

RECONCILIATION

La réconciliation est un maître mot, en même temps qu'un mot imprononçable, des débats publics nés au sortir de conflits politiques violents, lorsque les belligérants sont contraints de coexister dans une même unité politique. Il pointe un horizon plus ou moins lointain, un état souhaitable des sociétés « violentées » et le processus toujours inachevé qui mène vers cet état, en même temps qu'il consiste en une injonction adressée aux acteurs du conflit. Sous cette forme d'injonction de parvenir à la concorde civile (ou à l'entente cordiale, lorsque l'invitation est lancée – à titre métaphorique – à des Etats), le mot a un long passé ; il est, par exemple, récurrent dans de nombreuses lois d'amnistie intervenues après des conflits de grande ampleur en France (Wahnich, 2007). Mais ce n'est que depuis quelque deux ou trois décennies qu'il a été massivement employé et constitué en programmes d'action publique transposables d'un lieu à un autre : « Reconciliation initiatives (...) include programs in areas such as public education, mass media, and commemoration, as well as interfaith workshops and cultural exchanges » (Flournoy et Pan, 2002). De manière plus précise, ces politiques incluent des dispositifs de réécriture de l'histoire, des formes (généralement amnistiantes) de politique judiciaire à l'encontre des violents, des réparations à leurs victimes, des programmes encourageant les interactions entre ennemis, etc. La réconciliation post-conflit violent est dans le même temps devenue un objet de science, sinon une discipline scientifique.

Ce « réconciliationnisme » prend place dans une période marquée par au moins quatre phénomènes : l'effacement relatif des conflits entre Etats et l'augmentation proportionnelle des violences opposant des hommes condamnés à vivre ensemble ; la multiplication des changements de régime au cours desquels l'absence d'une nette distinction entre vainqueurs et vaincus impose de négocier les termes du rapport social au passé ; la formulation, à partir surtout de la mise en visibilité d'une « mémoire » des individus et des groupes visés par la politique d'extermination nazie, d'une préoccupation démocratique pour les « victimes » ; la conviction largement partagée qu'un temps de violence politique qui n'aurait pas été suivi d'une réécriture de l'histoire « mémorieuse » ainsi que d'une politique volontariste à l'égard des groupes affectés par le conflit, ne saurait produire une paix « durable ». Le souci de la réconciliation se nourrit dans ce contexte de la préoccupation de l'irréconciliable : les formes de violence extrême expérimentées pendant la Deuxième Guerre mondiale ont en effet conduit certains philosophes à formuler le paradoxe qui veut que c'est précisément lorsque la réconciliation est impossible qu'elle est nécessaire – lorsque des « actes impardonnables », génocidaires notamment, sont commis (Arendt, 1961 ; Jankélévitch, 1967). La réitération de tels actes ainsi que l'interprétation des conflits intra-étatiques survenus depuis comme de « nouveaux » conflits construits autour d'une figure de l'ennemi intérieur, et donc permanents et extrêmes, ont fait persister cette inquiétude, et permis par là la systématisation d'une réflexion sur les moyens d'atteindre la réconciliation.

La réconciliation peut bien faire référence à des politiques nombreuses, elle n'en constitue pas pour autant un objet (au sens d'un ensemble relativement homogène de pratiques objectivables). Ce que l'on peut saisir ce sont les efforts qui sont faits pour rendre le mot scientifiquement viable en même temps que politiquement utile, et quelques-uns des enjeux qui les caractérisent : la fabrique politique de l'unité par le moyen de « politiques de réconciliation », la construction d'une morale pour les sociétés post-conflit et la « psychologie de la paix » qui en est déduite.

Préambule : La réconciliation n'est pas un objet

Une analyse qui choisirait de décrire la réconciliation comme un *état* des sociétés post-conflit, ou comme un *processus* d'évolution vers un tel état, passerait à côté de ces enjeux, puisqu'il s'agirait alors ni plus ni moins que proposer une définition d'une société sinon harmonieuse, du moins « normale » du point de vue des mécanismes de régulation de la violence et des facteurs de passage collectif à l'acte violent. Envisagée comme le support de jeux et de débats politiques, ou de prises de position académiques, la réconciliation est plus aisément objectivable ; elle n'est d'ailleurs pas seulement un discours instrumentalisateur puisque, même alors qu'elle suscite des réactions de rejet, elle tend à se constituer en grammaire contraignante même pour ceux nombreux qui expriment d'abord leur réticence. Elle met au jour, par ailleurs, un sens commun largement et internationalement partagé sur ce qu'il convient de faire pour reconstruire le rapport d'une société à un passé de violence.

