dernier de la procession représentait l'artiste même, une expression tragique lui barrant le visage ». À sa mort, le père de Kien adresse à son fils ces derniers mots : « Notre ère est terminée. Dorénavant, tu dois grandir et continuer à te battre tout seul. Une nouvelle époque arrive, splendide, magnifique et sans heurts. Plus de tristesse... le chagrin est inconsolable. Il y aura encore un immense chagrin ; le chagrin que je te transmets. Je ne te laisse rien d'autre que ce chagrin...²³ »

Dans *The Sorrow of War*, les souvenirs sont restitués selon le même mode de fonctionnement que la mémoire dans l'esprit, particulièrement lorsqu'il est abimé par les traumatismes, l'alcool, le désespoir et habité par les fantômes. De même que la mémoire de l'homme n'est pas linéaire, le temps n'est pas linéaire dans ce roman fait de retours dans le passé et de sauts dans le présent. La mémoire ici livre la vérité, comme seul l'esprit traumatisé peut le faire. « Kien se souvenait de tout. De chaque chose. Aucun détail ne manquait. Sa vie au combat lui revenait par flashbacks, ou par bribes au ralenti qui lui

déchiraient le cœur telles des marches funèbres²⁴ ». En prêtant vie au personnage de Kien soldat-auteur, Bao Ninh écrit pour guérir une identité personnelle et collective meurtrie.

Sa collaboration avec l'équipe de recherche des corps des disparus au combat offre un cadre au travail de deuil et à la transmutation de la mémoire. À ce moment-là, Kien sent « au fond de son cœur [qu'] il est sur cette terre pour accomplir un devoir divin sans nom. Une tâche sacrée et noble, mais secrète²⁵ ». Il écrit pour sauver l'âme des morts privés de funérailles ou de prières conformément à la tradition vietnamienne. Le prologue du roman livre les réflexions reliant le soldat à l'auteur dans lesquelles Kien met en lumière l'importance du travail de deuil qui transcende et transmue la violence. « Mais nous [écrivain et soldat] connaissons tous deux le chagrin, l'immense chagrin de la guerre. C'était un chagrin suprême, plus grand que la joie et au-delà de la souffrance. C'est grâce à notre chagrin que nous avons pu échapper à la guerre, échapper à la tuerie et au combat continuels, aux terribles conditions du champ de bataille et à la tristesse des hommes subissant la violence et l'inhumanité des théâtres de guerre²⁶ ».

La beauté véhiculée dans ce roman réside dans la prose poétique, canal d'expression de la vulnérabilité des morts non pleurés, de la solitude des âmes. Paradoxalement, à travers l'absence palpable de cohérence, d'unité, de vérité et de respect pour les paysages et la tradition sacrée, la beauté hante le roman. La présence mystique des âmes perdues, l'âme du paysage et des personnes brutalisées par la violence des Japonais, des Français et des Américains sont concentrées dans toute la deuxième partie du roman à partir de l'instant où le père de Kien brûle ses peintures. Il semble alors qu'à travers ces cendres, Kien accepte en lui la force d'écrire sur le chagrin privé de beauté qui la regagne grâce à l'écriture.

Ce roman non conventionnel de Bao Ninh offre une approche provocatrice invitant à imaginer un autre mode de pensée et de critique intellectuelle. L'auteur bouleverse totalement l'esprit linéaire et la structure narrative classique. Il instaure un dialogue ininterrompu entre le passé et le présent, entre les morts et les vivants, entre l'amour, les idéaux politiques, la loyauté des soldats et le coût de la guerre. À travers une jeune femme muette qui empêche l'auteur de brûler son manuscrit et se retrouve avec des feuilles volantes, Ninh transforme le silence et le chagrin causé par la guerre en expression créative. En mettant au premier plan la mémoire et le deuil, Ninh dérouté les conjectures sur le mode de pensée et la critique intellectuelle. La pensée honnête, la clairvoyance, l'acceptation et la protection de la vulnérabilité nous guident dans l'espace-seuil de la *possibilité*, un espace qui n'est pas exclusivement réservé aux romanciers et aux poètes.

L'incarnation d'une éthique de la *possibilité*

En mobilisant les capacités remarquables que sont l'imagination, la mémoire, le deuil, la beauté et une critique intellectuelle développée, les œuvres littéraires nous décillent les yeux sur les mondes visibles. Nous percevons ainsi l'importance de ces capacités imbriquées. J'ai déclaré que l'espace situé au seuil de la *possibilité* offrait le potentiel d'une transformation éthique. La façon dont nous utilisons l'imagination et la mémoire, expé-

rimentons la vulnérabilité et pleurons nos morts, apprécions la beauté et exerçons notre esprit critique contribue à déterminer un *éthos* c'est-à-dire des habitudes ou une manière d'être nécessaire permettant de vivre dans l'espace de la *possibilité*. Le caractère moral individuel et collectif procède du développement de ces aptitudes qui, en embrassant et en protégeant la liberté, la dignité et les droits de chaque personne (soi et l'Autre), donnent naissance à des communautés de *possibilité* qui préservent les vies de la précarité.

