



HAL
open science

Tuer au combat : réflexions philosophiques sur le dilemme du combattant

Benoît Olié

► **To cite this version:**

Benoît Olié. Tuer au combat : réflexions philosophiques sur le dilemme du combattant. Philosophie. Université Paris-Est, 2019. Français. NNT : 2019PESC2057 . tel-02488972

HAL Id: tel-02488972

<https://theses.hal.science/tel-02488972>

Submitted on 24 Feb 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



UNIVERSITÉ PARIS-EST

ÉCOLE DOCTORALE ORGANISATIONS, MARCHES, INSTITUTIONS

Thèse de doctorat

Philosophie pratique

Benoît OLIÉ

TUER AU COMBAT

Réflexions philosophiques sur le dilemme du combattant

Thèse dirigée par Corine PELLUCHON

Soutenue le 16 mars 2019

Jury :

1. Béatrice Heuser, professeure de relations internationales, université de Glasgow ;
2. Bernard Wicht, *privat-docent* de l'Institut d'études politiques, historiques et internationales, université de Lausanne ;
3. Olivier Entraygues, officier supérieur de l'armée de terre, chercheur associé à l'Institut d'Histoire moderne et contemporaine, CNRS/ENS/Paris 1 ;
4. Hervé Dréviron, professeur des universités, directeur de l'Institut des études sur la guerre et la paix, université Paris 1 ;
5. Corine Pelluchon, professeure de philosophie, université Paris-Est-Marne-la-Vallée.

Tuer au combat : réflexions philosophiques sur le dilemme du combattant

Résumé

Cette thèse met en perspective le dilemme moral du combattant, entre devoir et interdiction de tuer, du point de vue du soldat et du point de vue du citoyen. Elle conduit à constater que la question morale de l'homicide de guerre est, pour chacun d'eux, une aporie qui remet en cause le caractère sacré de la vie humaine, fondement du référentiel moral occidental.

Le dilemme du combattant est un dilemme particulier limité à l'instant du combat. Le combattant y fait face mais les conditions de la guerre (privations, traumatismes, blessures) diminuent sa capacité au raisonnement moral. De plus, dans l'instant du combat, il agit par réflexe. Les conditions du combat entraînent donc une éclipse morale et l'action précède la décision. C'est alors le vétéran qui devra, *a posteriori*, juger ses actes au regard du dilemme moral. Le dilemme n'empêche pas l'action mais il empêche le jugement des actions passées. Le vétéran fait en réalité face à une aporie sur la valeur de la vie humaine puisqu'il en a détruites certaines au nom même de la valeur sacrée de la vie humaine.

Le citoyen ne se sent pas concerné par le dilemme du combattant. Pour lui, les opérations militaires sont déclenchées pour des raisons morales. Pendant la guerre, il préfère ignorer les destructions et les morts. De cette façon, les guerres justes restent des guerres « propres ». Le masque d'acceptabilité morale de la guerre finit par tomber et les dénis du citoyen également. Ce dernier se distancie alors de la guerre et des combattants mais l'inapaisement de sa conscience le renvoie face à ses responsabilités. Il se retrouve face à une aporie proche de celle du vétéran puisqu'elle repose sur le paradoxe de la guerre : détruire des vies humaines pour en préserver d'autres.

Ces deux apories montrent que la guerre remet en cause le référentiel moral occidental dans sa considération d'une valeur unique de la vie humaine et qu'il revient aux citoyens, civils comme militaires, d'assumer le niveau d'immoralité qu'ils peuvent accepter dans la défense des valeurs morales.

Mots clefs : guerre , tuer, dilemme moral , combat, citoyen, mort.

Killing in combat: philosophical thoughts on warrior's dilemma

Summary

In this thesis, we study the warrior's moral dilemma, between the moral interdiction of killing human beings and the moral duty to kill the enemy, from the perspective of the soldier and the perspective of the citizen. For both of them, the issue of killing in war is an aporia than questions the sacredness of human life, which stands as the foundation of the western set of moral values.

The warrior's dilemma is very specific and limited to single moments, the ones of combat actions. The warrior faces the dilemma at those specific times but war life conditions (deprivations, traumas, wounds) impede their capability of moral reasoning. Besides, during combat action, the warrior acts reflexively. Combat conditions therefore result in a moral eclipse and the action of killing precedes the decision to do so. The veteran must then judge their own act in a post-action dilemma. The warrior's dilemma does not prevent action but the moral evaluation of past war acts. The veteran is actually facing an aporia on human life's value because they destroyed some to save others, in the name of the sacred value of all human lives.

The warrior's dilemma does not regard the citizens. The latter believe that military operations are decided according to moral reasons. During the war, they prefer to deny any death and destruction that happen overseas. In that way, just wars remain clean wars. Eventually, the acceptability mask concealing the real conditions of war fades away and denials become impossible. The citizens then isolate themselves from the unethical soldiers but the unease of their consciences brings them back to their responsibilities. They then face an aporia that is close the veteran's one because based on war's dilemma: destroying human lives to save others.

These two aporias demonstrate that war questions the sacred value of human life and therefore western moral values and that it is the responsibility of the citizens, both civilians and the military, to be accountable for the level of moral unacceptability that they are willing to endure to defend their own moral values.

Key words: war, killing, moral dilemma, combat, warrior, citizen.

Thèse préparée au

**Laboratoire Interdisciplinaire d'Études du Politique Hannah Arendt
de Paris Est (LIPHA) - EA 7373**

Université Paris-Est Marne-La-Vallée (UPEM)

Cité Descartes - Bureau C114

Champs-sur-Marne Bois de l'Étang

77454 Marne-la-Vallée Cedex 2

<http://lipha.u-pec.fr>

SOMMAIRE

Introduction	3
La place du combattant dans la société : le paradoxe du héros militaire	3
Le dilemme du combattant	8
Ancrer le dilemme dans sa réalité, selon l'esprit de la philosophie appliquée	15
Corpus de l'étude : le guerrier, grand oublié des études sur la guerre	17
Le dilemme du combattant vu par ceux qui le vivent et par ceux qui le font vivre.....	21

Première partie : Le dilemme de l'homme en guerre, un conflit moral vécu a posteriori 25

Chapitre 1 : Le dilemme du combattant ne se pose qu'au moment du combat..... 27

1.1 L'interdiction de tuer : la plus forte des « internalisations »	28
1.2 Tuer l'ennemi : un dernier recours qui n'en est pas moins un devoir de soldat	35
1.3 La décision finale et l'acte de tuer ne se rencontrent qu'en un moment précis : le combat	42
1.4 Le citoyen devient soldat pour un autre type de combat	47
1.5 La responsabilité de tuer est ignorée jusqu'au combat et souvent reniée	54

Chapitre 2 : Le combat éclipse le dilemme du combattant..... 65

2.1 La distance psychologique et la déshumanisation de l'ennemi.....	67
2.2 Les règles d'engagement et la déshumanisation du combattant.....	75
2.3 L'incapacité psychique à moralité	81
2.4 L'incapacité physique et émotionnelle à la moralité.....	88
2.5 Le réflexe conditionné prend le pas sur le jugement moral	96

Chapitre 3 : Le dilemme du combattant est un dilemme vécu a posteriori107

3.1 Le retour à la société civile du combattant: un enjeu de réinsertion morale	109
3.2 Les troubles physiques et émotionnels du combat et leurs traces éventuelles.....	116
3.3 Les attendus des pairs et le regard des autres	122
3.4 Le vétéran, seul face aux « mensonges » de sa guerre	130
3.5 Un dilemme de jugement et non un dilemme d'action.....	139

L'aporie du vétéran.....153

Seconde partie : Le dilemme du combattant vu par la société civile159

Chapitre 4 : L'entrée en guerre, un dilemme qui manque de se poser au citoyen ...163

4.1 De la survie aux valeurs : la guerre dans sa valeur positive.....	166
4.2 L'éloignement et la déréalisation de la guerre	172
4.3 L'image actuelle du soldat est celle d'un gardien, pas d'un tueur	178
4.4 Le citoyen se sent éloigné des processus décisionnels de la guerre	185
4.5 L'homicide de guerre marque la séparation du soldat et du citoyen.....	190

Chapitre 5 : La caution de la société civile, un dilemme masqué par des normes d'acceptabilité 203

5.1 Le rejet de la responsabilité de la guerre : le <i>jus ad bellum</i>	205
5.2 Le refus d'être trop violent : l'acceptabilité de la guerre et le <i>jus in bello</i>	212
5.3 Le refus de la guerre comme <i>casus belli</i>	219
5.4 La guerre est un mal nécessaire, qu'il faut masquer	225
5.5 Un masque qui ne peut cacher le paradoxe des guerres de valeurs.....	232

Chapitre 6 : Les leçons de l'inaispement241

6.1 L'inaispement des consciences et le paradoxe moral de la guerre	243
6.2 L'inacceptabilité de la guerre : cause et symptôme de l'inaispement des consciences	249
6.3 La responsabilité morale du citoyen.....	257
6.4 La guerre et l'identité morale de l'homme civilisé	266
6.5 La remise en question de la valeur de la vie humaine.....	273

L'aporie inconsciente du citoyen et de la société283

Conclusion : « Parce qu'il y a toujours des méchants », réflexions sur l'aporie de l'interdit du meurtre dans les sociétés occidentales289

Un dilemme qui n'appartient pas qu'au combattant	289
Un choix fondé sur des considérations autres que morales.....	292
La valeur sacrée universelle de la vie humaine : alibi ou horizon moral ?	294
Définir la valeur de la vie humaine : une responsabilité du citoyen, qu'il soit soldat ou non	298

Bibliographie301

Index.....319

Introduction

« L'acte caractéristique de l'homme en guerre n'est pas celui de mourir, c'est celui de tuer ».

Joanna Bourke¹

La place du combattant dans la société : le paradoxe du héros militaire

Le soldat français n'est pas un citoyen ordinaire. Il se voit confier la tâche considérée comme l'une des plus ignobles par la société à laquelle il appartient : celle de tuer un autre être humain. Il est celui dont on attend qu'il enfreigne le commandement « Tu ne tueras point » pour une cause jugée nécessaire : la défense de la patrie ou des droits de l'homme. Une distinction importante doit être faite avec le policier et le gendarme à qui l'on confère le *droit* de tuer dans des conditions exceptionnelles, alors qu'on attend du soldat qu'il tue au nom de la nation, c'est-à-dire qu'on lui confie le *devoir* de tuer.

Certaines considérations morales spécifiques peuvent être invoquées, comme d'admettre que la morale ne s'applique pas, ou s'applique différemment lors des guerres. Le combattant est alors un personnage à part, adapté à un contexte particulier. Dans l'Antiquité, le soldat d'Athènes perdait son statut de citoyen le temps de faire la guerre. Il ne pouvait le retrouver qu'après avoir suivi une série de rites de purification². Les chevaliers chrétiens effectuaient des rituels de repentance pour s'absoudre des violences commises au nom du roi et de la religion. Shannon French propose, de nos jours, de s'en inspirer pour permettre aux troupes américaines de se « réconcilier avec leurs actions de guerre avant de rejoindre la vie civile ³».

La séparation de la société civile et du monde combattant n'est pas un phénomène nouveau. Même lorsque le front est physiquement proche de l'arrière, comme lors de la Première Guerre mondiale, il existe bien deux mondes distincts,

¹ Joanna Bourke, *An Intimate History of Killing: : Face-to-Face Killing in Twentieth Century Warfare*, London, Granta Books, 2000, p. 1. Notre traduction.

² Laurent Henninger et Thierry Wideman, *Comprendre la guerre : histoire et notions*, La Flèche, Éditions Perrin (coll. Tempus), 2012, p. 191-193.

³ Shannon French, « Warrior transitions: from combat to social contract », United States Naval Academy, 2005, <http://isme.tamu.edu/JSCOPE05/French05.html> (accès le 25 août 2016). Notre traduction.

comme on peut le lire dans les romans écrits à l'époque par des Poilus, comme ceux d'Henri Barbusse⁴ ou de Gabriel Chevallier :

Ils ont les mêmes petits soucis qu'en 1914, et il me semble, à les entendre, que je les ai quittés hier. Ils n'ont pas l'air de se douter de ce qui se passe à quelques centaines de kilomètres. Et mon père prétend que l'égoïsme est de mon côté ! Cela n'a d'ailleurs aucune importance. Je suis ici pour sept jours – et en cantonnement d'alerte. Mais ces êtres pour qui je me bats (car enfin, ce n'est pas pour moi !) me sont comme étrangers. Ils ne sont même pas curieux de la guerre⁵.

L'étude sociologique et historique d'Emmanuel Saint-Fuscien⁶ souligne l'incompréhension entre ces deux univers. Dans son livre, il explique même comment cette incompréhension se transforme en dédain de la part des combattants envers les « planqués » de l'arrière. Ce dédain est l'une des raisons qui poussent les soldats à piller les zones d'habitations évacuées, y compris en zone française. L'incompréhension entre les deux univers est renforcée par la propagande, qui donne aux civils de l'arrière une image du front qui les rassure et apaise leurs consciences. Elle bénéficie également de la pudeur des vétérans qui, en permissions à l'arrière, n'osent pas détromper ces êtres chers dont les préoccupations quotidiennes sont trop éloignées de la réalité des combats. La séparation du monde guerrier et du monde civil est exacerbée par le sentiment qu'ont les soldats d'appartenir à une autre caste, celle des combattants.

Le soldat qui survit à la guerre et revient dans la société civile y est accueilli de plusieurs manières : il est traité en héros, comme notamment après la Libération, ou en criminel méprisable, comme après la guerre d'Algérie ou celle du Vietnam. Pourtant, le vétéran traité en héros a commis des actes méprisables, moralement répréhensibles ou condamnables et qui pourraient parfois être remis en question d'un point de vue légal. Le vétéran traité en criminel a, quant à lui, agi sur ordre, pour sauver la patrie, protéger ses concitoyens ou leurs intérêts et défendre les valeurs de la nation.

La façon dont le combattant est perçu par ses concitoyens illustre le paradoxe de la fonction de guerrier : celle d'un homme – ou d'une femme – à qui l'on demande

⁴ Henri Barbusse, *Le Feu (Journal d'une escouade)*, rééd. (1916), Paris, Flammarion, 2014.

⁵ Gabriel Chevallier, *La Peur*, nouvelle éd. (1930), Paris, Le Livre de Poche, 2010, p. 188.

⁶ Emmanuel Saint-Fuscien, *À vos ordres ? La relation d'autorité dans l'armée française de la Grande Guerre*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2011, chapitre 3.

de commettre des atrocités puis que l'on porte aux nues ou condamne pour cela, en fonction des circonstances.

Le paradoxe du héros meurtrier : le « phénomène John Rambo »

Inspiré du roman *First Blood*⁷, le personnage cinématographique de John Rambo est une « bête de guerre » née de la guerre américaine du Vietnam. Il est le personnage central de quatre films. Il est emblématique de l'ambivalence de la société civile à l'égard du guerrier, à la fois héros, objet d'admiration, et tueur, objet de rejet et de dégoût.

Dans le premier film de la série, Rambo revient de la guerre. Il apparaît perdu et tourmenté par le décalage entre le front, cet « enfer » lointain, et l'arrière, cette société dont il est issu, mais qui ne le reconnaît plus. Il est violemment rejeté par la société, symbolisée par le shérif qui le considère comme un vagabond, une personne en marge de la société, et qui l'exclut de la ville. La situation va alors dégénérer jusqu'à l'affrontement armé. Seule l'intervention auprès de Rambo d'une autorité militaire ayant combattu à ses côtés permet de mettre fin à la guérilla que le vétéran mène contre les forces de police et de la garde nationale. Le film met toutefois en valeur chez le vétéran des qualités perçues comme positives, même pendant le déchaînement de violence que crée Rambo : sa puissance physique, sa capacité à survivre et à fabriquer des pièges dans la nature sauvage comme en ville et son adresse face à un groupe organisé et mieux équipé qui tente de le tuer.

Quand le premier film de la série se termine, Rambo apparaît comme une figure héroïque. Le spectateur considère presque que la guerre que Rambo a menée aux autorités de la ville et du comté ne visait qu'à rétablir le tort qui lui avait été fait en l'excluant alors qu'il ne cherchait qu'à rentrer chez lui. On pourrait même être tenté d'y voir une sorte de légitime défense contre le shérif. Peu avant que le film ne se termine, nous apprenons les états de service de Rambo. Ceux d'un héros de guerre qui a sauvé plusieurs vies américaines. Le spectateur est alors désolé de voir ce héros partir en détention, même si, au vu des exactions commises tout au long du film envers les forces de l'ordre, il ne peut en être autrement.