Même utilisé par de très nombreux experts et scientifiques (outre les sciences du religieux, l'histoire, le droit et la science politique surtout), le terme de réconciliation appliqué à l'après-violence politique n'a pas gagné en clarté. De même que le mot violence, celui de réconciliation se prête mal à la mise en dictionnaire, puisque son sens n'est fixé localement, qu'au cours d'un processus de qualification sociale conflictuelle. C'est d'ailleurs faute de donner toute son importance à ce processus, dans sa hâte de livrer des critères d'une réconciliation aboutie, que la « science » de la réconciliation passe à côté du problème. La plupart des textes qui se donnent pour objectif de définir la réconciliation inventent la chose – en faisant certes acte de prudence polysémique. Ces mêmes textes font ce qu'aucun sociologue ou philosophe n'oserait faire (du moins revendiquer) : dresser la liste exhaustive des facteurs expliquant l'existence de rapports sociaux « normaux », « sains » ou routiniers, et même, tant le mot recèle d'ambition, harmonieux ; dire dans le même temps quelles séquences constituent ce chemin vers la réconciliation, ainsi que quels outils les décideurs doivent utiliser et comment ils peuvent procéder à la mesure des résultats (Gibson, 2004). Ce que fait oublier cette littérature « évaluative », qui a connu un développement récent et important en sciences humaines et sociales, c'est qu'elle est « sans objet ». Non qu'il n'existe pas de « politiques de réconciliation », ni de problème politique qui puisse être posé en terme de réconciliation, mais ce que fait cette expertise ne consiste pas en une objectivation ; elle invente son objet à mesure qu'elle le pose en une activité orientée vers une fin et en états successifs des sociétés « déchirées » par un conflit violent (de la trêve à l'harmonie, de la négociation en vue de la cessation des violences à la transformation des relations sociales entre groupes belligérants, de la « pacification » ou de l'accommodement jusqu'à la concorde civile fondée en valeurs).

La prudence des experts, soucieux d'insister sur l'ambiguïté du terme – les états successifs sont alors présentés comme des options de définition – a souvent la portée d'une dénégation. Le mot en effet est généralement entendu par les acteurs des sociétés post-conflit aussi bien que par les experts en son *sens maximaliste* (Meierhenrich, 2008) : sinon l'accord sur les valeurs, du moins la concorde civile fondée sur la tolérance, la capacité à percevoir l'autre groupe comme seulement relativement autre, voire la confiance, la loyauté au cadre institutionnel commun, le rejet de la violence sinon en toute dernière instance... A la fragilité présumée des accords de paix passés par des élites politiques guidées par une rationalité instrumentale, la réconciliation opposerait la solidité d'une paix qualifiée de « durable ». L'ambiguïté toutefois est politiquement utile puisque dès lors que cette réconciliation exigeante est rejetée – et souvent les groupes mobilisés en tant que victimes de la violence la rejettent –, c'est le sens minimal de la réconciliation, ou son caractère de processus toujours inachevé, qui sont mis en avant. Un manuel de l'organisation inter-gouvernementale International Institute for Democracy and Electoral Assistance (IDEA, 2004) illustre cette oscillation : « il ne s'agit absolument pas – page 13 - de

faire en sorte que des ennemis s'aiment, mais bien de créer une base de confiance minimum pour qu'un certain degré de coopération et de confiance mutuelle existe entre eux », mais « c'est aussi – page 16 - un processus profond qui (...) exige que nous changions nos attitudes, nos aspirations, nos émotions et nos sentiments, et peut-être même nos croyances. Un changement aussi profond est un défi vaste et souvent douloureux qui ne peut être ni précipité ni imposé ».

Politiques publiques de la réconciliation : faire taire les dissidents, encadrer l'expression des victimes

Si c'est un sens fort de la réconciliation qui persiste, en dépit de la volonté des experts et des producteurs de politiques de tirer profit des ambivalences du terme, c'est que la réconciliation est appréhendée comme une forme de morale publique pour les sociétés « violentées ». L'enjeu de l'après-conflit est dans cette perspective de doter ces sociétés d'une *unité* qui semble leur faire défaut, soit que cette unité ait été mise à mal par le conflit, soit que son absence ou son insuffisance ait provoqué le conflit.