Sur le théâtre des conflits, les responsables de la construction de la paix vivent eux-mêmes dans l'espace situé au seuil de la *possibilité*, œuvrant à la transformation des hostilités. Dans l'exercice de leur fonction, ils apportent leur propre expérience et perception des influences visibles et invisibles véhiculées par les conflits et portées par les personnes touchées. Ils se trouvent probablement confrontés aux traditions, aux expériences et aux perceptions des êtres humains affectés par le conflit, différentes des leurs. En mettant à profit le concept de *possibilité* et les capacités, les bâtisseurs de la paix doivent discerner finement les problèmes apparents des problèmes sous-jacents du conflit. Pour cela, les acteurs de la paix comme les parties engagées dans le conflit doivent faire preuve d'une grande volonté pour examiner la face cachée du conflit, au-delà des clichés ou des justifications toutes faites. En suscitant chez les victimes les capacités permettant d'accéder à la *possibilité*, les constructeurs de la paix et les victimes elles-mêmes peuvent procéder au travail éthique d'exhumation, de rajeunissement et de transformation de la communauté. Idéalement, les responsables des missions de paix comprennent et étendent l'invitation à une vie poétique par le biais de l'espace de *possibilité*.

Tous les humanistes engagés dans la justice, la construction de la paix, les recherches sur la paix, les décisions politiques, l'enseignement et le discours public sur l'éthique peuvent appliquer ces aptitudes et leurs facultés critiques supérieures à la fois aux préoccupations et aux faits de la sphère économique, politique, religieuse, scientifique et sociale. Selon Latour, les objectifs politiques et les moyens mis en œuvre pour construire une communauté humaine inclusive méritent un examen aussi minutieux que le budget du Pentagone²⁷. Outre le droit de regard sur ce qui est proposé dans la sphère visible de la politique, des intérêts divergents et de la violence, la construction de la paix doit reposer nécessairement sur une pédagogie pour la *possibilité*. Une pédagogie pour la *possibilité* enseigne et développe les capacités de l'imagination, de la mémoire, du deuil, de la beauté et d'un mode de pensée créatif. Cette pédagogie requiert une intériorité réflexive et une interaction continue avec les capacités de *possibilité* présentes ou latentes en l'Autre et en la vie précaire même. En présentant la possibilité comme un espace-seuil propice à de nouveaux apprentissages et à une réorientation radicale des valeurs et des approches de construction de la paix, je préconise, en tant qu'arbitre des conflits politiques, religieux et culturels, des aptitudes plus complexes, plus exigeantes, plus favorables à la vie et plus fiables que la force et la violence, qui rendent toutes les vies précaires.

Notes

1. Lire par exemple LEVINAS, Emmanuel et KEARNEY, Richard, « Dialogue with Emmanuel Levinas » dans *Face to Face with Levinas*, Albany : SUNY Press, 1986. LEVINAS, *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, trad. par Alphonso Lingis, Pittsburgh : Duquesne University Press, 1969, pp.187–203. LEVINAS, « Peace and Proximity », in *Basic Philosophical Writings*, éd. Adriaan T. Peperzak, Simon Critchley, Robert Bernasconi, Bloomington : Indiana University Press, 1996.
2. BUTLER, Judith, « Precarious Life » in *Precarious Life*, New York : Verso, 2004, p.151.
3. O'DONOHUE, John, *The Poetics of Possibility*, Dublin : Dublin Centre for the Study of Platonic Tradition, 2007, p. 20.
4. O'DONOHUE, *Poetics of Possibility*, p. 12.
5. WEIL, Simone, « Human personality », *Selected Essays 1934–1943*, Richard Rees, éd. et trad., London : Oxford University Press, 1962, p.10.
6. O'DONOHUE, *Poetics of Possibility*, p. 23.
7. LEDERACH, John Paul, *The Moral Imagination*, New York : Oxford University Press, 2005, p. 173.
8. O'DONOHUE, *Beauty*, New York : Harper Perennial, 2004, pp. 138–139.
9. O'DONOHUE, *Beauty*, p.145.
10. LEVINE, Stephen K., *Poiesis: The Language of Psychology and the Speech of the Soul*, London : Jessica Kingsley Publishers, 1997, p. 41.
11. VOLF, Miraslov, « Love's Memory: Redemptive Remembering », <http://www.ptsem.edu/lectures/>?, 2002, p. 1.
12. TODOROV, Tzvetan, « The Abuses of Memory », trad. par Mei Lin Chang, *Common Knowledge* 5, 1996, p. 8.
13. TODOROV, p. 14.
14. O'DONOHUE, *Beauty*, p. 45.
15. O'DONOHUE, *Beauty*, p. 9.
16. O'DONOHUE, *Beauty*, p. 23.
17. « Consequences of the War and Occupation of Iraq », Global Policy Forum, consulté le 21 janvier 2017, www.globalpolicy.org/humanitarian-issues-in-iraq/consequences-of-the-war-and-occupation-of-iraq.
18. LATOUR, Bruno, « Why Has Critique Run Out of Steam? From Matters of Fact to Matters of Concern », *Critical Inquiry*, hiver 2004, p. 225.
19. LATOUR, p. 248.
20. GUSTAFSON, Sandra « *Literature and Peace Studies* », University of Notre Dame, article non publié, 2013, p. 4.
21. Charte de l'Organisation des Nations Unies, Article 2 (4).
22. NINH, Bao, *The Sorrow of War*, New York : Riverhead Books, 1996, p. 31.
23. *Id*, pp.125–126.
24. *Id*, p.121.
25. *Id*, p. 50.
26. *Id*, p. 232.
27. LATOUR, p. 231.

Visitez notre site web

http://www.au.af.mil/au/afri/aspj/apjinternational/aspj_f/Index_F.asp