⁷ David Morrell, *First Blood*, rééd. (1972), New York, Grand Central Publishing, 2000.

Dans les deux films suivants de la série, les aspects positifs du héros de guerre sont de nouveau mis en avant. On vient chercher Rambo en lui expliquant qu'il est le dernier espoir permettant de sauver des vies américaines et de servir les intérêts de la nation. Il a par ailleurs l'avantage de présenter un moindre risque pour les autorités américaines : sa disparition ne causerait pas de tort à la société. Sa puissance et sa résistance physiques, ainsi que son habileté au combat, sont à nouveau soulignées. Pourtant, dans les deux films, Rambo vit retiré de la société, d'abord comme prisonnier dans Rambo 2, puis dans un monastère thaïlandais dans Rambo 3. Ce retrait symbolise son inadéquation à la vie dans une société qui promeut la paix et fait du respect de la vie et de l'individu des valeurs sacrées.

Dans le titre du dernier film de la série, *John Rambo* retrouve son prénom⁸, ce qui symbolise son retour à la société civile. Tout en vivant de manière relativement isolée, il s'est rapproché de la société des hommes en étant pilote de bateau-taxi en Thaïlande. Il conduit en Birmanie un groupe d'Américains travaillant pour une association humanitaire. Il n'a plus du tout la fonction d'un guerrier, c'est-à-dire d'un tueur, et est accepté par le groupe. Les travailleurs humanitaires sont alors faits prisonniers par des militaires de la junte birmane. Pour les sauver et les libérer, Rambo met en œuvre son savoir-faire militaire et tue les ravisseurs, parfois à mains nues. Il provoque alors le rejet de la part des personnes qu'il sauve. Certains le rejettent avec fermeté, d'autres le remercient pour son action et déclarent comprendre pourquoi il a tué. Cependant, ils continuent de le rejeter, même de façon polie. À la fin du film, et sur les conseils d'une des personnes qu'il a sauvées, Rambo rentre enfin aux États-Unis. Depuis son départ pour la guerre du Vietnam, il n'avait été sur le sol américain que lors du premier film. Il s'installe cependant dans une ferme isolée où, selon ce que suggère la dernière scène du film, il vivra seul.

Cette série de films, qui s'étale sur vingt-six ans, répond aux attentes du public occidental et indique la façon dont la société civile considère ses guerriers. Elle pointe le paradoxe de la considération du combattant par ses concitoyens. Il est à la fois valorisé pour sa force et les services rendus et dévalorisé pour avoir enfreint l'interdit du meurtre.

⁸ Le prénom a été retiré du titre américain par la production juste avant la sortie du film pour éviter la confusion avec *Rocky Balboa*, film pour lequel le nom complet du boxeur marquait la fin de la série. Un cinquième *Rambo* était envisagé à l'époque et a depuis été abandonné.

Le soldat qui tue au combat commet en effet un acte qui répond à la définition du meurtre. Alors que le mot homicide désigne le fait de tuer un homme, sans considération du moyen ni de l'intention, le terme de meurtre désigne un homicide volontaire. Dans le cas du combat, l'intention de tuer l'ennemi ne peut être niée. Les circonstances qui motivent le meurtre peuvent, quant à elles, être discutées. Elles permettent de distinguer les actions de combat des crimes de guerre⁹.

Un individu qui réunit les deux formes extrêmes de la relation à autrui

Le paradoxe de la condition du guerrier vient du paradoxe de sa relation à autrui. Le soldat se positionne aux deux extrêmes de cette relation. D'une part, il est amené à donner sa propre vie pour préserver celle d'un autre être humain. L'armée de terre française en avait d'ailleurs fait le thème d'un spot publicitaire au moment de la pleine mise en place de l'armée professionnelle au début des années 2000 : « Seriez-vous prêt à risquer votre vie pour quelqu'un que vous ne connaissez pas ?¹⁰ » D'autre part, le soldat peut être amené à prendre la vie d'autres personnes qu'il ne connaît pas.

Le dilemme du soldat, l'intériorisation du paradoxe du héros meurtrier

Citoyen avant de devenir soldat, le combattant a intériorisé les valeurs de sa société d'appartenance. Dans le cas des sociétés occidentales actuelles, il a ainsi intériorisé le devoir moral de respecter la vie d'autrui : « Tu ne tueras point ». Pourtant, son statut de guerrier le place dans une situation où il doit répondre à une obligation de tuer l'ennemi. L'intériorisation de ces deux devoirs moraux opposés constitue ce que Nicolas Tavaglione a appelé le « dilemme du soldat ¹¹ ».

⁹ Une traduction possible du sixième commandement, « Tu ne tueras point », est « Tu ne commettras pas de meurtre ». Dans les deux cas, le combattant enfreint ce commandement.

¹⁰ Spot télévisé issu de la campagne 2002-2003 intitulée « Bien plus qu'un métier » qui cherche, au-delà du simple métier ou des métiers mis en avant lors des campagnes précédentes, à promouvoir les valeurs positives du soldat (sacrifice, entraide, courage, etc.).

¹¹ Nicolas Tavaglione, *Le Dilemme du soldat : guerre juste et prohibition du meurtre*, Genève, Labor et fides, 2005.

Le dilemme du combattant

Les soldats ne se retrouvent pas tous confrontés à ce dilemme moral. Certains soldats n'ont pas la responsabilité de tuer. C'est le cas en France pour les sapeurs-pompiers de Paris et les marins-pompiers de Marseille. C'est le cas pour une partie du personnel du service de santé des armées qui ne serait pas déployée dans les théâtres d'opérations.

D'autres soldats, même s'ils ont théoriquement cette responsabilité de devoir tuer pour leur pays, ne se retrouvent pas dans la situation pratique de l'assumer. La situation qui place le soldat dans la position de tuer l'ennemi est le combat. C'est pourquoi nous faisons référence au dilemme moral étudié comme étant non pas celui du soldat, mais celui du combattant.

Le point central de notre étude est l'individu qui vit ce conflit moral entre le devoir de ne pas tuer et l'obligation de tuer. Il s'agit de l'individu que la société considère parfois comme un héros et parfois comme un meurtrier. Tout au long de sa vie, cet individu va apprendre à tuer, tuer au combat, puis retourner vivre dans une société dont il a enfreint l'interdit fondateur. La manière dont il va appréhender et réagir face au dilemme du combattant évolue selon les différentes étapes de cette vie.

Définition du dilemme et présupposés

Le dilemme du combattant est la situation dans laquelle se retrouve l'individu qui, au combat, dans des conditions physiques et psychiques particulières, doit actionner ou non son arme pour tuer un ou plusieurs autres êtres humains. À cet instant, il fait face à deux devoirs : d'une part, celui de ne pas tuer autrui, qui est un des principes fondateurs de sa société d'appartenance, et, d'autre part, celui de tuer l'ennemi, devoir qui lui a été confié par cette même société, au moment où l'individu est devenu soldat. Il est impossible d'honorer un devoir sans enfreindre l'autre, ce qui place le combattant en situation de dilemme moral.

Notre étude repose sur deux présupposés. Le premier est l'obligation de ne pas tuer. C'est la base de la société occidentale. Cet interdit repose sur le sixième commandement « Tu ne tueras point ». Il permet d'assurer le développement de la société en procurant la sécurité des personnes. Le meurtre, c'est-à-dire l'homicide

volontaire – intentionnel – est l’acte le moins civilisé qui soit. Ce présupposé est communément accepté dans la société française et les sociétés occidentales. Chaque membre de ces sociétés, à l’exception de ceux atteints de déficiences psychiques, a intériorisé cet interdit et le devoir moral de préserver la vie humaine.

Le second présupposé est l’obligation de tuer qui s’impose au soldat lors des combats. Cette notion est de prime abord plus discutable, ce qui illustre la force psychologique de l’interdit de tuer que nous avons intériorisé. Elle est remise en cause par plusieurs considérations, comme le développement des armes non létales, ou le format des guerres actuelles qui font que la tâche du soldat se rapproche de celle du policier. Les guerres actuelles n’ont plus de front défini où s’opposent les unités constituées, mais ont lieu dans des « zones lacunaires », c’est-à-dire en dehors des zones occupées par une armée régulière, qui sont parfois des zones où vit la population. Le soldat se retrouve alors moins souvent en position de devoir tuer dans des combats de masse. Il a en revanche moins de temps pour se préparer au combat et au fait de devoir tuer : il ne s’agit plus d’assauts planifiés contre les lignes ennemies, mais le combat s’impose à lui de manière soudaine dans des actions de guérilla. L’obligation de tuer, quelles que soient les conditions du combat, est une obligation statutaire. Elle est abordée de manière pudique dans le code de la défense où elle résulte de l’obligation d’obéissance aux ordres et d’accomplissement de la mission, combinée à la déresponsabilisation légale en cas d’homicide réalisé dans ce cadre¹². Sur le terrain, cette obligation relève surtout d’une réalité situationnelle du combat : tuer, être tué ou laisser ses camarades être tués. Le combat est à la fois le lieu et le moment où cette obligation de tuer est la plus évidente et la plus sensible.

Le citoyen, le soldat, le combattant, le vétéran

Nos travaux concernent le dilemme du combattant et sa perception par les membres de la société. Nous définissons quatre statuts, ou rôles, qui permettent de suivre un individu tout au long de sa vie civile et militaire.

¹² Un des exemples peut être l’article D. 4122-4 du code de la défense : « *L’efficacité au combat exige que chaque militaire participe à l’action contre l’ennemi avec énergie et abnégation, y compris au péril de sa vie, jusqu’à l’accomplissement de la mission reçue.* »

Le premier statut est celui du citoyen. Il s'agit du membre adulte, autonome et responsable de la société civile française ou occidentale. Le citoyen a reçu une éducation et une instruction conformes aux valeurs de la société. Qu'il soit pénalement responsable ou non, le meurtrier condamné n'est pas un citoyen à part entière. Emprisonné ou placé en établissement psychiatrique, il est privé d'une partie de ses droits civiques. Le citoyen est l'individu qui constitue la société. À ce titre, il participe à la vie politique de son pays et donc au processus décisionnel de l'entrée en guerre et de définition des actions de guerre.

Le citoyen peut décider de s'engager dans les forces armées – ou y être « appelé » – et devenir soldat. Le statut de soldat regroupe de façon large les membres des différentes armées : de terre, de l'air, et marine nationale¹³, ainsi que des services, dont le service de santé. Il englobe également les différents corps et grades qui y sont associés, ainsi que les spécialités techniques. Ce terme générique regroupe des sous-statuts aux différences fondamentales vis-à-vis du dilemme du combattant. Un pilote de Rafale, un caporal d'infanterie, un canonnière sur une frégate ou un brancardier-secouriste aborderont le combat de façons différentes. Leur point commun est qu'ils sont tous susceptibles d'être placés en situation de devoir tuer un autre être humain.

Les soldats, quelle que soit la durée de leur service ou de leur carrière, ne se retrouvent pas tous confrontés à la responsabilité de donner la mort. Ceux qui ont à assumer cette responsabilité, à tuer un autre humain, sont les combattants. Notre définition du statut de combattant diffère de la définition légale française et repose sur une approche pratique. Auparavant limitée aux unités totalisant un certain nombre « d'actions de feu », la réglementation française reconnaît comme combattant tout soldat qui a été exposé, en zone de « conflit », à des situations dangereuses. La liste des unités pouvant ouvrir droit au statut de combattant est fixée par voie réglementaire. La définition légale du combattant est celle d'un soldat qui a été membre de ces unités listées pendant une période suffisamment conséquente, généralement plus de 90 jours. Notre définition du combattant est celle du soldat qui se retrouve dans la position de décider de tuer ou non l'ennemi. Comme pour le soldat, il existe des sous-statuts de combattants très différents, en fonction par exemple des armes utilisées. La situation de combat n'est absolument pas la même pour un fantassin lors d'un assaut à la

¹³ Bien que centrée sur le soldat français, cette étude n'incorporera pas les gendarmes qui malgré leur statut de militaires ont un rapport différent à l'usage des armes.

baïonnette, pour un pilote d'avion lors d'un bombardement, ou pour un sous-marinier qui déclenche le lancement d'un missile ou d'une torpille du fond de l'océan. Le point commun de ces différents combattants est qu'ils ont tous à prendre la décision « finale » de tuer. Le combattant est celui qui actionne l'arme. Le pilote qui déclenche le largage d'une bombe fera partie des combattants, tandis que le ministre ou le chef d'état-major qui donnera l'ordre de bombarder n'en fera pas partie.

Les combattants qui survivent au conflit continuent de servir dans les unités ou bien, selon l'expression consacrée, « retournent à la vie civile ». Le combattant redevient un citoyen, mais c'est un citoyen particulier, puisqu'il a eu dans sa vie à faire le choix de tuer et donc d'enfreindre l'interdit du meurtre. Ce citoyen à part est un vétéran. La définition du statut de vétéran que nous retenons est plus restrictive que la définition commune. Seul celui ou celle qui a été combattant accède ensuite au statut de vétéran. Les anciens soldats, même s'ils ont servi dans des théâtres d'opérations et des zones de conflit, ne seront pas considérés comme des vétérans s'ils n'ont pas été en situation de combat et n'ont pas eu à faire le choix de tuer un autre être humain, c'est-à-dire s'ils n'ont pas été directement confrontés au dilemme du combattant.

Périmètre de l'étude

Le cœur de notre étude porte sur la France actuelle. Son périmètre s'étend à l'histoire contemporaine, depuis la Première Guerre mondiale, et aux sociétés occidentales. Cela permet de s'inscrire dans un cadre éthique et moral relativement stable, malgré des évolutions sociétales qui seront prises en compte. La valeur reconnue à la vie humaine individuelle et l'interdit du meurtre, qui constituent notre premier présupposé, sont présents et admis dans cette période historique et dans les sociétés étudiées.

Sur le plan de la pratique du combat, la délimitation de l'étude aux conflits depuis la Première Guerre mondiale permet de conserver une certaine homogénéité dans les armements utilisés, ainsi que dans les techniques de combat. Michel Goya, dans son analyse de l'évolution de la tactique française lors de la Première Guerre mondiale, démontre que les combats menés en 1918 sont bien plus proches dans leur

exécution de ceux de 2008 que de ceux de 1870¹⁴. Du point de vue des armements utilisés, la quasi-totalité des armes modernes existait sous une forme plus ou moins développée à la fin de la Première Guerre mondiale, à l'exception de l'arme nucléaire et du drone de combat.

La nature des conflits qui ont eu lieu au cours de cette période historique contemporaine n'est par contre pas homogène. Ces conflits peuvent être classés en catégories définies à la fois sur le contexte et l'environnement des combats ainsi que sur les justifications d'entrée en guerre.

La première catégorie est celle des guerres industrielles, c'est-à-dire qu'il est question des Première et Deuxième Guerres mondiales, et des guerres dites de haute intensité. Nous les regroupons sous l'appellation de « guerres de survie ». Dans ce type de guerre, la distance entre le front et l'arrière c'est-à-dire la distance – physique et psychologique – entre le combattant et le citoyen est relativement réduite. Les combats sont généralement très violents et très meurtriers. Le risque pour la vie du combattant est élevé. Ainsi, la guerre des Malouines / Falklands fait partie de cette catégorie, car la menace contre la nation a été ressentie assez fortement par la population britannique et le nombre de victimes a été élevé, au regard de la durée de la guerre. La guerre des Malouines a impliqué deux armées identifiées et conventionnelles, se battant au nom de deux pays bien identifiés. Les armements et techniques de combat étaient relativement équivalents. Ces conditions, que l'on qualifie dans les milieux militaires de « classiques », caractérisent les guerres de survie.