Ici les définitions usuelles du mot peuvent être éclairantes. Il peut, en effet, s'agir aussi bien de « remettre d'accord, en harmonie, des personnes qui étaient brouillées », que d'« inspirer des opinions plus favorables sur quelque chose ou quelqu'un, faire revenir sur une prévention, une hostilité », ou encore, « accorder des choses qui semblent opposées » (*Trésor de la langue française*). La réconciliation peut donc être indifféremment restauration de ce qui existait avant le conflit, ou évolution des représentations du conflit mais aussi de ce qui lui préexistait (hésitation que l'on retrouve dans différentes langues). La réconciliation peut être un *recommencement* ou une *restauration* de la relation, reconnaissance de l'altérité ou unification – réintégration d'un hérétique dans l'orthodoxie ou réconciliation avec Dieu ou l'Église par la demande du pardon et l'absolution, en théologie chrétienne.

Sous sa forme d'action publique, gouvernementale le plus souvent, la réconciliation est supposée réorganiser le rapport de la société au passé violent en la ramenant à un état antérieur d'unité nationale supposée. Les lois d'amnistie, en France et ailleurs, sont ainsi étroitement associées à une politique d'unification à marche forcée, souvent adossée à une imagerie familiale (Lefranc, 2002). L'injonction gouvernementale d'« oublier », et plus vraisemblablement de ne pas exprimer les griefs, n'a bien sûr pas pour objectif d'être strictement obéie ; les menaces de poursuites judiciaires en cas de prise de parole ne sont d'ailleurs pas une composante systématique des dispositifs amnistiants. Mais la réduction des possibilités d'exprimer publiquement un désaccord – rappel des morts ou autre version de l'Histoire – doit avoir, pour les instigateurs d'une telle politique de réconciliation, des effets « vertueux » ; de même, « l'individu qui ne veut pas oublier ses parents disparus », privé de l'appui des « groupes d'hier » et confronté à une société agissant « comme la matrone d'Éphèse, qui pend le mort pour sauver le vivant », finit par être tenu pour un « halluciné ». « Comme la société s'irrite, il se tait, et à force de se taire, il oublie les noms qu'autour de lui personne ne prononce plus. » (Halbwachs, 1994, 167)

Cette matrone est autoritaire, mais elle peut être aussi démocratique. Nicole Loraux propose de voir dans cette organisation politique et sociale de l'expression publique du souvenir un trait de toutes sociétés organisées politiquement. Les formes en sont variées – à Rome, les lois viennent contenir dans des limites temporelles la « douleur qui n'oublie pas » des mères, alors que dans les cités grecques, les morts sont pris en charge par la seule cité. Mais ce que les autorités politiques entendent partout conjurer, c'est le danger de la *mênis*, cette mémoire-colère répétitive dont le ressort « est précisément de n'avoir jamais de terme » et qui menace la

continuité propre de la cité, « que rien ne doit jamais venir trouer » (Loraux, 1990, 69). L'articulation des représentations de la cité et des demandes des mères endeuillées n'est compréhensible que rapportée à ce qui est le dessein premier de la cité, la protection de sa continuité et de son homogénéité.

Cette injonction faite aux bruyants de rejoindre la « famille » s'est, sinon affaiblie, du moins accommodée, dans les politiques contemporaines, de dispositifs permettant l'expression de voix discordantes. L'unité qui doit permettre la réconciliation suppose désormais moins le silence de ceux qui voudraient rappeler un désaccord politique ou une dette à l'égard des victimes de la violence politique, que le cadrage de leur discours publics. Les commissions dites de vérité et de réconciliation, dont les premières espèces ont été mises en place dans le cône sud latino-américain dans les années 1980, en sont tenues pour l'emblème. Ces instances constituées d'hommes et femmes peu politisés et de bonne réputation choisis par le pouvoir exécutif, ont, comparées dans le temps, infléchi leur mandat de vérité et de réparations de manière à faire plus de place aux victimes. Alors que les premières commissions (en Argentine et au Chili, par exemple) entendaient celles-ci à huis clos et les citaient ponctuellement dans leur rapport final, les auditions publiques de victimes (certes choisies) ont pris une place centrale ; le fonctionnement dans la deuxième moitié des années 1990 de la Truth and Reconciliation Commission sud-africaine est donné en exemple par les promoteurs des politiques de réconciliation – plus volontiers appelées par eux de « justice transitionnelle ».