La deuxième catégorie, les « guerres d'intérêt », reprend celles qui sont communément identifiées comme guerres de décolonisation. Il s'agit de guerres pour lesquelles les soldats occidentaux sont généralement mieux équipés et plus nombreux dans les combats que leurs ennemis. Ils font face à des insurgés qui utilisent des techniques de guérilla. La population du pays d'origine des soldats (la « métropole ») se sent souvent peu concernée par le conflit et par son déroulement, tandis que la population du lieu où se déroule cette guerre y est confrontée directement. Le combattant se retrouve souvent dans des combats déséquilibrés. Il voit de la lâcheté dans les actions d'un ennemi qu'il ne parvient pas toujours à identifier. Il pense

¹⁴ Michel Goya, *La Chair et l'acier : L'armée française et l'invention de la guerre moderne (1914-1918)*, Paris, Tallandier, 2004.

cependant que son action sert les intérêts de la nation. Cette catégorie regroupe, par exemple, les guerres d'Indochine et d'Algérie pour la France, du Vietnam pour les États-Unis et de Malaisie pour le Royaume-Uni. Ce type de guerre a fait l'objet d'études spécialisées sur la conduite des opérations, notamment du fait de l'imbrication de la population locale avec les troupes et l'ennemi dans le champ de bataille. Ce phénomène a été décrit en détail par certains praticiens et théoriciens français comme David Galula¹⁵ ou Roger Trinquier¹⁶. Ces conflits ont également suscité de nombreuses polémiques sur les techniques appliquées sans distinction précise entre les combattants et les non-combattants, ainsi que sur les méthodes de renseignements, incluant des actes de torture. De telles exactions ont été dénoncées en France à propos de la guerre d'Algérie par des militaires et des civils, par exemple Henri Alleg¹⁷ et Pierre Vidal-Naquet¹⁸. La guerre américaine du Vietnam, bien qu'il ne s'agisse pas d'une guerre de décolonisation mais d'un conflit lié à la stratégie de *containment* du communisme, fait également partie de la catégorie des guerres d'intérêt. Cette guerre présente les mêmes caractéristiques de guérilla et d'imbrication de la population, ainsi que de crimes de guerre, l'un des plus emblématiques étant le massacre du village de My Lai¹⁹.

La période historique qui a suivi la guerre du Golfe de 1991 a donné naissance au concept américain d'« opérations autres que la guerre » (*operations other than war*). L'appellation française est celle « d'opérations humanitaires ». Souvent réalisées par des Casques bleus de l'ONU, ces opérations ne sont pas censées amener le soldat à tuer. Elles présentent toutefois un intérêt pour l'étude du dilemme du combattant. En effet, des situations de combat peuvent éclater. De plus, l'accomplissement de la mission de protection d'une population ou de réfugiés peut impliquer l'action de tuer ceux qui les menacent et les soldats peuvent également avoir à se défendre eux-mêmes. Un des exemples les plus marquants est celui des opérations au Rwanda. Le général canadien Roméo Dallaire, qui commandait les Casques bleus a ainsi perdu des soldats

¹⁵ David Galula, *Counterinsurgency Warfare: Theory and Practice*, nouvelle éd. (1964), New-York, Praeger Publishers Inc., 2006.

¹⁶ Roger Trinquier, *La Guerre moderne*, nouvelle éd. (1961), Paris, Économica (coll. Stratégies et doctrines), 2008.

¹⁷ Henri Alleg, *La Question*, rééd. (1958), Paris, Les Éditions de minuit, 2008.

¹⁸ Pierre Vidal-Naquet, *Les crimes de l'armée française : Algérie 1954-1962*, Paris, La Découverte, 2001.

¹⁹ Kevin Sim, *Four Hours in My Lai*, prod. Yorkshire Television, distrib. BBC 2, 23/05/1989, 1 documentaire (68 min.).

belges en refusant de combattre des assaillants rwandais, comme il le décrit dans *J'ai serré la main du diable*²⁰. Cette catégorie de conflits, les « guerres de valeurs » inclut également les opérations en ex-Yougoslavie. Des guerres plus récentes, comme celles d'Afghanistan et du Mali en font également partie puisque l'intervention de la coalition ou de la France était motivée par la défense de valeurs occidentales telles que la liberté individuelle et la protection des minorités. Il est possible de déterminer des intérêts nationaux en jeu dans ces conflits qui pourraient être autant de raisons sous-jacentes d'entrer en guerre. Cette catégorie reste toutefois distincte de celle des guerres d'intérêt, car les intérêts nationaux y sont beaucoup moins évidents et sensibles que la défense des valeurs. Par exemple, la différence de perception par la population du rôle à jouer de la France et de ses soldats entre la guerre d'Algérie et la guerre d'Afghanistan permet d'illustrer la distinction entre ces deux catégories : en Algérie, les opérations initialement décrites comme du maintien de l'ordre s'appuyaient sur le fait qu'il s'agissait de départements français alors qu'en Afghanistan, il s'agissait d'aider les Afghans à opérer le maintien de l'ordre dans leur pays.

Bien que focalisée sur le soldat français contemporain, notre étude prend en compte la culture occidentale, dont les valeurs fondamentales sont très proches sinon identiques aux valeurs morales françaises. Les différences que peuvent présenter certaines cultures occidentales permettent de compléter notre approche sur le fait de tuer. Par exemple, alors que la France a aboli la peine de mort depuis deux générations, l'étude menée par Dorothy Lewis sur les bourreaux américains²¹ fournit des éclairages importants sur la perception de la mort donnée sur commande. Le périmètre historique de l'étude requiert en outre une attention particulière à l'évolution des mœurs sociétales et de la morale depuis la Première Guerre mondiale. Ces évolutions portent à la fois sur le citoyen (changements sociétaux, montée de l'individualisme), sur le soldat (professionnalisation, banalisation de la violence) et sur la perception de la guerre et des actes de combat. La tolérance des actes de destruction diminue, comme le montre le développement du concept de dommages collatéraux. Un exemple intéressant est celui de l'escadron britannique de la Royal Air Force baptisé « *Dambusters* » (briseur de barrages). Cet escadron est toujours célébré au Royaume-Uni, en souvenir du raid du 17 mai 1943 contre l'Allemagne nazie. Les bombardiers,

²⁰ Roméo Dallaire, *J'ai serré la main du diable : La faillite de l'humanité au Rwanda*, trad. J-L. Morgan, Montréal, Libre Expression, 2004.

²¹ Dorothy Lewis, *Guilty by reason of insanity*. New York, Ivy books, 1999, p. 294-322.

faisant face au feu nourri de l'artillerie antiaérienne, ont réussi à détruire trois barrages de la Ruhr dans l'objectif stratégique de diminuer la production électrique et industrielle de l'Allemagne. L'opération a fait un nombre considérable de victimes civiles pour un impact stratégique finalement très faible. De nos jours, de tels dommages collatéraux susciteraient l'indignation et l'opération serait perçue comme un crime de guerre plutôt qu'une action héroïque.

Ancrer le dilemme dans sa réalité, selon l'esprit de la philosophie appliquée

Le but de notre étude est d'appréhender le dilemme du combattant en partant de sa réalité concrète au milieu des combats pour s'élever vers les défis moraux qu'il présente plutôt que de descendre des principes éthiques généraux vers un champ de bataille vidé de sa substance physique. Cette démarche est celle de la philosophie appliquée telle qu'Alain Renaut l'a employée dans sa réflexion sur les injustices sociales décrite dans son livre *L'Injustifiable et l'extrême : manifeste pour une philosophie appliquée*²². Il s'agit de partir d'une réflexion *ex data* sur les enjeux moraux étudiés, de façon à les rendre applicables et réalistes.

Plutôt que définir des axiomes éthiques et moraux à appliquer au soldat, nous cherchons à analyser la réalité des combats et du combattant pour interroger les normes morales, en faisant usage de la faculté de juger telle que Kant l'évoque dans la *Critique de la faculté de juger* et en déterminant des principes ou normes qui éclairent le réel, sans forcément le constituer²³.

Application de la démarche de la philosophie appliquée au dilemme du tramway

Dans un article de 1967, la philosophe britannique Philippa Foot se sert de différents exemples théoriques pour illustrer la doctrine du double effet de saint Thomas d'Aquin²⁴ : un mal non intentionnel peut être commis pour obtenir

²² Alain Renaut, *L'Injustifiable et l'extrême : manifeste pour une philosophie appliquée*, Paris : Le Pommier (coll. Manifestes), 2015, p. 39.

²³ Emmanuel Kant, *Critique de la faculté de juger*, rééd. (1790), trad. A. Renaut, Paris, Flammarion, 2005.

²⁴ Philippa Foot, « The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect », *Oxford Review*, 1967, n°5, p. 5-15.

intentionnellement un bien. Parmi ces cas se trouve le dilemme du tramway. Un tramway hors de contrôle roule sur une voie qui le conduit vers cinq personnes qui travaillent sur les rails et vont être tuées puisqu'elles ne voient pas le véhicule leur foncer dessus. Le conducteur peut cependant dévier le tramway sur une ligne où travaille une seule personne. Il a le choix entre ne pas agir et laisser mourir cinq personnes ou agir et en faire mourir une. Ce cas théorique et ses variantes ont nourri les réflexions et les approches conséquentialistes et déontologiques.

Notre approche consiste à appréhender ce dilemme non pas en partant d'une situation théorique, mais en partant d'une situation pratique. Nous remplaçons le conducteur du tramway par un fantassin français en patrouille dans la vallée de la Kapisa²⁵. Le dilemme pourrait ainsi prendre la forme suivante : l'unité à laquelle il appartient est prise sous le feu ennemi. Le meilleur ami du soldat est blessé, et se trouve sur une position isolée dont il ne peut s'extraire. Le combattant voit un groupe de cinq personnes dans la zone estimée de départ des tirs ennemis, mais il ne distingue pas s'ils sont armés ou non. Il peut choisir de lancer une grenade et de tuer cinq civils qu'il ne connaît pas et dont il ignore s'ils sont de simples civils ou des taliban. Il peut aussi choisir de laisser tuer son camarade de combat, son « frère d'armes ». Les données du dilemme changent radicalement dès lors qu'on les replace dans un contexte réel. D'autres éléments, tels que les contraintes physiques et psychiques qui pèsent sur le soldat et qui peuvent altérer son jugement, rendent le problème encore plus complexe. Même si les normes morales ont vocation à s'affranchir des particularités pour guider l'individu dans diverses situations, méconnaître la réalité du terrain pour réfléchir à leur établissement les rendraient inutiles, ou tout du moins inutilisables.

Notre approche est donc de questionner les normes morales définies de façon purement théorique en vue d'une application pratique en partant de l'observation pratique pour définir une approche théorique applicable. La prise en compte de la réalité des combats est difficile, du fait de témoignages assez peu nombreux et biaisés. L'éthique de la guerre, c'est-à-dire les principes normatifs qui régulent la guerre, prend ainsi souvent pour objet la guerre elle-même, ou les états en guerre, plutôt que les combattants.

²⁵ Vallée de l'Est de l'Afghanistan où est tombée la majeure partie des soldats français morts au combat.

Corpus de l'étude : le guerrier, grand oublié des études sur la guerre

Le corpus documentaire portant sur la guerre est relativement important alors que celui qui porte sur l'exécutant de la guerre, le combattant, est plus réduit. Il est possible d'y voir une certaine pudeur de la part des guerriers eux-mêmes. Les soldats qui ont écrit sur la Première Guerre mondiale l'ont souvent fait dans des romans plutôt que dans des témoignages, comme par exemple Gabriel Chevallier²⁶, Henri Barbusse²⁷ ou Erich Maria Remarque²⁸. Cela peut également être le résultat d'un phénomène constant qui voudrait que seuls les combattants puissent comprendre ce que vivent les hommes et les femmes au combat. Le journaliste Sebastian Junger, qui a accompagné en immersion totale des unités déployées en Afghanistan dans des zones de combat très dures et s'est retrouvé plusieurs fois sous le feu, témoigne ainsi de ce lien psychologique qui sépare les combattants du reste du monde autant qu'il les rapproche au sein de la fraternité d'armes. Ce lien très fort et exclusif – au sens premier du terme – pousse d'après lui certains soldats à vouloir à tout prix retourner en zone de combat pour revivre cette fraternité²⁹.

Le travail anthropologique et historique réalisé par Stéphane Audoin-Rouzeau détaille ce phénomène : l'étude de l'homme en guerre n'analyse pas le fait de tuer, mais le reste de la vie en guerre. Il cite des sociologues et historiens mobilisés dont les travaux ne rapportent pas les combats mais d'autres aspects des campagnes militaires : l'attente et l'ennui, la peur de la mort, le manque d'hygiène et la maladie, le sentiment d'appartenir à un groupe à part, les combattants, et les réactions de l'arrière³⁰. Il montre à quel point le combat en lui-même est un objet d'étude soigneusement laissé de côté³¹.

Le corpus philosophique porte, quant à lui, principalement sur la guerre et sa conduite, mais pas sur son exécutant. De manière générale, les philosophes ont considéré que la moralité de la guerre l'emportait sur la moralité du guerrier. Le soldat se battant pour une juste cause était juste. Les pensées de saint Augustin, saint Thomas

²⁶ G. Chevallier, *La Peur*, op. cit.

²⁷ H. Barbusse, *Le Feu*, op. cit.

²⁸ Erich Maria Remarque, *À l'Ouest rien de nouveau*, trad. A. Hella et O. Bournac, nouvelle éd. (1929), Paris, Le livre de poche, 1973.

²⁹ Sebastian Junger, *Why veterans miss war*, TED Talks, janvier 2014, 1 monologue (14 min.).

³⁰ Stéphane Audoin-Rouzeau, *Combattre : une anthropologie historique de la guerre moderne (XIX^e – XXI^e siècle)*, Paris, Seuil, 2008.

³¹ Parmi les personnalités citées par Stéphane Audoin-Rouzeau se trouvent Norbert Elias, Marcel Mauss, Robert Hertz, et Marc Bloch.

d'Aquin et Hugo Grotius justifient le meurtre réalisé par le combattant au regard de la guerre qu'il mène pour autrui. Michael Walzer a développé cette vision tout au long des différentes versions de son livre *Guerres justes et injustes*³². La prise en considération de l'individu combattant cherche surtout à définir, au sein d'une guerre juste (*jus ad bellum*), comment se battre de manière juste (*jus in bello*). Toutefois, les principes du *jus in bello* ont une portée collective plus qu'individuelle³³.

Les études qui portent sur l'homme en guerre sont beaucoup moins nombreuses et sont généralement récentes. Nicolas Tavaglione est ainsi l'un des rares philosophes à fonder sa réflexion sur l'individu, niveau qu'il définit comme « niveau égopolitique direct ³⁴ ». Il conclut que les doutes légitimes que le soldat peut avoir sur la justification morale de la guerre doivent le pousser à éviter d'y participer par tous les moyens. L'école d'Oxford, menée par Jeff Mac Mahan³⁵, étudie la guerre en se plaçant au niveau de l'individu. Elle ne prend toutefois pas en compte les réalités du terrain, en réfléchissant sur des cas relativement abstraits, proches de celui du conducteur de tramway.

Le philosophe américain Jesse Glenn Gray, dont l'œuvre, d'abord passée inaperçue, a été mise en avant par Hannah Arendt, est un vétéran de la Seconde Guerre mondiale. Il a produit un livre à partir de ses notes de guerre³⁶. Il étudie les hommes au combat et les classe en catégories qui sont fonctions de leur relation à la guerre, au combat, à la mort et à la culpabilité. Il ne mentionne rien sur le moment précis de la décision de tuer. Sa description des différents types de combattants permet cependant de comprendre comment la décision de tuer ou non au combat est appréhendée par ceux qui la prennent.

De façon à aborder le dilemme moral de la manière la plus réaliste possible, notre approche est multi et transdisciplinaire, c'est-à-dire qu'elle cherche à s'appuyer

³² Michael Walzer, *Guerres justes et injustes*, 4^e éd. (1977), trad. S. Chambon et A. Wicke, Paris, Folio, 2006.

³³ Les trois principes du *jus in bello* sont :

- les belligérants doivent différencier combattants et non-combattants, et de ne pas tuer ces derniers volontairement ;
- les belligérants se doivent de ne pas employer de force excessive ;
- les maux conséquents à tout acte de guerre doivent être proportionnés à ses bénéfiques.

³⁴ N. Tavaglione, *Le Dilemme du soldat*, *op. cit.*, p. 18-22.

³⁵ Jeff Mac Mahan, *Killing in War*, 2^e éd. (2009), Oxford : Oxford University Press, 2011.

³⁶ Jesse Glenn Gray, *Au combat : réflexions sur les hommes à la guerre*, nouvelle éd. (1959), trad. S. Duran, Paris, Tallandier, 2013.

sur l'ensemble des disciplines des sciences humaines, mais également à les confronter les unes aux autres. Sur le périmètre très limité du moment de tuer l'ennemi, le corpus des sciences humaines est également réduit. Peu de travaux traitent directement du fait de tuer en guerre. Pour la sociologie, l'ouvrage spécialisé de référence est celui de S.L.A. Marshall³⁷. Son travail sur le refus de la plupart des hommes de sciemment tuer l'ennemi a été très étudié aux États-Unis, notamment pour préparer les guerres de Corée et du Vietnam. Il a connu un succès bien moindre en France. Un psychologue et ancien *ranger* américain, le lieutenant-colonel David Grossman a repris cette étude pour développer la *killology*, la science de l'homicide. Il analyse les verrous psychologiques au fait de tuer un autre être humain et les techniques mises en œuvre pour faire sauter ce blocage qui empêche le combattant de faire son devoir. Il ne mentionne pas dans ses livres le dilemme du combattant, mais son travail permet de distinguer ce dilemme à travers ses considérations spécifiques aux conditions du combat, qu'elles soient psychologiques, comme dans *On Killing*³⁸, ou physiologiques, comme dans *On Combat*³⁹.

La littérature militaire est un élément fondamental du corpus, qu'il s'agisse de textes de doctrine, de règlements, de mémoires, de récits de combat, ou d'études menées par des militaires ou anciens militaires, comme le colonel Michel Goya⁴⁰. Là encore, les œuvres scientifiques militaires se tournent plus sur la conduite des opérations, la nature de la guerre et les différents types de guerre, que sur le moment où le soldat tue. Certains textes militaires se sont toutefois intéressés au soldat au cœur du combat. Ces travaux avaient néanmoins pour but de créer et d'améliorer la faculté à combattre du soldat, plus que de prendre en considération ses préoccupations morales. Le texte séminal français, étudié également par les forces armées américaines, est celui de Charles Ardant du Picq⁴¹. Toujours enseigné à Saint-Cyr et à l'école de guerre, il part d'un constat simple – « L'homme est l'instrument premier du combat » – pour développer les moyens de motiver et diriger des unités à partir de la motivation

³⁷ Samuel Lyman Atwood Marshall, *Men Against Fire*, rééd. (1947), Norman, OK, University of Oklahoma Press, 2000.

³⁸ Dave Grossman, *On Killing: the Psychological Cost of Learning to Kill in War and Society*, 2^{ème} éd. (2004), New York, NY, Back Bay Books, 2009.

³⁹ Dave Grossman et Loren Christensen, *On Combat: the Psychology and Physiology of Deadly Conflict in War and in Peace*, 3^{ème} éd. (1995), Millstadt, IL, Warrior Science Publications, 2008.

⁴⁰ Michel Goya, *Sous le feu : la mort comme hypothèse de travail*, Paris, Tallandier, 2014.

⁴¹ Charles Ardant du Picq, *Études sur le combat : Combat antique et combat moderne*, rééd. (1880), Paris, Économica, 2004.

de l'individu au sein d'un groupe. Ses travaux ont été repris au XX^e siècle par le Français Louis de Grandmaison⁴² et le Britannique J.F.C. Fuller⁴³.

Les récits de combat faits par des vétérans sont une source précieuse pour notre réflexion. Ils présentent toutefois deux limitations. La première concerne l'exactitude et l'objectivité des souvenirs du vétéran, affectées par la mémoire d'événements traumatiques et le temps écoulé entre le combat et son récit. La seconde est la volonté du narrateur, consciente ou non, de se présenter sous un jour favorable au lecteur, ce qui le pousse à occulter des passages honteux de son histoire ou à modifier la description des émotions ressenties au combat. Le vétéran peut vouloir se montrer plus courageux ou moins hésitant qu'il ne l'a été ou, au contraire, se montrer plus « humain » en avouant des remords exagérés.

Le corpus sur lequel repose notre étude est également composé d'œuvres de fiction. Il s'agit principalement de romans de guerre, dont beaucoup sont en réalité des mémoires déguisées, et de films, qui sont utiles pour confronter des concepts moraux à une réalité retranscrite⁴⁴. Ces œuvres ont également l'avantage de présenter une vision de ce que la société attend de ses soldats en guerre, ou de la perception qu'elle en a. Cette présentation de la réalité attendue par le public occidental peut à son tour influencer le soldat dans son comportement ou sa façon de percevoir sa place dans la société.

Complété par des entretiens informels, le corpus de l'étude porte sur trois périmètres concentriques. Le premier est le cœur du sujet, c'est-à-dire le fait de tuer un soldat ennemi au combat et le dilemme moral qui y est associé. Le deuxième porte sur l'environnement du dilemme : le combat. Il inclut les réflexions menées sur la catégorisation des types de guerre, sur les technologies d'armement et sur la place de l'homme dans le combat et la décision finale de tuer. Toutes ces considérations vont affecter la manière dont le combattant va appréhender le dilemme : qualité de l'information disponible sur l'ennemi et la situation, distance physique avec l'ennemi, facilité à actionner son arme, etc. Enfin, le troisième périmètre élargit le corpus aux études complémentaires qui peuvent éclairer certains aspects du dilemme, comme par

⁴² Louis de Grandmaison, *Dressage de l'infanterie en vue du combat offensif*, 3^e éd. (1908), Paris, Hachette Livres BNF.

⁴³ Olivier Entraygues, *La préparation du soldat à la guerre par le capitaine J.F.C. Fuller*, Paris, Éditions Le Polémarque, 2016.

⁴⁴ A. Renaut, *L'Injustifiable et l'extrême*, *op. cit.*, p. 87-101.

exemple celles sur les tueurs en série, qui complètent l'approche d'un verrou psychologique au fait de tuer un autre être humain.

Le dilemme du combattant vu par ceux qui le vivent et par ceux qui le font vivre

Notre étude comporte deux parties distinctes et parallèles. La première partie porte sur l'acteur et personnage central du dilemme du combattant : le combattant lui-même. Elle le suit dans son parcours et son évolution personnelle : de citoyen à soldat, de soldat à combattant et de combattant à vétéran. Elle s'attache au dilemme du combattant dans sa dimension directe, concrète et personnelle. La seconde partie s'intéresse au citoyen dans sa dimension politique. Elle suit également un parcours chronologique : de la paix à l'entrée en guerre, pendant la guerre, puis de la guerre à la sortie de guerre. Elle cherche à apprécier la relation entre le citoyen et le dilemme du combattant et la responsabilité collective des citoyens quant à ce dilemme moral individuel vécu par un autre.

Le dilemme du combattant pour celui qui fait la guerre

La relation du soldat au dilemme du combattant est moins évidente qu'il n'y paraît. Le dilemme entre devoir moral de ne pas tuer, inculqué dès l'enfance, et obligation de tuer au nom de son pays, inculqué sous la forme d'obéissance aux ordres, n'occupe pas l'esprit du soldat tant que celui-ci n'est pas en guerre et, plus précisément, en situation de combat.

Le combat conduit le soldat à se confronter à la réalité de donner et de recevoir la mort. En faisant de lui un combattant, l'épreuve du feu le met face au dilemme moral. Notre objectif est cependant de démontrer qu'au moment d'être confronté au dilemme, le combattant n'est pas en mesure, physiquement et psychologiquement, de se rendre compte du choix moral qu'il a à effectuer et encore moins d'y réfléchir ni d'y apporter une réponse raisonnée.

Le contre-argument bien connu des écoles d'officiers et de leurs cours d'éthique⁴⁵ est que, justement, les conditions du combat rendant impossible l'obtention d'une réponse raisonnée au dilemme du combattant, il convient d'y réfléchir avant, au calme. Cette mesure préparatoire permet d'amorcer la réflexion mais elle ignore les conditions du combat et leur impact sur la capacité à raisonner. Ainsi, une prise de position face à une situation théorique, correcte du point de vue éthique, faite en salle de cours par un soldat, ne se traduira pas forcément par la même prise de position par le combattant face à la même situation pratique. Certains éléments, par exemple la rencontre avec la réalité de la mort et les états de stress dépassés, sont déterminants quant à la réaction du combattant mais ne peuvent que difficilement être perçus et pris en compte lors d'une réflexion théorique. La plupart du temps, la réflexion que peut avoir le combattant sur le dilemme moral vécu au combat n'a lieu qu'après l'événement, lorsque le combattant est devenu un vétéran.

Alors qu'un dilemme moral a généralement tendance à empêcher l'action, rendant impossible le choix entre deux actes opposés et également justes ou injustes, celui du combattant n'intervient réellement qu'après l'action, donc après un choix fait – sciemment ou non – de tuer ou de laisser vivre l'ennemi. Ce dilemme *a posteriori* place le vétéran dans la position non plus de choisir ses actes, mais de les juger, de se juger lui-même, et de juger sa place dans la société dont il se réapproprie les normes et les mœurs.

Le dilemme du combattant pour celui qui fait faire la guerre

La spécificité du combattant est qu'il ne tue pas pour lui, mais pour ses concitoyens. Ses concitoyens, eux, ont un rapport particulier au dilemme du combattant. D'abord, la société inculque au citoyen le respect absolu de la vie d'autrui. Elle demande en même temps au combattant de tuer autrui, parfois même au nom du respect de la vie, comme cela est le cas dans la catégorie des guerres de valeurs.

Le parcours initiatique moral du soldat qui devient combattant puis vétéran peut trouver un développement parallèle dans le parcours du citoyen face à la guerre menée par son pays.

⁴⁵ Stephen Coleman, *Military Ethics: an Introduction with Case Studies*, New York, NY, Oxford University Press USA, 2012.

Le jeune engagé n'envisage pas concrètement le métier de soldat comme celui de tuer des gens, mais plutôt de les défendre. Il considère, à juste titre, que la décision d'entrer en guerre ne lui appartient pas. Le citoyen civil, quant à lui, n'envisage pas concrètement la guerre comme la destruction d'ennemis mais plutôt comme la défense et la protection de personnes opprimées. Cette considération connaît son paroxysme avec le concept de responsabilité de protéger⁴⁶, validé par les Nations Unies. Le citoyen se sent finalement peu concerné par l'entrée en guerre de son pays. Il se sent d'autant moins concerné lorsqu'on y envoie des soldats professionnels et en nombre réduit. Il considère que la décision d'entrer en guerre lui échappe⁴⁷.

Pendant la guerre, quand le combattant est confronté à la réalité de la destruction et de la mort donnée, le citoyen est distant physiquement et surtout psychologiquement de la réalité du terrain. Considérer que la guerre est juste et justifiée est un acte plus théorique et donc plus simple pour le citoyen que pour le combattant, qui rencontre la mort de manière concrète. Pour le citoyen, le déferlement de violence qu'entraîne la guerre fait l'objet de justifications théoriques et d'un certain déni. En psychanalyse, le déni est le fait de refuser, de façon inconsciente, une partie ou l'ensemble d'une réalité, qui est perçue comme traumatisante. Les reportages de guerre mentionnent peu le nombre de victimes causées par nos soldats et présentent peu d'images de destruction. Les images récentes des opérations en Afghanistan et au Mali montrent la plupart du temps des soldats en train de patrouiller au milieu d'enfants et de civils. Lorsque des images de combat sont montrées, il s'agit de soldats en train de tirer et, ensuite, d'ennemis faits prisonniers.

Le déni n'est pas toujours possible et la réalité de la guerre s'impose parfois au citoyen. Les photographies du scandale d'Abou Ghraïb ont tout de suite suscité un rejet de la part des citoyens et la condamnation des soldats impliqués. La société civile est prompte à se désolidariser des « monstres » qu'elle a créés. Pour elle, il n'est pas possible que les exactions commises par ses soldats soient le résultat des conditions

⁴⁶ *Responsibility to protect* : Responsabilité de protéger. Concept adopté par les Nations Unies en 2005 pour empêcher les génocides, crimes de guerre et nettoyages ethniques par l'emploi de moyens existants au sein de l'organisation, allant de la médiation à l'intervention armée.

⁴⁷ En France, la déclaration de guerre est soumise à l'approbation du Parlement (article 35 de la Constitution de la Cinquième République). Cet article n'a jamais été mis en œuvre, les interventions armées de la France sous la Cinquième République étant des « opérations extérieures » et non des guerres déclarées. Depuis la réforme constitutionnelle de 2008, le Parlement doit être informé pour toute intervention militaire et donner son approbation pour toute intervention se poursuivant au-delà de quatre mois.

dans lesquelles ils étaient placés et des missions qui leur avaient été confiées. Il ne peut s'agir que de « canards boiteux ». Pourtant, certaines des photographies qui ont choqué le monde occidental relevaient de modes opératoires standards de conditionnement des prisonniers avant l'interrogatoire⁴⁸. La réaction de dégoût des citoyens face à des actions qu'ils ont cautionnées et même indirectement ordonnées aux soldats les amène, tout comme le vétéran, à vivre un dilemme moral *a posteriori*.

Le dilemme du combattant, par sa simple existence, questionne la valeur que la société confère à la vie humaine individuelle. Ce questionnement s'observe chez celui qui est directement confronté au dilemme, le combattant, mais également chez les individus qui ont créé les conditions du combat, les citoyens. Ce dilemme n'est pas réellement un choix à faire pour exécuter telle action plutôt qu'une autre. Il s'agit en réalité d'un jugement porté sur un acte déjà commis. Ce jugement peut être direct et individuel, comme c'est le cas pour le vétéran qui a tué au combat. Il peut être indirect et collectif, comme c'est le cas pour les citoyens qui ont déclenché ou laissé se mettre en place les conditions du combat en cautionnant l'entrée en guerre.

Que ce soit pour le soldat ou pour le citoyen, le dilemme moral du combattant est un dilemme entre le respect de la vie humaine et la nécessité de détruire des vies humaines au nom de la préservation d'autres vies. Pour le combattant comme pour le citoyen, il s'agit d'un dilemme *a posteriori*, ce qui en fait sa particularité. Cette particularité questionne alors l'aspect prescriptif du respect de la vie humaine.

⁴⁸ Errol Morris, *Standard Operating Procedure*, prod. Participant Media, distrib. Sony Pictures Classics, 2008, 1 film (118 min.).

Première partie : Le dilemme de l'homme en guerre, un conflit moral vécu *a posteriori*

« Étudions donc l'homme dans le combat, car c'est lui qui fait le réel ».

Charles Ardant du Picq⁴⁹

L'individu est au centre de notre approche puisque le dilemme moral étudié, bien qu'il trouve ses origines dans des devoirs moraux imposés par le groupe ou la société, est un dilemme personnel. La première partie de notre étude est consacrée à celui qui prend les armes, c'est-à-dire à celui qui sera amené à choisir entre devoir de ne pas tuer et devoir de tuer. L'observation de cet individu tout au long de son parcours, réalisée à travers des témoignages directs ou indirects, réels ou romancés, nous fournit des clés d'interprétation des phénomènes psychologiques, physiologiques et sociaux liés au dilemme du combattant.

La première étape de ce voyage est celle qui correspond au statut de soldat. Comme le souligne Nicolas Tavaglione, la question du dilemme du soldat ne se pose pas au citoyen civil. Seul le soldat, engagé volontaire ou conscrit, est dans la situation de pouvoir être confronté au dilemme. Le soldat n'est pourtant confronté au choix de devoir tuer l'ennemi ou d'épargner un autre être humain que dans des circonstances bien précises, qui sont celles du combat. Le dilemme du combattant n'existe pas en dehors du combat et n'a pas réellement sa place dans la vie du soldat. Ce dernier rejoint les forces armées pour des considérations et des idéaux bien éloignées du devoir de tuer et, bien souvent, ne réalise que très vaguement que le fait de tuer peut être l'une de ses obligations statutaires. Il ne prend conscience du devoir de tuer que lorsqu'il devient un combattant.

Le combat est l'étape cruciale du voyage initiatique qui place l'individu en situation de choisir de tuer un autre être humain ou non. Ce choix n'est pourtant pas vécu comme tel par le combattant. En amont du combat, le soldat est préparé à ce que beaucoup considèrent comme l'ultime épreuve de leur vie. À travers l'entraînement et certains conditionnements, les seuils psychologiques et sociaux relatifs au respect de

⁴⁹ C. Ardant du Picq, *Études sur le combat, op. cit.*, p. 37.

la vie humaine sont modifiés. Ils sont abaissés pour l'ennemi et au contraire renforcés pour les concitoyens ou la population locale du théâtre d'opérations qu'il faut défendre à tout prix, quitte à se sacrifier. Ce devoir de préserver la vie requiert paradoxalement du combattant qu'il tue l'ennemi.