On aurait tort cependant de s'emporter et de voir dans ces dispositifs partiellement nouveaux (en regard des plus discrètes commissions parlementaires ou des commissions d'historiens, notamment) l'expression d'une reconstruction radicale du rapport des sociétés à l'histoire, et d'une régulation par elles de la violence politique, caractérisées par le « dissensus » (Osiel, 2002 ; Ricoeur, 2003). Si les victimes sont moins muselées qu'elles ne le sont lorsqu'une loi d'amnistie générale est promulguée, leur prise de parole n'en est pas moins encadrée. D'une part, les commissions de vérité sont fréquemment contraintes par les autres éléments des politiques du passé, comme la formulation d'une version de l'histoire mettant en équivalence les responsabilités des uns et des autres (à l'instar de la « théorie des deux démons » argentine) ou l'interdit pesant sur les poursuites judiciaires (ou bien, en Afrique du Sud, la difficulté, pour le grand nombre, d'accéder à la justice). D'autre part, la prise de parole n'est globalement possible que lorsque certaines conditions sont acceptées, qui disqualifient des formes d'énonciation *politique* des griefs, au profit de l'expression publique d'une souffrance individuelle, *morale*, celle par exemple de la mère ayant perdu son enfant « disparu » (Lefranc, 2007). Les politiques de réconciliation s'affichent alors comme des politiques visant à faciliter le « travail de deuil » des survivants.

Quelle morale pour la réconciliation ?

Ces tentatives politiques et expertes pour détacher le mot de réconciliation des politiques amnistiantes perçues comme des injonctions d'« oublier », sont souvent, faute de pouvoir se référer raisonnablement à des accords en valeurs, placées sous l'autorité des théories contemporaines non métaphysiques qui fondent une morale de la discussion, ou une « éthique reconstructive » (Ferry, 2000). Une paix non ou insuffisamment justifiée apparaît dans ce cadre non seulement comme moralement douteuse mais aussi comme sociologiquement instable. De ce point de vue, si une paix injuste implique la récurrence du conflit, même le *modus vivendi*, a

fortiori lorsqu'il est défini par une petite élite (comme le sont les accords de paix), est jugé insuffisant (Nadeau, 2008). Les efforts de conceptualisation d'une réconciliation qui ne serait ni un accord élitare fondé sur une rationalité instrumentale, ni l'adhésion à des valeurs morales d'ores et déjà communes garantissant l'harmonie sociale, s'attachent à identifier les caractéristiques d'une paix susceptible de faire l'objet d'un « consensus par recoupement », d'une justification morale acceptable par tous dans une position d'impartialité (d'inspiration rawlsienne) ou définies au cours d'un processus de délibération ouvert au grand nombre (d'inspiration habermassienne). Dans l'un et l'autre cas, une telle réconciliation devrait être compatible avec l'ensemble des conceptions compréhensives du bien présentes dans des sociétés pluralistes dont les différends ont été aiguisés par le conflit violent ; « ce qui est recherché n'est pas une communauté de valeurs fortes, mais minimales, lesquelles assurent ensuite la recomposition du lien social, sans jamais empêcher le pluralisme des valeurs » (Nadeau, 2009).

Cette « procéduralisation » de la réconciliation, au sens où elle ne consisterait plus en un rappel à l'ordre social unitaire mais en une procédure de discussion entre victimes, violents et indifférents, permettant l'accord sur des valeurs minimales, rencontre rapidement des limites. En premier lieu, cette redéfinition de la réconciliation politique depuis les théories morales contemporaines ne va bien souvent guère au-delà de la référence à Habermas ou à Rawls, arguments d'autorité qui peuvent venir couronner d'une portée pionnière et universelle une politique de réconciliation particulière. La Truth and Reconciliation Commission sud-africaine est ainsi fréquemment présentée comme « une institution nouvelle et différente » opposant la force de sa dynamique de délibération sur le passé d'apartheid à la « colonisation du monde vécu » par le système politique (Cole, 2007) – nonobstant les biais de cette délibération (sélection des victimes admises à participer à la réécriture publique de l'histoire et encadrement de leurs récits). L'élaboration philosophique est ici trop liée à l'expertise pour clarifier le statut qu'y occupe le réel ; celui-ci est démenti en même temps qu'il est manié comme indice.