L'environnement du combat est en lui-même une altération puissante du dilemme moral qui s'y joue. Le combattant y agit souvent dans un état de stress avancé, parfois même de « stress dépassé ⁵⁰», et peut tuer par réflexe. Les réflexes jouent un rôle d'autant plus important que le combattant n'est pas dans son état normal, que ce soit physiquement, psychologiquement, ou psychiquement. Si certains codes et règlements peuvent alors encadrer ces actes-réflexes, ils sont également sources de réponses conditionnées, dont celle d'ouverture du feu. En fin de compte, le combattant est très rarement capable de se confronter au dilemme moral pendant le combat, mais plutôt après.

Le dilemme du combattant est vécu *a posteriori* par l'ancien combattant, c'est-à-dire le vétéran. Ce dernier n'est alors plus en position de faire un choix, mais de juger un choix qu'il a fait, le plus souvent inconsciemment. Les conditions dans lesquelles le vétéran juge ses actes de combattant sont très différentes de celles du combat. Sa capacité de raisonner est entière et il est libre de toute menace physique. Ses repères moraux ont changé et sont ceux du temps de paix. La perception de ses actes passés est influencée par celle de ses concitoyens et la manière dont il perçoit la guerre à laquelle il a contribué. Il peut alors se distancier de ses actes, ou les assumer dans un référentiel moral différent.

Le dilemme du combattant est très rarement « complet » : les deux obligations opposées ne se présentent à l'individu de manière concomitante qu'en théorie. Avant le combat, le devoir de tuer est ignoré. Au moment du combat, le devoir de ne pas tuer est éclipsé. Quand cette éclipse morale se termine, l'action est également terminée et le choix a été fait. Un dilemme *a posteriori* se pose alors au vétéran sur le fait de juger son action bonne ou mauvaise, alors qu'il a détruit des vies humaines tout en en préservant d'autres.

⁵⁰ L'état de stress dépassé fait suite à un événement traumatisant. Il s'agit d'un stress soudain et très intense, qui résulte en un état de sidération, de fuite panique, d'agitation ou de comportement d'automate.

Chapitre 1 : Le dilemme du combattant ne se pose qu'au moment du combat

Bienvenue dans l'infanterie. Voilà nos journées, notre boulot. Ça craint, et on déteste ça, mais on le supporte pour deux raisons. Un, il y a de la noblesse et un but dans nos vies. Nous sommes la classe guerrière américaine. Nous protégeons, nous redressons les torts. Deux, chaque moment passé dans l'infanterie est un test. Si on est à la hauteur des pires jours, comme celui-ci, alors ça prouve que nous appartenons à une race à part.

Staff sergeant David Bellavia⁵¹

Le dilemme du combattant est la confrontation de deux devoirs incompatibles qui sont, d'une part, le devoir moral de préserver la vie humaine – « Tu ne tueras point » – et, d'autre part, le devoir et l'obligation statutaire qu'a le soldat, de tuer l'ennemi au nom des intérêts de la nation et de la défense des citoyens.

L'existence de ce dilemme repose sur plusieurs conditions. Il faut d'abord que les devoirs incompatibles existent. Dans la société occidentale actuelle, le respect de la vie humaine est une valeur fondamentale. Chaque citoyen est éduqué et instruit dans le respect de cette valeur et même, au-delà du fait de ne pas tuer, dans celle de ne pas faire de mal à autrui. Inculqué dès l'enfance, cet interdit est très profondément internalisé. Le devoir qu'a le soldat de devoir tuer l'ennemi fait, de nos jours, l'objet de déclarations pudiques et doit se déduire des obligations statutaires d'obéissance aux ordres reçus, de respect des règles internationales, et d'accomplissement à tout prix de la mission. À travers la chaîne hiérarchique, c'est la nation tout entière qui attend de son soldat – engagé volontaire ou citoyen conscrit qui n'a pas fait objection de conscience – qu'il enfreigne l'interdit fondateur pour défendre ses concitoyens.

Ces deux devoirs moraux, issus de considérations sociales, doivent ensuite se présenter simultanément à l'individu pour le placer en situation de dilemme. Alors que l'interdit de tuer s'impose de façon quasi permanente, et pas seulement au soldat, le

⁵¹ David Bellavia et John Bruning, *House to House: an Epic Memoir of Urban Warfare*, London, NY, Simon & Schuster Ltd., 2007, p. 1. Notre traduction.

devoir de tuer l'ennemi est un dernier recours : il ne s'applique que dans une situation extrême qui le rend nécessaire, le combat.

Le dilemme ne se pose donc pas à tous les soldats, mais uniquement aux combattants. C'est le combattant qui doit choisir de tuer ou non, alors que certains soldats font des carrières entières sans avoir à faire ce choix. Le soldat s'enorgueillit d'ailleurs de considérations éloignées du fait de tuer, telles que renoncer au confort, partir à l'aventure, risquer sa vie et être prêt au sacrifice ultime. L'exemple le plus frappant est la considération moindre qui est accordée aux pilotes de drones armés qui ne risquent pas leur vie au combat alors qu'ils exercent la responsabilité de tuer l'ennemi.

1.1 L'interdiction de tuer : la plus forte des « internalisations »

L'interdiction de tuer est, dans les sociétés occidentales, une valeur universelle, au sens où chaque vie humaine est sacrée et au sens où chacun internalise cette interdiction. Le soldat n'échappe pas à ce devoir moral et, même en temps de guerre, beaucoup de militaires n'arrivent pas à transgresser cet interdit. Cette difficulté de transgression est d'autant plus forte que la distance avec la victime potentielle est faible, c'est-à-dire que son humanité est plus perceptible.

Le respect de la vie humaine est une valeur fondamentale de la société. La garantie qu'aucun membre de la société ne pourra être anéanti par un autre membre permet de créer le liant social du groupe. L'interdit du meurtre permet de préserver non seulement la paix au sein du groupe, mais également de garantir sa diversité et sa complémentarité, les plus faibles physiquement pouvant malgré tout contribuer au développement et à l'épanouissement du groupe. Cette paix s'impose à l'individu sous la forme de l'interdiction du meurtre. Notre propos n'est pas de déterminer si l'homme est, par nature, en état de guerre contre les autres hommes, comme le pense notamment Emmanuel Kant⁵² ou s'il est un être de paix à l'état naturel comme le prétend Jean-

⁵² « L'état de paix entre les hommes vivant les uns à côté des autres n'est pas un état de nature (*status naturalis*), lequel est bien plutôt un état de guerre, sinon toujours déclarée, du moins toujours menaçante. » Emmanuel Kant, *Projet de paix perpétuelle*, trad. C. Roche, Paris, Nathan, 2014, p. 18.

Jacques Rousseau⁵³. Quel que soit l'état naturel de l'homme, l'interdit du meurtre reste fondateur pour toute société. Un groupe qui n'interdit pas à ses membres de se détruire mutuellement est voué à la disparition. Quand bien même un groupe concevrait pour le bien commun que certains membres puissent être tués, le pouvoir de tuer ne serait pas offert à tous mais confié à certains membres, comme c'est le cas dans les sociétés qui ont la peine de mort, par exemple. Le citoyen ordinaire n'a pas le droit de tuer son concitoyen ni tout autre être humain.

Cette condition pratique trouve plusieurs expressions. Elle est inscrite dans les règles de conduite du groupe, les lois. Elle entre dans la sphère des valeurs morales et spirituelles : Tu ne tueras point. Elle fait partie de l'éducation de l'enfant, jusqu'à devenir une internalisation psychologique, une valeur *prima facie*. L'homicide, le fait de tuer un autre être humain, devient l'acte le plus répréhensible qui soit. Dans les sociétés occidentales, l'homicide est l'un des seuls actes qui puissent être sanctionnés par des peines d'emprisonnement alors même qu'il est involontaire. On punit également la « mise en danger de la vie ».

L'interdit du meurtre est ainsi une valeur commune et parfaitement intégrée par le citoyen comme devoir moral absolu. Cet interdit continue d'être intériorisé par l'individu, même lorsqu'il devient soldat. Une grande partie des soldats occidentaux serait d'ailleurs incapable de tuer, même en situation de guerre, sans y être poussée par des pressions extérieures directes.

Ce phénomène a été étudié en détail pendant la Seconde Guerre mondiale par S.L.A. Marshall, qui estime le ratio de soldats américains ayant vraiment utilisé leurs armes pour tuer l'ennemi entre 15 et 25 %⁵⁴. Selon lui, dans le combat moderne, le soldat se retrouve souvent isolé, c'est-à-dire qu'il n'est pas individuellement surveillé par son chef ou les autres soldats. Ainsi, dans le chaos des combats, personne ne verra s'il s'abstient de tirer, ou même s'il tire en l'air ou encore vaguement en direction de l'ennemi sans chercher à viser. Le regard des autres est ici primordial, car quand une arme est servie par deux soldats, par exemple une mitrailleuse lourde qui nécessite un

⁵³ Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, rééd. (1755), Paris, Flammarion (coll. GF Philosophie), 2011.

⁵⁴ S.L.A. Marshall, *Men Against Fire*, *op. cit.*, p. 50-63.

chargeur et un tireur, le ratio de tir à tuer est supérieur. De même, quand l'arme permet de distinguer son utilisateur, comme un lance-flammes ou un lance-roquette, le ratio de tir réel est également supérieur. Le ratio de tir est généralement plus faible quand le soldat n'est pas vu ou surveillé directement par les autres. En d'autres termes, l'individu en guerre cherche, quand il le peut, à éviter de se retrouver en position de devoir choisir délibérément entre tuer l'ennemi ou l'épargner. Le soldat cherche à éviter le dilemme.

La découverte de S.L.A. Marshall a eu un grand retentissement aux États-Unis et a influencé la conception de l'entraînement au combat des troupes envoyées en Corée et au Vietnam. Elle a également fait l'objet de critiques dubitatives. Dans un article relativement récent de l'historien américain John Chambers⁵⁵, les différents doutes sur la méthode et les résultats de l'étude de Marshall sont passés en revue. Ces travaux portent non pas sur les études menées lors de la Seconde Guerre mondiale, mais sur la poursuite des travaux de Marshall pendant la guerre de Corée. L'article retranscrit l'entretien de l'universitaire avec Frank Brennan, l'officier qui accompagnait Marshall lors de ses investigations auprès des unités venant de combattre. Cet article évalue le crédit qui peut être apporté aux conclusions de Marshall. Il s'avère que l'approche de S.L.A. Marshall manque de rigueur scientifique. Le chiffre avancé de 15 à 25 % ne serait pas fondé sur des éléments scientifiques incontestables mais serait une simple estimation, arrondie de façon à paraître plus percutante. Cependant, le fait que la majorité des soldats cherche à échapper au dilemme en ne se mettant pas en position de tuer délibérément l'ennemi n'est en rien contesté. Il est possible d'y voir l'influence de l'interdit *prima facie* du meurtre, que ce soit parmi les soldats ou parmi la communauté scientifique.

Le psychologue et ancien officier des *rangers* américains, Dave Grossman s'est approprié les travaux de Marshall tout en cherchant à les expliquer par la psychologie clinique et la psychologie sociale. Il voit dans ce que rapporte Marshall la preuve d'un blocage psychologique au fait de tuer un autre être humain, qui s'explique, d'une part, par l'instinct de préservation de l'espèce, et, d'autre part, par l'intériorisation de l'interdit de l'homicide.

⁵⁵ John Chambers, « SLA Marshall's *Men Against Fire*: new evidence regarding fire ratios », *Parameters*, 2003, n° 3, p. 113-121.

Avant de chercher les moyens de dépasser cette inhibition, Grossman s'attache à en rechercher des signes dans d'autres conflits. Son étude de la bataille de Gettysburg, bataille phare de la guerre de Sécession⁵⁶, rejoint celle de Marshall sur la peur de tuer et la réaction du soldat qui se sent observé par les autres ou son chef. Grossman nous apprend que parmi les soldats tués lors de cette bataille, nombre d'entre eux ont été retrouvés avec des fusils n'ayant pas tiré, et même avec plusieurs balles et plusieurs doses de poudre entassées au fond du canon. Son analyse est que les soldats n'ont pas pu tirer sur l'ennemi mais ont « joué le jeu de la manœuvre ». Ils ont suivi les commandements, qui à l'époque décomposaient la manœuvre en ligne des troupes : avancer uniformément (les hommes se regardent les uns les autres pour rester en ligne), recharger (mettre une dose de poudre et une balle dans le canon), puis tirer de manière coordonnée. Pour Grossman, si un soldat n'effectue pas les mêmes gestes que les autres, cela se voit très vite, sauf au moment du tir, moment trop rapide et confus pour surveiller tout le monde. Cela expliquerait les armes chargées plusieurs fois sans avoir tiré.

David Grossman reconnaît cependant que certains soldats ont naturellement plus de facilité à exercer la violence sur d'autres êtres humains. Cette faculté serait celle des psychopathes, que Grossman sépare en deux groupes. Il y a ceux qui aiment la violence et cherchent à faire le mal ; il s'agit des loups. Il y a aussi ceux qui respectent les règles et respectent autrui mais n'ont aucune émotion et aucune difficulté à être violents pour défendre les autres ; ce sont les chiens de berger, qui défendent le troupeau que constituent les hommes ordinaires et non violents, les moutons⁵⁷. Il estime toutefois que la population des loups et celles des chiens de berger représentent chacune seulement 1 % de la population américaine. Ces chiffres sont confirmés par Simon Baron-Cohen, pour qui, parmi les Américains, 3 % des hommes et 1 % des femmes souffrent d'un trouble antisocial de personnalité ; toutes ces pathologies ayant en commun une absence totale d'empathie⁵⁸.

⁵⁶ Bataille qui a eu lieu du 1^{er} au 3 juillet 1863 et a permis de briser l'avancée sudiste. Cette bataille a fait plus de 7 800 morts et plus de 27 000 blessés.

⁵⁷ Ce concept est repris dans la scène d'ouverture de l'adaptation cinématographique de l'autobiographie du *sniper* américain Chris Kyle. Clint Eastwood, *American Sniper*, prod. Village Roadshow Pictures, distrib. Warner Bros. Pictures, 2014, 1 film (132 min.).

⁵⁸ Simon Baron-Cohen, *Zero Degrees of Empathy: A New Theory of Human Cruelty*, Londres, Penguin, 2012, p. 67.

La majorité des soldats, ne souffrant pas de troubles de l'empathie, rencontre donc des difficultés à tuer, qui sont signes de l'appropriation de l'interdit de tuer. Le lien avec l'empathie envers un autre être humain est souligné par le rôle joué par la distance physique. Tuer à mains nues ou à la baïonnette, les yeux dans les yeux, est la façon la plus difficile de tuer l'ennemi, puisque ce meurtre s'inscrit dans un échange interpersonnel. Il est plus facile de larguer une bombe sur un bâtiment à plusieurs kilomètres de hauteur que de planter sa baïonnette dans le torse de l'ennemi, à son contact direct. La proximité physique, mais également la proximité psychologique avec l'ennemi génèrent de l'empathie de la part du soldat et renforcent l'interdit moral du meurtre pour en faire une incapacité.

La proximité est l'un des facteurs qui avaient le plus altéré les résultats de l'expérience de Stanley Milgram⁵⁹. Au sortir de la Seconde Guerre mondiale, cette expérience de psychologie sociale cherchait à comprendre comment l'être humain pouvait se soumettre à l'autorité et renier ses convictions morales, comme cela avait été le cas pour beaucoup d'Allemands sous le régime nazi. Les individus testés participaient à une fausse expérience sur la mémoire et devaient infliger des décharges électriques de plus en plus puissantes à un cobaye (de 15 à 450 volts, en 30 paliers). Ce cobaye, placé dans un isolement, était le complice des expérimentateurs. Les sujets agissaient sous la direction de Stanley Milgram qui, avec sa blouse blanche, représentait l'autorité scientifique. Les décharges censées être administrées au complice étaient fictives mais le sujet testé était persuadé qu'elles étaient réelles. Le sujet ne pouvait pas voir le complice mais seulement l'entendre. Au fur et à mesure de l'expérience, les réactions du complice se faisaient de plus en plus vives à mesure que les décharges étaient plus importantes. Plus avant dans l'expérience, au niveau des décharges potentiellement mortelles, une absence totale de réaction laissait planer le doute sur le fait que le cobaye soit encore vivant.

Outre la réaction très vive de la communauté scientifique quant à l'éthique de la recherche, les résultats de cette expérience avaient fait grand bruit. Alors que les prédictions, notamment d'une quarantaine de psychiatres, sur l'obéissance des sujets n'allaient pas au-delà du palier des 300 volts, le nombre de sujets obéissant jusqu'au bout, au palier des 450 volts, a atteint 65 %. Dans l'expérience de base, le sujet ne

⁵⁹ Stanley Milgram, *Obedience to Authority: An Experimental View*, rééd. (1974), New York, Harper Perennial (coll. Modern Thought), 2009.

voyait pas le complice faussement électrocuté. Une variante a consisté à faire sortir le bras du complice de son isolement, de façon à ce qu'il puisse toucher le bras du sujet. Cette proximité et ce contact physiques ont fait chuter la proportion de sujets administrant des décharges jusqu'au dernier palier à 30 %.

Le rapport direct à autrui rend le fait de faire mal à un autre être humain plus difficile. Pourtant, la violence peut avoir un aspect grisant pour l'être humain. La psychanalyste Sophie de Mijolla-Mellor nous rappelle que « la pulsion de tuer est aussi fondamentalement inscrite dans la nature humaine que la pulsion sexuelle elle-même⁶⁰ ». Pourtant, au-delà de la vision utilitariste de l'interdiction de tuer pour la cohésion et la prospérité de la société, c'est bien au niveau individuel que l'interdit du meurtre s'installe.

L'intériorisation de l'interdit du meurtre, qui en fait un « commandement », transcende la question de la nature humaine, car elle a lieu, pour le citoyen ordinaire, que l'homme soit fondamentalement bon ou mauvais. Steven Pinker explique ainsi que, selon lui, l'homme est par nature violent mais que l'espèce humaine évolue dans le sens de la diminution, voire de la disparition, de la violence⁶¹. Il assoit sa théorie sur l'observation historique de la violence qui décline, que ce soit la violence guerrière, la violence à l'intérieur des sociétés et même les violences faites aux animaux. Cette diminution s'explique par des facteurs historiques, tels que la limitation de la violence guerrière après la Seconde Guerre mondiale, le développement des droits individuels, le renforcement des droits de la femme, la nécessité des échanges commerciaux, etc. Steven Pinker explique également qu'au niveau individuel, l'évolution de l'être humain est le résultat de l'affaiblissement des cinq « démons » de la nature humaine et leur surpassement par les quatre « meilleurs anges » (*Better Angels of our Nature*). Les démons qu'il identifie sont la prédation (violence de survie), la domination (violence de pouvoir et de prestige), la vengeance, le sadisme et l'idéologie. Ses démons sont, au fur et à mesure de l'évolution de l'homme, battus par les anges de la nature humaine,

⁶⁰ Sophie de Mijolla-Mellor, *La Mort donnée : essai de psychanalyse sur le meurtre et la guerre*, Paris, Presses universitaires de France, 2011.

⁶¹ Steven Pinker, *The Better Angels of Our Nature: Why Violence Has Declined*, New York, NY, Viking Books, 2011.

au premier rang desquels se trouve l'empathie, suivie du contrôle de soi, du sens moral et de la raison.

La société occidentale arrive ainsi à développer au sein de l'inconscient de l'individu des valeurs d'altruisme et de respect de la vie, jusqu'à ce que ces éléments fassent partie de sa nature même.

L'interdiction de tuer est ainsi une inhibition très forte chez le citoyen occidental moderne. Le témoignage de William Manchester, qui s'est engagé dans le *Marine Corps* et a servi lors de la campagne du Pacifique, est à ce sujet très éclairant⁶². Il raconte le moment où il a, pour la première fois, tué au combat et la série de blocages qu'il a ressentis à tuer l'ennemi. Il s'agissait d'un *sniper* japonais. William Manchester a dû travailler sur lui-même et penser à sauver ses camarades pour pouvoir descendre cet ennemi. Il a raté son premier tir puis tué le *sniper* avec une deuxième balle qui lui a transpercé l'artère fémorale et l'a fait se vider de son sang. Tout de suite après l'homicide, il a été en état de choc, vomissant plusieurs fois et mouillant son pantalon. Cette réaction physique symbolise le dégoût profond que le fait de tuer un autre être humain entraîne chez le citoyen, et même chez le soldat. À la fin de son livre, il analyse les raisons qui ont pu faire que sa génération de jeunes Américains a pu prendre part aux combats de la Seconde Guerre mondiale, alors que la génération du Vietnam éprouve des difficultés. Il rappelle la dureté des conditions de vie lors de la crise des années 1930, le fait que chacun avait dû lutter pour sa survie, mais aussi le fait que le peuple entier était convaincu de la nécessité de la guerre.

L'exemple de William Manchester montre bien que le premier des devoirs composant le dilemme du combattant, celui de ne pas tuer un autre être humain, est réel et bien ancré dans l'inconscient des citoyens et des soldats occidentaux. Sa réaction est celle d'un état de choc, comme si détruire la vie du *sniper* japonais revenait à détruire un peu la sienne. Son analyse des générations montre également que l'interdit du meurtre se développe et s'intègre de plus en plus dans l'inconscient des citoyens.

⁶² Manchester William, *Goodbye Darkness: a Memoir of the Pacific War*, rééd. (1979), New York, NY, Back Bay Books, 2002.

Que l'homme soit bon par nature, et donc peu disposé à tuer, ou bien qu'il soit violent à l'état « sauvage » et que son évolution le rende de moins en moins violent, le citoyen occidental contemporain a intériorisé l'interdit du meurtre et cet interdit peut parfois même devenir une incapacité à tuer que les armées, pour rester redoutables et efficaces, doivent apprendre à maîtriser. Malgré cet interdit, dans les guerres et les combats, des soldats meurent et des soldats tuent.

1.2 Tuer l'ennemi : un dernier recours qui n'en est pas moins un devoir de soldat

La société occidentale, dont l'interdit du meurtre est l'un des principes fondateurs, impose le respect de la vie humaine aux individus qui la composent. Ceux-ci intériorisent cette valeur et développent, pour la plupart, un blocage psychologique au fait de tuer une autre personne. La société a cependant besoin d'assurer sa propre survie et peut utiliser la violence à cette fin. Il faut donc qu'elle autorise une partie de ses membres à utiliser la violence pour maintenir son existence (les forces armées) et son fonctionnement (les forces de l'ordre). Dans le cas du soldat, elle attend des individus en question qu'ils utilisent la violence, car, dans le cas contraire, la survie du groupe est menacée. Ce besoin d'homicides protecteurs implique plusieurs aménagements de l'interdit du meurtre. Ces aménagements portent sur la respectabilité de la vie à détruire, sur le fait que le meurtre soit un dernier recours nécessaire et enfin sur la responsabilité qu'implique la mission confiée au soldat sur la survie du groupe. Ils nous amènent à la seconde partie du dilemme du combattant : le devoir de tuer. Le terme de « devoir » désigne à la fois l'obligation statutaire, bien définie, et la responsabilité morale du soldat vis-à-vis de ses concitoyens et de ses frères d'armes, c'est-à-dire ce que l'on attend de lui pour assurer notre survie, ou nos intérêts.

Alors que le meurtre est l'interdit suprême de la société qu'il doit défendre, on demande au soldat de le commettre sur des inconnus. Il faut abaisser le seuil de blocage qu'a créé chez lui l'interdit de l'homicide. Pour rendre l'homicide guerrier plus acceptable, il faut démontrer en quoi il est particulier et diffère de l'interdiction normale, c'est-à-dire habituellement admise, du meurtre.

La première particularité de cet homicide réside dans sa victime. Dans le cas le plus fréquent de la guerre, et le plus simple également, la cible du soldat est le soldat ennemi. Ce dernier est bien identifié par son uniforme et a pour mission de tuer notre soldat. La particularité de l'ennemi, c'est qu'il a tacitement accepté de se faire tuer, en l'échange d'avoir obtenu le pouvoir de tuer lui aussi. C'est ce qui est catégorisé selon l'appellation du « duel ». C'est sous le prisme du duel que Carl von Clausewitz aborde son étude globale de la guerre, l'affrontement des volontés de deux États, qui se retrouve, parmi d'autres expressions, dans l'affrontement de volontés des soldats sur le terrain⁶³.

Si, comme Jeff Mac Mahan et l'école d'Oxford, nous considérons les interrogations éthiques du point de vue de l'individu, les justifications liées au contexte exceptionnel de la guerre et à l'acceptation par le soldat de sa mort, c'est-à-dire de son meurtre, trouvent leurs limites. En effet, si tuer un autre être humain est un mal, cela doit être un mal dans toutes les situations. D'ailleurs, même quand un être humain souhaite mourir, le tuer reste, sinon une interdiction, *a minima* un réel problème éthique qui exige un encadrement juridique précis et variable selon les états. Dans le cas de la guerre, la question reviendrait à se demander en quoi la guerre en elle-même suffirait à rendre le meurtre soudainement acceptable alors qu'il s'agit d'un interdit universalisé.

La réponse de l'école d'Oxford, fondée sur la pensée de saint Thomas d'Aquin et les droits naturels, est présentée de façon très simple par Edward Barrett : les faits graves commis par le soldat agresseur entraîne une « *perte de dignité et de droits [naturels]*⁶⁴ ». En d'autres termes, un soldat ennemi qui s'engage dans une guerre, en particulier s'il ne peut pas être sûr qu'il s'agisse d'une guerre juste⁶⁵, va « perdre » son statut d'être humain à part entière. Le tuer ne reviendra donc pas à tuer un autre être humain et notre soldat pourra accomplir la tâche qu'on lui a ordonnée.

⁶³ Carl von Clausewitz, *De la Guerre*, rééd. (1832), trad. L. Murawiec, Paris, Perrin (coll. Tempus), 2014.

⁶⁴ Edward Barrett, « Reliable Old Wineskins: The Applicability of the Just War Tradition to Military Cyber Operations », *Philosophy and Technology*, 2015, 28, n° 3, p. 387-405. Notre traduction.

⁶⁵ Nous discuterons le sujet de la guerre juste en deuxième partie. Pour l'instant, nous considérons que le soldat occidental est étudié dans une guerre qui correspond aux critères de la guerre juste.

Cette position permettrait de mettre fin au dilemme du combattant puisque, si l'ennemi n'est pas un être humain, rien n'interdit de le tuer. Toutefois, cette vision ne peut pas être considérée comme acceptable.

Tout d'abord, si cette position était généralisée à la société civile, elle autoriserait la peine de mort, qui certes existe encore dans certains pays occidentaux, mais aussi l'homicide en dehors du cadre de la légitime défense. Tout individu qui commettrait un crime, et donc perdrait sa dignité d'être humain, pourrait être tué par n'importe qui sans que ce soit un meurtre.

Surtout, cette position ne correspond pas à la réalité étudiée *supra* au travers des analyses de SLA Marshall et de Dave Grossman. Ces études laissent penser que les soldats considèrent le fait de tuer l'ennemi comme un meurtre et que certains n'y arrivent pas ou tentent à tout prix d'éviter d'avoir à le faire. La raison profonde de cette inefficacité de l'argument de « l'être inhumain » que le soldat aurait le droit de tuer réside dans le fait que l'ennemi reste un être humain malgré tout. Il faut d'ailleurs de la distance – physique et/ou psychologique – pour faire oublier cet état de fait.

La justification du meurtre en guerre, si elle est utilisée pour convaincre le soldat que l'obligation de tuer est acceptable, ne permet pas d'éliminer la partie « interdiction de tuer » du dilemme du combattant.

L'autre partie du dilemme, « l'obligation de tuer », doit, elle aussi, être justifiée et inculquée au soldat. Elle l'est bien sûr d'un point de vue légal et statutaire puisque le soldat doit accomplir la mission reçue à tout prix et en est pénalement déchargé. D'un point de vue moral, cette obligation est avant tout celle d'arrêter l'ennemi et d'empêcher son action. L'obligation de tuer va donc découler d'une obligation qui, en soi, est recevable puisqu'il s'agit de préserver des vies humaines, celles de nos concitoyens.

Arrêter l'ennemi, empêcher son action et le soumettre à notre volonté sont les buts de la guerre. Sun Tzu, dans *l'Art de la Guerre*, expliquait déjà que le meilleur stratège est celui qui atteint ce but sans même livrer de combat. L'obligation d'accomplir la mission qui pèse sur le soldat peut être déclinée en plusieurs possibilités et modes d'action. Certaines d'entre elles permettent le succès sans tuer l'ennemi. On peut le neutraliser par des moyens non létaux, on peut le faire prisonnier ou le rendre inapte au combat sans pour autant commettre un meurtre.

Le dilemme du combattant suppose pourtant qu'il faille tuer l'ennemi, sinon, il n'y aurait pas de deuxième devoir incompatible avec le premier. À l'échelle de l'état, le fait d'être en guerre implique la possibilité que détruire l'ennemi, ou *a minima* détruire une partie de ses forces armées, soit la seule solution réalisable ou envisageable. Pour soumettre l'ennemi à notre volonté, il faut souvent l'affaiblir, par divers moyens, dont la destruction ou l'homicide.

Il se peut que la démonstration de force suffise à faire plier l'ennemi sans combat ni meurtre. Il peut s'agir de la dissuasion, comme avec l'armement nucléaire ou, à l'échelle tactique, c'est-à-dire « sur le terrain », du passage bas et rapide de chasseurs-bombardiers qui sapent la volonté de combattre de l'ennemi en lui ôtant tout espoir de victoire et de survie (*show of force*). Dans ces cas, la victoire sans combat préconisé par Sun Tzu est réalisée et la victoire d'une volonté sur l'autre, but de la guerre selon Clausewitz, est atteinte.

Il se peut également parfois qu'il faille concrétiser ce travail sur la volonté de l'ennemi par la destruction de plusieurs unités de combat ou de capacités opérationnelles, par exemple en détruisant ses bases aériennes et avions de combat ou en neutralisant ses unités de chars, rendant le combat tellement défavorable qu'il abandonne. Il faut d'autres fois se battre à grande échelle, comme lors des Guerres mondiales ou, sur un territoire plus limité, de la guerre des Malouines.

Au niveau de l'état, l'obligation de détruire des vies humaines pour gagner la guerre n'est donc pas évidente. Potentiellement, un état peut gagner une guerre sans tuer. Les choses sont toutefois différentes pour le soldat puisque, lorsque l'État décide de l'utiliser, c'est que la décision de détruire a été prise.

La part jouée par l'obligation de tuer dans le dilemme du combattant est très réduite comparée à celle jouée par l'interdiction de tuer. L'obligation qu'a le soldat est celle de remplir la mission et de remporter la guerre. Remporter la guerre peut se faire sans destruction, par des moyens de pression économique, par exemple. L'emploi du soldat ne se fera cependant que pour l'utilisation de moyens coercitifs et donc pour des missions de destruction. Même dans le cas d'un blocus économique, les marins engagés par un État ont l'obligation de détruire les navires qui voudraient rompre le blocus. Ils ont une mission de destruction. Une sanction économique sans menace de

destruction ne pourrait être qu'un boycott et son impact serait différent de celui d'un blocus.

L'exemple du blocus économique apporte un autre éclairage important au dilemme du combattant, celui de la responsabilité finale de tuer. Si un état décide d'un blocus économique ou d'un embargo, l'obligation des soldats engagés sur place sera de réussir la mission, donc d'empêcher les navires de franchir les limites fixées. Si un bateau force le passage, le commandement militaire va ordonner sa destruction et le marin canonier devra ouvrir le feu sur ce navire à détruire.

D'un point de vue légal, la responsabilité de l'acte de destruction est assurée par l'État. En France, le code de la défense prévoit dans son article L. 4123-12 que : « [...] N'est pas pénalement responsable le militaire qui, dans le respect des règles du droit international et dans le cadre d'une opération mobilisant des capacités militaires [...], exerce des mesures de coercition ou fait usage de la force armée, ou en donne l'ordre, lorsque cela est nécessaire à l'exercice de sa mission. »

Du point de vue de la responsabilité individuelle de l'acte, en revanche, c'est bien le tireur, celui qui a visé et déclenché le tir, qui est physiquement responsable de la destruction. Les études de Marshall et Grossman font référence à des soldats qui, justement, évitent d'être *le* responsable de la destruction de l'ennemi. Le dilemme moral sur le fait de tuer en guerre est donc bien un dilemme individuel et repose sur un aspect moral et non légal.