Cette conceptualisation n'est, en deuxième lieu, pas à l'abri des fragilités générales des théories procédurales, dont on sait qu'elles ont du mal à stabiliser ce point d'accord minimaliste. Ce point d'accord, lorsqu'il est envisagé depuis des différends importants – ceux qui peuvent opposer des peuples mais ceux aussi, peut-être, qui peuvent opposer des citoyens qui ont recouru les uns contre les autres à la violence –, peut n'être plus guère qu'un point de fuite, et l'existant sembler alors plus satisfaisant (nous renvoyons ici aux discussions sur le droit des peuples esquissé par Rawls, 2006). Inversement, les valeurs minimales sur lesquelles doivent déboucher les procédures de discussion peuvent apparaître comme trop exigeantes, et la réconciliation supposer déjà l'accord sur la coexistence (nous renvoyons ici aux discussions sur les présupposés libéraux qui fondent le consensus par recoupement, Rawls, 1995). Cette dernière limite est d'autant plus rapidement atteinte que, nous l'avons dit, le sens maximaliste du mot demeure en effet le fil directeur implicite des perceptions et des conceptualisations.

Enfin, ces efforts pour identifier une voie procédurale vers la réconciliation parviendraient davantage à convaincre s'ils explicitaient leur rapport au simple *modus vivendi* politique. Il est en effet nécessaire de penser sociologiquement les processus politiques désignés par le mot de réconciliation. D'une part, parce que les expériences de « justice transitionnelle » idéalisées à des fins de conceptualisation récupèrent ainsi un peu de leur complexité. Rappelons par exemple que le modèle sud-africain s'est construit sur un compromis laborieusement conclu autour de l'amnistie entre une poignée d'hommes à la tête de deux partis qui n'avaient alors jamais été confrontés à l'épreuve démocratique. D'autre part, parce que le réel (la réalité d'un processus socio-politique complexe) peut avoir davantage d'effets vertueux que ne lui en prêtent les auteurs

qui tentent de l'arrimer à des théories morales. Des pacifications sans réconciliation peuvent donner lieu à une paix stable – toujours susceptible d'être qualifiée avec succès de réconciliation. Des compromis moralement douteux (irrespectueux du « droit à la reconnaissance » de la victime, ou simplement élitaires) peuvent ouvrir un espace de marchandage et de délibération politique, et ce faisant transformer des rapports d'inimitié (Crowley, 2001) ; la perception de l'autre comme obstacle peut être un bon début... Et à l'objection selon laquelle cette paix n'en est pas une puisque hantée par un « irréconcilié », le réalisme sociologique opposera le rappel de la force de la matrone évoquée par Halbwachs, lorsqu'elle travaille contre des individus ou des groupes n'ayant pas de capacité de « nuisance » suffisante. Tous les experts en politiques de réconciliation rappellent d'ailleurs que le temps – parfois à l'échelle de plusieurs générations – est une dimension nécessaire de tout processus de réconciliation.

La voix délibérative vers la réconciliation fait en outre l'objet de critiques fondées sur les vertus du silence (Holiday, 2001), qui peuvent déboucher sur une procédure non (complètement) délibérative concourant à la mise en place d'une démocratie libérale. Partant du constat qu'une conversation est toujours formée, aussi, par ce que les interlocuteurs décident de ne pas dire, Stephen Holmes tente ainsi de démontrer le caractère fonctionnel et « positif » de ces omissions, qui peuvent soit être le résultat des limites des capacités cognitives, soit correspondre à un choix privilégiant l'évitement des conflits destructeurs (Holmes, 1988). Or cette volonté de préserver l'esprit de coopération dans le cadre des relations interpersonnelles peut être selon lui utilement transposée à un niveau politique. Ces techniques de « bâillonnement » (*gag rules*, qui incluent ces techniques employées par les élites pour éviter la paralysie gouvernementale, aussi bien que des lois d'amnistie d'après crise), méthodes de dépolitisation (ou de « mise hors espace public ») qu'il place dans la continuité de la tradition libérale, correspondent à une pratique politique à la fois inévitable et banale, mais aussi à une nécessité intrinsèque à la préservation d'un cadre démocratique, étroitement lié à la recherche du consensus.

Dans certains cas d'ailleurs, les « logiques de la situation » d'après-conflit (Dobry, 2007) en viennent à contraindre ceux-là mêmes qui avaient fixé, sans en délibérer avec personne, le cadre de la « transition » vers la paix. L'injonction de se réconcilier que les détenteurs du pouvoir adressent souvent aux victimes et parfois aux violents parfois se retourne contre eux. Ce faux-semblant qu'est l'injonction d'oublier ou de pardonner peut paradoxalement provoquer, à l'échelle des individus comme des groupes, un regain d'activisme mémoriel (Elster, 1986). Il le fait certes parfois en imposant à ses destinataires une grammaire particulière, « réconciliationniste » justement. Des groupes de victimes de violence politique mobilisées pour obtenir que justice soit faite contre les agents des politiques de répression dictatoriales, partant de registres très différents (la politisation vers la radicalité des Mères de la place de mai argentines, l'acceptation d'un répertoire moral par certains mouvements équivalents par exemple au Chili), se sont ici et là approprié le langage de la réconciliation et du pardon. Mais pour mieux parfois le « retourner » contre les gouvernements, pour mieux rappeler que les conditions de l'octroi de ce pardon n'étaient pas remplies, obtenant ainsi un renforcement de leur rôle que n'autorisait pas le registre d'expression victimaire déployé à leur intention par les mêmes gouvernements (Lefranc, 2002).

La paix des individus. Transposition de techniques juridiques et thérapeutiques

Une autre voie, tout aussi ambitieuse que les voies délibératives, est parfois empruntée pour encadrer conceptuellement, et moraliser, les politiques contemporaines de réconciliation :

celle qui, se revendiquant cette fois d'Axel Honneth, pense le « devoir de mémoire » à partir des attentes des victimes, et les accords de paix comme des accords conçus à partir des attentes de reconnaissance individuelles. Depuis ce paradigme de la reconnaissance définie comme « relation positive de l'individu à soi-même », la réconciliation est pensée comme « guérison » ; la composition des mieux-être individuels en regard d'un passé « douloureux », et par exemple des sorties de l'état de victime, est supposée produire la paix sociale (Fassin et Rechtman, 2007 Lefranc et Mathieu, 2009). La réconciliation appréhendée comme processus de reconnaissance reconduit selon certains auteurs une logique binaire, anti-politique, et avec elle le risque de la violence (Schaap, 2005).

Cette conception de la réconciliation comme reconnaissance fait écho aux attentes formulées par les experts à l'égard des politiques de réconciliation contemporaines. Les théories philosophiques de la reconnaissance sont de ce point de vue très largement convergentes avec les théories pratiques des psychologues sociaux qui se sont investis nombreux dans le champ académiques de la résolution des conflits aussi bien que dans la mise en œuvre de politiques de sortie de conflit violent. La réconciliation désigne alors les conditions cognitives et émotionnelles d'une paix durable, supposant « un profond changement cognitif » à l'échelle de chaque individu : « L'essentiel de la réconciliation est un processus psychologique, qui consiste en un changement des motivations, objectifs, croyances, attitudes et émotions de la majorité des membres de la société » (Bar-Simon-Tov, 2004). La boucle est bouclée : ce que le politique avait emprunté à la sphère des relations interpersonnelles et au fort intérieur, il le leur restitue.