Le soldat n'a cependant pas que l'obligation statutaire de devoir détruire l'ennemi. Il porte également une responsabilité morale vis-à-vis de ses concitoyens et de ses camarades.

Si le soldat ne détruit pas l'ennemi, il laisse potentiellement l'ennemi tuer ses concitoyens. Dans des contextes différents de celui des guerres de survie, la logique est moins évidente, car la conséquence n'est pas directe. Un soldat qui refuse de combattre et de tuer face aux Allemands lors de la Première Guerre mondiale va laisser presque directement exposés ses compatriotes. Pour un soldat qui refuse de se battre en Afghanistan, l'impact sur la sécurité des citoyens français est moins évident à

démontrer. En 1914, le Poilu qui ne voulait pas combattre risquait d'être exécuté. En 2014, les conséquences étaient moins lourdes et moins immédiates.

Lors d'un entretien informel le 16 février 2012, le commandant Jesper S., des forces spéciales danoises, a rapporté comment l'un de ses soldats a comparu en cour martiale pour avoir refusé de partir en patrouille lors d'une mission de six mois en Afghanistan. Le soldat, après plusieurs mois de patrouilles, de surveillance et après des combats contre les Taliban, a décidé d'arrêter d'effectuer sa mission et a refusé de partir en patrouille. La cour martiale l'a condamné au motif que son refus d'exécuter la mission entraînait un risque pour la sécurité du peuple danois, qu'il avait juré de défendre et de protéger. Une circonstance aggravante invoquée a été le fait qu'il s'agisse d'un soldat professionnel. La cour aurait de la même façon jugé comme un manquement au devoir le refus de patrouiller de la part d'un conscrit, mais l'engagement volontaire de ce soldat professionnel augmente les attentes qu'ont ses concitoyens envers lui.

La responsabilité du soldat vis-à-vis de ses concitoyens est une obligation légale, mais elle constitue également un devoir moral, puisqu'il existe un contrat moral entre les citoyens qui paient pour « l'effort de défense » en échange de l'assurance que les soldats assureront leur intégrité physique et, même, leur confort.

Le devoir moral du soldat quant au fait de tuer l'ennemi ne porte pas seulement sur les citoyens, mais aussi, et de manière plus sensible et plus directe, sur ses camarades de combat. Un exemple particulièrement édifiant de ce devoir moral, qui correspond à l'attente des autres soldats quant au fait que leur camarade sera celui qui assurera leur survie en se battant pour eux, est celui de Desmond Doss, dont le film *Hacksaw Ridge* retrace la vie⁶⁶.

Cet Américain, fils d'un vétéran de la Première Guerre mondiale présenté dans le film comme atteint d'un syndrome de stress post-traumatique, a été le premier et à ce jour le seul récipiendaire de la *medal of honor*⁶⁷ à n'avoir pas tiré un seul coup de

⁶⁶ Mel Gibson, *Hacksaw Ridge*, prod. Cross Creek Pictures, distrib. Summit Entertainment, 2016, 1 film (139 min.). Le titre français du film est *Tu ne tueras point*.

⁶⁷ Plus haute distinction militaire américaine, remise par le président, au nom du Congrès. Pour la Seconde Guerre mondiale, 471 médailles ont été attribuées pour plus de seize millions de militaires engagés dans les différentes opérations.

feu. Très pieux et traumatisé après avoir failli tuer son frère dans une bagarre d'enfant, il s'engage dans l'armée au moment de la Seconde Guerre mondiale en pensant servir comme infirmier et donc ne pas avoir besoin d'utiliser d'arme. Lors de sa formation initiale à *Fort Jackson*, il est déclaré objecteur de conscience.

La réaction de ses camarades et de son encadrement est que sa décision de ne pas tuer d'ennemi se traduit directement en refus de les protéger. En effet, au sein de l'unité de combat, ce que les sociologues identifient comme un groupe primaire, la motivation principale du soldat à combattre est de protéger ses camarades. SLA Marshall avait déjà mis en lumière cette motivation au combat dans son livre. Une étude menée pendant la guerre d'Irak par Leonard Wong arrive à la même conclusion⁶⁸. Pour Sebastian Junger, c'est même cette responsabilité envers les camarades qui poussent les blessés à vouloir revenir au combat le plus vite possible et c'est cette assurance de savoir que les autres sont là pour eux qui ferait que plusieurs vétérans regrettent la guerre et cette fraternité d'armes⁶⁹.

Desmond Doss va alors subir des réprimandes de la part de son encadrement et des représailles de la part de ses camarades. Il sera même jugé par la justice militaire qui finira par reconnaître que son refus de porter une arme est un droit constitutionnel. La valeur militaire de Desmond Doss sera finalement reconnue lors de la bataille d'Okinawa au cours de laquelle, en restant sur place malgré l'ordre de repli, il sauvera plus de soixante-quinze camarades, pour la plupart jusqu'alors considérés comme morts au combat. Il sera lui-même blessé lors de la contre-attaque et de la victoire finale.

Dans le cas de Desmond Doss, le refus de tuer l'ennemi est vécu comme une trahison par ses camarades, un refus de défendre leurs vies à eux, et c'est seulement après avoir sauvé des soldats américains au péril de sa vie qu'il sera considéré comme un soldat à part entière et un héros national. Ceci étant, la mise en valeur d'un soldat qui refuse de tuer est exceptionnelle et délicate. À titre d'exemple, le film qui met Desmond Doss à l'honneur a mis quatorze ans à voir le jour.

⁶⁸ Leonard Wong *et al*, *Why They Fight: Combat Motivation in the Iraq War*, Carlisle Barracks, PA, US Army War College Strategic Studies Institute, 2003.

⁶⁹ S. Junger, *Why veterans miss war*, *op. cit.*

L'obligation statutaire du soldat d'accomplir sa mission par tous les moyens inclut le combat et le fait de tuer l'ennemi. Il s'agit même d'un véritable attendu de la part de la population et de la part de ses camarades de combat. En ce sens, il s'établit une responsabilité morale du soldat envers les autres soldats de manière directe et immédiate et envers ses concitoyens de manière plus ou moins indirecte et différée. Cette responsabilité morale se traduit en devoir à accomplir de la part du soldat : s'il ne neutralise pas l'ennemi, il condamne ses camarades et ses concitoyens.

Le devoir de neutraliser l'ennemi est donc un devoir moral pour le soldat. Parfois, ce devoir peut se traduire en devoir de tuer l'ennemi, plaçant alors le soldat dans un dilemme entre devoir de ne pas tuer et devoir de tuer.

1.3 La décision finale et l'acte de tuer ne se rencontrent qu'en un moment précis : le combat

Le dilemme du combattant est composé de deux devoirs moraux. L'un, le devoir de ne pas tuer, est un devoir de citoyen. Il s'applique à tous et à tous les instants. L'autre, le devoir de tuer l'ennemi, est différent : il ne s'applique qu'à peu de personnes et à des moments très précis. Le dilemme ne se pose donc qu'à un nombre restreint de personnes dans un nombre restreint de situations. Ces situations supposent qu'un nombre de conditions soient remplies.

La première condition est l'impossibilité de déléguer plus avant la décision de tuer. Dernier délégué de l'acte de tuer, le combattant prend malgré tout cette décision par rapport à un ordre reçu.

Selon la définition que nous lui avons donnée, le combattant est le soldat qui met en œuvre la décision ultime de tuer. Cette décision peut être retracée le long d'une chaîne hiérarchique qui remonte jusqu'au président de la République et donc aux citoyens qui l'ont élu, en passant par le Parlement qui a déclaré la guerre ou voté le prolongement d'une opération extérieure. Il peut également s'agir d'un ordre direct donné par un état-major. Dans tous les cas, le combattant est celui qui va actionner son arme, larguer sa bombe, lancer son missile ou planter sa baïonnette dans le cœur de l'ennemi. Il agit sur ordre mais il reste le dernier à décider de la mise à mort ou de la

tentative de mise à mort. Il peut toujours choisir, jusqu'au dernier moment, d'obéir ou non à l'ordre reçu.

Par exemple, Emmanuel Goffi raconte l'action d'un pilote français de chasseur-bombardier en Serbie⁷⁰. Parti pour une mission de destruction d'un objectif militaire à l'intérieur duquel se trouvaient des miliciens et peut-être des civils, il a abandonné sa mission au motif que l'objectif ne correspondait pas exactement à la photographie fournie par les services de renseignement lors du briefing de mission.

Ce bombardement faisait l'objet d'un ordre reçu. Il était légal et réalisable. Le pilote était donc dans l'obligation statutaire de l'exécuter. Pourtant, le simple fait qu'il ait, de sa propre initiative, annulé la mission démontre que le choix individuel reste possible jusqu'au moment d'actionner la mise à feu du système d'arme.

Le combattant agit à la manière du sujet dans l'expérience de Stanley Milgram : il reçoit des ordres et suit un protocole mais reste celui qui appuie sur le bouton et doit décider de le faire ou non. À ce titre, la thèse de « l'état agentique » de Stanley Milgram, qui explique que l'individu se soumet à une autorité et lui abandonne son pouvoir de décision, sa faculté de choisir, ne peut pas s'appliquer au combattant. Le combattant conserve le choix de tirer ou non. Il est même encouragé (et forcé par la loi) à ne pas exécuter d'ordres illégaux, donc à se poser intimement la question de la validité des ordres reçus. Il conserve le choix et peut s'en justifier sans forcément être sanctionné. Dans l'exemple précédent, le pilote n'a pas eu de sanction alors qu'il n'a pas exécuté la mission et que l'objectif était bien le bon. Par ailleurs, abandonner sa faculté de décider à l'autorité est, à la base, un choix. Dans le cas de l'expérience de Milgram, il peut être considéré que l'état agentique est plus une excuse pour avoir « mal choisi » sous la pression de l'autorité.

La deuxième condition est que la mort de l'ennemi, ou une action qui peut potentiellement le tuer, soit inévitable. Si l'ennemi peut être neutralisé et vaincu sans être tué, il n'y a pas de dilemme : le devoir moral d'accomplir la mission et de neutraliser l'ennemi est respecté et le devoir moral de ne pas tuer est également respecté.

⁷⁰ Emmanuel Goffi, *Les Armées françaises face à la morale : une réflexion au cœur des conflits modernes*, Paris, L'Harmattan (coll. Histoire de la Défense), 2011, p. 83.

Le tir à tuer, c'est-à-dire l'action de combat qui va neutraliser l'ennemi par du mal physique – blessure ou mort, sans que le tireur puisse choisir avec certitude – va être mis en œuvre dans différentes situations qui supposent l'urgence et l'immédiateté de la décision à prendre, ainsi qu'une restriction particulière des moyens utilisés et donc des solutions possibles.

Le *staff sergeant* David Bellavia nous en donne un exemple très détaillé, en nous livrant même ses pensées au cours de l'action. Lors d'une opération en Irak, sa patrouille engage le combat contre des insurgés dans un complexe d'habitations. À un moment, il se retrouve seul dans une cour et voit sur le toit un enfant qui tient un fusil d'assaut AK-47 (une « Kalachnikov ») et le regarde. Il pointe son arme en direction de l'enfant et ne bouge pas. Dans sa tête, il répète « ne lève pas ton arme, va-t'en » en espérant que l'enfant ne va pas adopter une posture menaçante qui l'obligera à tirer. L'enfant est « posté », c'est-à-dire qu'il est sur un point haut duquel il surveille ce que font les soldats américains et est capable de leur tirer dessus.

Cette situation reprend les éléments du dilemme du combattant. Le devoir moral de ne pas tuer est très clair et d'autant plus évident qu'il s'agit d'un enfant. Pourtant, si cet enfant, qui est clairement un membre actif de la faction ennemie, est laissé libre de poursuivre son activité, il va potentiellement tuer un ou plusieurs des soldats de l'unité dont David Bellavia a la responsabilité. De plus, le *staff sergeant* se trouve dos à un mur dans une cour où il est surplombé par l'enfant armé. L'enfant peut le tuer d'un moment à l'autre et David Bellavia n'a pas d'abri. La situation est donc urgente, elle nécessite une décision immédiate et elle n'offre qu'un nombre très limité de solutions. En fait, soit il le laisse partir, ce que David Bellavia envisage si l'enfant ne touche pas son arme, soit il lui tire dessus, pouvant potentiellement le tuer.

L'ensemble de ces conditions placent le *staff sergeant* Bellavia face au dilemme du combattant. Au moment où l'enfant lève son arme dans sa direction, il doit choisir entre laisser vivre cet enfant qui tuera des soldats américains – à commencer par lui – ou le tuer. Il est seul à pouvoir faire ce choix et il n'a aucune « bonne » solution au problème : soit il meurt, soit il devient un tueur d'enfant.

Il va, d'une certaine manière, contourner le dilemme en tirant de façon à blesser très légèrement l'enfant. Cette solution n'est toutefois pas reproductible. D'une part, le fait de laisser l'enfant en état de combattre fait courir le risque à l'ensemble de son

unité d'être tué par celui-ci. À la fin du film *L'Ennemi intime*, sur la guerre d'Algérie, le lieutenant Terrien est tué par l'enfant qu'il avait épargné et libéré quelques semaines plus tôt⁷¹. D'autre part, tirer en visant de façon à blesser et non tuer ne garantit pas que le tir va seulement blesser, car il peut sectionner une artère.

Dans le cas des armes non létales, celles par exemple utilisées lors d'opérations dites de « contrôle de foule », le dilemme ne se pose pas, car le devoir de tuer est réduit à un simple devoir de faire mal, qui pose d'autres questions éthiques. Dans le cas des armes à feu et autres armes de guerre, la finalité est bien de tuer et le dilemme se pose au tireur.

Chris Kyle, le tireur de précision dont le film *American Sniper* retrace la vie, a connu une situation semblable à celle de David Bellavia mais avec l'impossibilité d'infliger une simple blessure. Lors d'une mission de protection d'une patrouille américaine, il a tué une femme et un enfant qui étaient en train d'attaquer le convoi avec un engin explosif improvisé. Dans le cas du tir à longue distance, les conditions font qu'il n'a pas eu le luxe de pouvoir tenter de seulement blesser l'ennemi. Tous les tirs sont potentiellement mortels, d'autant plus que le calibre des fusils à longue distance est très important. Comme il s'agissait d'une femme et d'un enfant, et il en était sûr étant donné qu'il pouvait les distinguer grâce à la lunette de visée, le dilemme s'est posé de façon précise.

Le dilemme du combattant est donc le fruit de circonstances particulières qui limitent les choix possibles à tuer ou ne pas tuer et laisser tuer. Toutes les possibilités qui modifient ces éventualités mettent *de facto* fin au dilemme. Si le soldat peut ne pas tuer l'ennemi tout en l'empêchant de tuer ses camarades ou concitoyens, il sera soustrait au dilemme et cette solution sera la bonne. Il peut par exemple s'agir de faire des prisonniers, de confisquer des armes, etc. Il faut donc des circonstances particulières, qui limitent les choix possibles aux seules deux propositions du dilemme pour que le dilemme du combattant se pose. Ces circonstances particulières sont celles du combat.

⁷¹ Florent-Emilio Siri, *L'Ennemi intime*, prod. Les Films du kiosque, distrib. SND, 2007, 1 film (111 min.).

Le combat suppose que l'ennemi a pour but de tuer le soldat. Si l'ennemi n'avait pas ce but, il serait possible de négocier. Dans *L'Éthique du soldat français*, Benoît Royal cite l'exemple d'un sous-officier français qui, en Côte d'Ivoire, a choisi de ne pas utiliser son arme pour maîtriser un adversaire⁷². Le soldat était en surveillance statique devant un bâtiment. Quelques jours plus tôt, un vieil Ivoirien avait perdu son fils, membre actif d'une milice, tué lors d'affrontement avec les forces de l'opération Licorne. Ce vieil homme, ivre de chagrin, s'est rué sur le soldat avec un couteau à la main. Le sous-officier a d'abord pointé son arme vers lui, puis, réalisant que la menace était très réduite, a relâché l'arme et maîtrisé à mains nues le forcené. Ce sous-officier, entraîné aux techniques d'intervention opérationnelle rapprochée, c'est-à-dire au « corps-à-corps », savait qu'il maîtriserait facilement ce vieil homme, armé d'un couteau dont il ne savait pas se servir et qui agissait sous l'impulsion de la colère. Benoît Royal conclut cet exemple en suggérant qu'une récompense, une médaille, pourrait être créée pour ce genre de restriction courageuse de la violence et de maîtrise exemplaire de sa force.