Les institutions contemporaines de l'après-conflit, comme les commissions de vérité, sont souvent appelées à faciliter des processus individuels de deuil – et par là la conversion du tort politique en souffrance morale. Mais un autre type de politique de réconciliation fait le pari du changement cognitif de quelques individus cibles, et de la transformation des relations interpersonnelles dans lesquelles ils sont pris. A partir de ces conversions minoritaires, c'est une « transformation sociétale majeure » qui doit advenir, au moyen d'un effet d'entraînement ou de « levain » (Lederach, 2005). De cette manière s'installerait « un nouvel ethos encastré dans une culture de paix » (Bar-Simon-Tov, 2004). Cette conception de la réconciliation comme pacification « par le bas », depuis les « gens ordinaires » plutôt que depuis les élites, a donné lieu à des politiques post-conflit, internationales et locales, d'un genre particulier : programmes d'apprentissage – éducation civique, formation à la résolution des conflits, mais aussi enseignement de l'histoire –, « médias de la paix » véhiculant informations impartiales ou fictions mettant en scène la coexistence, dialogue organisé à l'occasion d'un événement particulier (festivals de musique ou représentations théâtrales, compétitions sportives), dans un lieu partagé (crèche, entreprise, etc.) ou à l'attention d'un groupe social spécifique (« ateliers de résolution des problèmes » rassemblant une douzaine de personnes issues des élites intermédiaires, par exemple). Ces pratiques de pacification « par le bas », en essor depuis les années 1990, entendent toutes ressusciter des liens inter-groupes « ordinaires », tels qu'ils se déploient dans les interactions de voisinage, de lieu de travail, dans les loisirs, qui sont supposés avoir été endommagés par le conflit violent et ses causes. Ainsi peut-on lire dans un manuel de formation conçu par l'agence états-unienne d'aide au développement à l'attention de formateurs rwandais : « Reconciliation becomes necessary when negative conflict has occurred and relationships have been damaged. Reconciliation is especially important in situations of high interdependence where a complete physical or emotional barrier between parties in a conflict cannot be maintained » (USaid, 2008, 3).

On repère sans trop de difficulté dans ces programmes la patte d'experts de la

réconciliation anglo-saxons et protestants. Mais les convictions de ces derniers sont moins la transposition linéaire d'un ethos évangélique individualisant que la concrétisation d'un « air du temps » constitué à la croisée de mouvements religieux (où les anabaptistes jouent un rôle majeur), de mobilisations politiques (notamment pacifistes), de logiques professionnelles (et de professionnalisation) articulant techniques thérapeutiques d'usage généralisé (appliquées dans les cabinets des thérapeutes familiaux, et jusque dans les entreprises) et techniques de résolution des conflits développées, aux Etats-Unis, en lisière de la justice publique, formelle et professionnelle (Lefranc, 2008). Certains programmes internationaux pensés comme des contributions à une paix « durable » consistent ainsi essentiellement en des techniques d'animation de petits groupes, recourant à des jeux de rôle et insistant sur la transmission de compétences en matière de résolution des conflits.

Cet « air du temps » favorable à une lecture psychologique des causes du conflit aussi bien que des moyens de le résoudre, affecte aussi les débats, dont nous sommes en France plus familiers, sur la contribution de l'histoire/mémoire à l'assainissement du rapport social au passé et à la prévention de la violence. L'hypothèse de la « culture de guerre » (et de la « culture de paix ») en est une déclinaison spécifique, qui véhicule une conception discutée des causes du conflit. Il ne va pas de soi en effet que le conflit politique soit le résultat – ni même d'ailleurs la cause – d'un désaccord durable, profond et partagé par le grand nombre. L'*hostis* (l'ennemi politique) n'est pas l'*inimicus* (l'ennemi privé) ; l'ennemi politique est celui qu'on peut être amené à tuer sans haine (Schmitt, 1992, 67 – qui envisage un entre-deux, l'ennemi « public »). Pas plus qu'il ne faut être nécessairement (et quel que soit son positionnement social, Mariot, 2003) être motivé pour tuer, il ne faut nécessairement être fâchés pour faire la guerre ; les explications historiques de conflits particuliers qui mettent l'accent sur les « vieilles haines » et les idéologies hostiles sont rarement les plus pertinentes.

Si la réconciliation est une reconstruction de l'accord qui implique chaque membre de la société, le conflit ne l'exige pas toujours. Le mot de réconciliation peut dès lors être pris pour ce qu'il est : moins un objectif pour les pacificateurs, qu'un lieu de cristallisation des conceptions communes du conflit et de l'après-conflit, aujourd'hui centrées sur la reconnaissance des victimes, la délibération sur le passé violent et la coexistence, la conversion des individus et la transformation des ennemis en adversaires et même en amis. Si le mot consacre le principe d'une intervention volontariste en faveur de la paix – jusqu'à justifier une ingénierie sociale poussée –, il sert dans le même temps un contournement du politique.

Arendt H., *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1961, trad. fr.- Bar-Siman-Tov Y., « Why Reconciliation? », in Bar-Siman-Tov Y. (ed.), *From Conflict Resolution to Reconciliation*, New York, Oxford University Press, 2004.- Cole C., « The South African Truth and Reconciliation Commission: An Application of Habermas' Discourse Theory of Democracy », http://www.allacademic.com/meta/p171060_index.html, International Communication Association, San Francisco, 23 mai 2007.- Crowley J., « Pacifications et réconciliations. Quelques réflexions sur les transitions immorales », *Cultures & Conflits*, 41, janvier 2001.- Dobry M., « Ce dont sont faites les logiques de situation », in P. Favre, O. Fillieule et F. Jobard, *L'atelier du politiste. Théories, actions, représentations*, Paris, La Découverte, 2007.- Elster J., *Le laboureur et ses enfants, Deux essais sur les limites de la rationalité*, Paris, Minuit, 1986 (1983).- Fassin D. et Rechtman R., *L'empire du traumatisme : enquête sur la condition de victime*, Paris, Flammarion, 2007.- Ferry J.-M., *La question de l'Etat européen*,

Paris, Gallimard, 2000.- Flournoy M. et Pan M., « Dealing with Demons: Justice and Reconciliation », *The Washington Quarterly*, 25(4), automne 2002.- Gibson J., *Overcoming Apartheid: Can Truth Reconcile a Divided Nation?*, New York, Russell Sage, 2004.- Halbwachs M., *Les Cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Albin Michel, 1994 (1925).- Holiday A., « Le pardon est un acte de volonté », *Cultures et conflits*, hiver 2001, 40.- Holmes S., « Gag Rules or the Politics of Omission », in J. Elster et R. Slagstad (éd.), *Constitutionalism and Democracy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.- IDEA, *La réconciliation après un conflit violent : Un manuel*, 2004, trad. fr.- Jankélévitch V., *Le pardon*, Paris, Aubier Montaigne, 1967.- Kattan E., « Le sujet libéral à l'épreuve du devoir de mémoire : John Rawls et le souvenir des morts », *Politique et Sociétés*, 22(2), 2003.- Lefranc S. et Mathieu L. (dir.), *Mobilisations de victimes*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2009.- Lefranc S., « Du droit à la paix : La circulation des techniques internationales de pacification par le bas », *Actes de la recherche en sciences sociales*, septembre 2008, 174.- Lefranc S., « La justice dans l'après-violence politique », in J. Commaille et M. Kaluszynski (dir.), *La fonction politique de la justice*, Paris, La Découverte, 2007.- Lefranc S., *Politiques du pardon*, Paris, Presses universitaires de France, 2002.- Loraux N., *Les Mères en deuil*, Paris, Le Seuil, 1990.- Mariot N., « Faut-il être motivé pour tuer ? Sur quelques explications aux violences de guerre », *Genèses*, 53, décembre 2003.- Meierhenrich J., « Varieties of Reconciliation », *Law & Social Inquiry*, 33(1), hiver 2008.- Nadeau C., « Quelle justice après la guerre ? Eléments pour une théorie de la justice transitionnelle », <http://www.laviedesidees.fr/Quelle-justice-apres-la-guerre.html>, 23 mars 2009.- Osiel, M., *Mass Atrocity, Ordinary Evil and Hannah Arendt: Criminal Consciousness in Argentina's Dirty War*, New Haven, Yale University Press, 2002.- Philpott D. (ed.), *The Politics of Past Evil : Religion, Reconciliation, and the Dilemmas of Transitional Justice*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2006.- Rawls J., *Paix et démocratie : le droit des peuples et la raison publique*, trad. fr. B. Guillaume, Paris, La Découverte, 2006. - Rawls J., *Libéralisme politique*, Paris, Presses universitaires de France, 1995.- Ricoeur, P., *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Le Seuil, 2003.- Schaap A., *Political Reconciliation*, London, Routledge, 2005.- Wahnich S. (dir.), *Une histoire politique de l'amnistie : études d'histoire, d'anthropologie et de droit*, Paris, Presses universitaires de France, 2007.- Schmitt C., *La notion de politique*, Paris, Flammarion (Champs), trad. fr., 1992 (1963).- USaid, *Training of Trainers Manual Conflict Transformation and Peacebuilding in Rwanda*, Washington D.C.

Sandrine LEFRANC