Cette action nous permet de mettre en lumière ce que n'est pas le combat. Le vieillard n'était pas un ennemi mais un civil, au sens où il n'appartenait à aucune milice, et son acte n'avait pas pour but de tuer un soldat français mais d'exprimer son désespoir. Selon les règles d'engagement de la force Licorne et les règles de légitime défense, le sous-officier aurait pu tuer cet homme sans être inquiété au plan pénal et même disciplinaire. En ce sens, son choix de ne pas tuer est honorable. Toutefois, le point important ici est que le vieillard, une fois maîtrisé puis calmé, a cessé de vouloir agresser des soldats français, ce qui n'est pas le cas d'un ennemi au combat. Au combat, si l'ennemi n'est pas stoppé, il va continuer de tenter de vous tuer.

La scène de combat au corps-à-corps du film *Il faut sauver le soldat Ryan*, où le capitaine Miller finit par tuer un soldat allemand au couteau tout en lui demandant pardon⁷³, correspond à ce que créent les conditions du combat. Tant que l'un des deux soldats n'est pas mort, il va tenter de tuer l'autre.

⁷² Benoît Royal, *L'Éthique du soldat français : la conviction d'humanité*, 2^{ème} éd. (2008), Paris, Économica (coll. Stratégies et doctrines), 2010, p. 44-45.

⁷³ Steven Spielberg, *Saving Private Ryan*, prod. Amblin Entertainment, distrib. DreamWorks Pictures, 1998, 1 film (169 min.).

La permanence de la volonté de détruire l'autre est la condition qui s'ajoute à celles d'immédiateté, d'urgence et de limitation des moyens disponibles et qui définissent l'environnement du combat. Ces conditions sont très précises et éphémères puisqu'au sein même d'une guerre ou d'une bataille les phases de combat sont elles-mêmes limitées dans le temps. L'étude du combattant, celui qui se trouve en situation de combat, portera alors sur des moments bien particuliers de la vie militaire, que plusieurs soldats, même après des carrières complètes, ne connaissent pas.

La perspective du combat est pourtant un attrait puissant pour les jeunes hommes et femmes qui s'engagent dans les armées, mais dans sa dimension de test initiatique plus que dans celle d'engagement à tuer pour autrui.

1.4 Le citoyen devient soldat pour un autre type de combat

L'épigraphe de David Bellavia qui ouvre ce chapitre résume, à sa façon les raisons qui poussent de jeunes hommes et femmes à s'engager. Le métier de soldat porte des valeurs qui sont appréciées par la société : le don de soi (poussé jusqu'au sacrifice), l'aventure, la possibilité de vivre des choses exceptionnelles et de s'épanouir en tant qu'individu. Dans *Réflexions sur la Guerre, le Mal et la fin de l'Histoire*, Bernard-Henri Lévy avoue que l'appel de l'aventure est une motivation puissante, même si elle n'est pas facilement avouable, car moins noble que le fait de s'engager par altruisme : « Mais les autres ? Le reste des vraies raisons ? Celles que l'on préfère garder pour soi et que, même à soi, on hésite parfois à avouer ? L'aventure. Il faudrait dire, si je voulais tout dire, le goût de l'aventure. L'expérimentation de soi⁷⁴ ».

La responsabilité de devoir tuer échappe à l'engagé ou alors ne lui apparaît pas dans sa réalité crue. Elle apparaît également peu aux conscrits, jusqu'au moment de pénétrer sur le champ de bataille. De la même façon, sa propre mort est envisagée par le soldat sans qu'il y croie réellement avant de voir ses camarades, ou ses ennemis, mourir. Ce phénomène est notamment rapporté par Maurice Genevoix qui décrit

⁷⁴ Bernard-Henri Lévy, *Réflexions sur la Guerre, le Mal et la fin de l'Histoire*, Paris, Grasset, 2001, p. 165.

comment l'approche du front et la découverte de cadavres d'animaux et d'humains dans des positions grotesques, sans sépulture, font prendre conscience aux soldats de leur propre mortalité et de leurs maigres chances de survie⁷⁵.

La responsabilité de tuer l'ennemi, qui définit le combattant, échappe au soldat jusqu'au moment de devoir l'exercer.

L'engagement dans les forces armées revêt toujours le caractère de rite initiatique que la conscription portait. Même sans aller combattre, l'appelé du contingent changeait, la plupart du temps, de région. Il se retrouvait sans sa famille et devait se plier à toute une série d'activités physiques et techniques en plein air. Pour certains, le service militaire était l'occasion d'apprendre à vivre en collectivité, de se conformer à certains standards d'hygiène et de présentation, et de vivre des expériences extraordinaires comme de sauter en parachute, de manipuler des explosifs, d'apprendre des techniques commando, etc. Le service militaire, souvent placé entre la fin des études et le premier emploi, avait donc une valeur de rite de passage de l'adolescence à l'état d'adulte.

L'engagé peut trouver les mêmes bénéfices à son expérience militaire, mais pour une période plus longue et pour laquelle il doit se porter volontaire. Les campagnes de recrutement des armées sont alors un bon indicateur de ce qui attire les volontaires à s'engager ou, pour les soldats mobilisés, à accepter de rejoindre une armée en guerre.

Elles mettent en avant tout un ensemble de valeurs qui varient peu avec le temps, même si certaines sont plus ou moins mises en lumière en fonction du profil sociologique des générations à « attirer » et du contexte historique.

Même dans le contexte violent et haineux de la Première Guerre mondiale⁷⁶, le fait de tuer est réservé au « monstre » ennemi, présenté comme tuant femmes et vieillards. Les affiches appelant au soutien des soldats les montrent forts, dans des postures martiales mais pas en situation de combat, dans les conditions décrites par les

⁷⁵ Maurice Genevoix, *La Mort de près*, rééd. (1972), Paris, La Table ronde (coll. La petite vermillon), 2011.

⁷⁶Voir par exemple les archives électroniques de la ville et eurométropole de Strasbourg, « 14-18 à l'affiche », exposition réalisée en 2008, <https://archives.strasbourg.eu/expositions/exposition-exposition-a-l-affiche-8/n:335> (accès le 4 janvier 2017).

mémoires de Poilus. Les affiches appelant à souscrire aux emprunts nationaux mettent en avant le sacrifice des soldats (« Versez votre or, nous versons bien notre sang ») plutôt que le fait qu'ils tuent des Allemands.

Lors de la Seconde Guerre mondiale, les affiches de propagande utilisées contre les Alliés et les résistants insistent sur le fait que ces derniers tuent des Français, ce qui renforce le statut de criminel dont l'occupant et le régime de Vichy voulaient affubler les résistants. « L'affiche rouge », consultable sur le site internet de la Bibliothèque nationale de France⁷⁷, est en ce sens représentative, car c'est l'une des rares affiches à montrer des images de cadavres et de destruction. Par ces images réalistes mais choquantes, elle cherche à décrédibiliser les « libérateurs ». Les affiches qui promeuvent la victoire contre l'Allemagne nazie utilisent des symboles, comme une botte écrasant une croix gammée ou une araignée déployée sur la carte d'Europe depuis l'Allemagne dont on annonce que l'on va couper les pattes. Ces affiches ne mettent pas en scène le fait de tuer un autre être humain.

Après la Seconde Guerre mondiale, en dehors des appelés, des campagnes de recrutement avaient lieu pour que l'État puisse disposer de troupes à envoyer dans les guerres d'intérêt, principalement les conflits de décolonisation. Les campagnes de recrutement mettaient en avant deux valeurs : la virilité et l'exotisme.

De nos jours, les campagnes de recrutement mettent en avant l'altruisme, le courage, le sens donné à la vie, et le développement individuel. Les campagnes de recrutement de l'Armée de Terre française depuis la professionnalisation ont toujours porté un message de développement personnel et de réciprocité entre le groupe ou la société et l'engagé⁷⁸.

L'adhésion à des valeurs et le besoin de participer à un projet qui dépasse l'individu, besoin souligné par les études sur la « génération Y », ont été exploités dans la campagne de recrutement 2013-2015, qui reprenait les articles du code du soldat. Le thème de cette campagne était d'ailleurs : « Pour moi. Pour les autres⁷⁹ ».

⁷⁷ <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b520000592/f1.item.zoom> (accès le 31 janvier 2017).

⁷⁸ Une courte rétrospective officielle est consultable à <http://www.defense.gouv.fr/actualites/communaute-defense/recrutement-et-publicite-l-armee-de-terre-en-campagne2> (accès le 31 janvier 2017).

⁷⁹ Les affiches sont consultables à <https://www.recrutement.terre.defense.gouv.fr/pour-moi-pour-les-autres-sengagerfr> (accès le 31 janvier 2017).

Les attentats qui ont eu lieu en France en 2015 et 2016 ont été suivis d'une augmentation des engagements dans les armées d'active et la réserve mais les thèmes de recrutement n'ont pas été fondamentalement modifiés.

La campagne de recrutement 2016-2018 (« Votre volonté. Notre fierté. ») continue de porter les mêmes valeurs sans chercher à faire appel à la haine de l'ennemi, comme cela s'était produit pour les conflits mondiaux. Les quatorze slogans de la campagne⁸⁰ s'inscrivent dans un contexte particulier. À la suite des attentats de 2015 et 2016, l'augmentation du nombre de candidats à l'engagement dans les armées d'active et de réserve est sensible.

Cette campagne de recrutement conserve néanmoins les mêmes éléments constitutifs que les campagnes précédentes. Elle porte les valeurs de développement de l'individu, d'aventure et d'expériences hors du commun. Sur les quatorze slogans, deux mentionnent la paix, deux la liberté, sept mentionnent l'aventure et l'exotisme, et tous promeuvent le développement de l'individu. Les slogans sont tous à la première personne du singulier.

Les notions de passage initiatique sont présentes, sans jamais faire référence directement à la violence que peut être amené à exercer le soldat. La seule référence à des actes violents est « la tempête », mais le soldat, qui veut « être le nouveau souffle », n'intervient qu'après, dans un esprit de reconstruction. Les idéaux qui sont mobilisés sont au contraire des idéaux de paix et de liberté. Ils s'accompagnent des notions d'aventure et de découverte de soi (« vocation »). Ni la responsabilité de tuer, ni même celle d'exercer la violence, n'apparaissent dans aucun des slogans.

⁸⁰ Les slogans de la campagne sont :

- Je porte l'uniforme d'une vie pas uniforme ;
- Je suis au-devant de mes hommes, pour qu'ils me suivent ;
- Je viens de loin et j'irai loin ;
- Je veux être le nouveau souffle après la tempête ;
- Ma volonté sera tout terrain ;
- Je veux être le moteur de la paix ;
- J'ai soif d'aventure pour ceux qui ont faim de liberté ;
- J'ai choisi les grands espaces, pas l'*open space* ;
- Je veux connecter mon présent avec notre avenir ;
- Je veux repousser mes limites au-delà des frontières ;
- Je reste en éveil pour que vous dormiez en paix ;
- En cherchant l'action, j'ai trouvé ma vocation ;
- Ici ou ailleurs, je serai à la hauteur ;
- Je veux aller de l'avant pour que la liberté ne recule jamais.

Les valeurs et les arguments qui sont mis en avant par les services de recrutement ignorent la violence, ou tout du moins la violence dont le soldat est l'auteur. Même pour des métiers directement liés aux destructions massives, cette violence est pudiquement écartée. Les clips vidéo qui promeuvent les avions chasseurs-bombardiers, l'artillerie terrestre, ou l'artillerie sur les frégates de la Marine, ne montrent que des départs de coups pour montrer la force et la puissance de feu, mais pas les destructions causées dans les zones ciblées. Les campagnes de publicité et de recrutement omettent de mentionner la finalité du métier de soldat : le combat et la destruction de l'ennemi. Cela correspond à la vision que l'opinion publique, ainsi que les candidats à l'engagement, se font du métier.

L'expression populaire « soldats du feu », qui désigne les pompiers, est symptomatique de cette vision du métier de soldat. La mission du pompier est de « combattre » le feu, de stopper la destruction que peut causer l'incendie, de sauver des vies, de protéger les populations. Bien entendu, le pompier remplit cette mission avec abnégation, avec le souci d'accomplir son devoir et, s'il le faut, au péril de sa vie. Cet ensemble de valeurs est exactement celui que l'on prête au soldat. En France, les pompiers des villes de Paris et Marseille sont d'ailleurs des militaires.

Cette notion populaire de soldat du feu est cependant erronée, car elle nie la part de violence que le soldat est en devoir de mettre en œuvre. La société ne crédite pas comme valeur honorable chez le soldat sa capacité, apprise et aiguisée avec le temps, à appliquer la violence et donner la mort. Elle ne souligne que les valeurs qui seraient également honorables chez le citoyen : l'esprit de service, l'abnégation, la force physique et morale et le sacrifice.

Chez les soldats eux-mêmes, entre eux, c'est-à-dire entre personnes entraînées à la violence guerrière, les valeurs mises à l'honneur continuent de ne pas reconnaître la faculté de donner la mort comme une source de gloire.

Au point de vue collectif, l'héritage culturel des unités repose principalement sur les notions de service, de ténacité et de sacrifice. Cela explique pourquoi en France, bon nombre de batailles célébrées par les unités sont en réalité des défaites. Dans les défaites, la résistance des combattants fait appel à des qualités héroïques alors que les victoires, en particulier les victoires écrasantes, font appel à des qualités de destruction.

Dans l'Armée de Terre française, les troupes de marine célèbrent la bataille de Bazeilles (31 août 1870) et les soldats qui se sont battus jusqu'à la dernière cartouche, comme le dépeint le tableau d'Alphonse de Neuville. Pour la Légion étrangère, il s'agit de la bataille de Camerone (30 avril 1863), où 62 légionnaires résistèrent toute une journée face à 2 000 soldats mexicains. La bataille emblématique de la guerre d'Indochine est également une défaite : Diên Biên Phu (13 mars au 7 mai 1954). Bien que ressemblant à la bataille de Na San (23 novembre au 2 décembre 1952) qui fut une victoire, la bataille de Diên Biên Phu est emblématique, car elle met en avant les notions de courage, de ténacité et de bravoure. L'un des exemples de ces qualités est celui des renforts parachutés les derniers jours de la bataille, qui se portaient volontaires, conscients qu'aucune victoire n'était plus possible, mais qui souhaitaient malgré tout porter secours à leurs frères d'armes⁸¹.

Au point de vue individuel, les valeurs de sacrifice et de défense sont mises en avant alors que la faculté à exercer la violence l'est beaucoup moins. Rune Henriksen, docteur en sciences politiques de la *London School of Economics*, offre une analyse détaillée de la place du tueur dans une unité de combat⁸². Il a mené une étude sur la motivation au combat et sur les « guerriers », c'est-à-dire ceux qui, au combat, cherchent réellement à tuer l'ennemi, ceux que Dave Grossman appelle les chiens de berger. Il rapporte, d'après les témoignages de chefs de section, notamment de sections d'infanterie ayant participé à la guerre du Vietnam, qu'il n'y a qu'un ou deux vrais guerriers par section, les autres étant de simples soldats. Les guerriers visent consciemment l'ennemi dans le but de le tuer quand le reste des soldats « arrose » la zone où se trouve l'ennemi et, au hasard d'une des balles tirées dans les rafales, se trouve en toucher un.

Henriksen pousse son approche des guerriers un peu plus loin que Grossman celle des chiens de berger. Pour Grossman, les chiens de berger n'ont aucune difficulté à appliquer la violence mais le font dans un but de défense et de protection des autres. Leur motivation initiale est la même que celle des autres soldats : servir, défendre et l'appel de l'aventure. Pour Henriksen, les guerriers, ceux qui n'ont aucune difficulté à appliquer la violence, n'ont pas les mêmes motivations initiales que le reste des

⁸¹ Pierre Schoendoerffer, *Diên Biên, Phu*, prod. Flach Film, distrib. AMLF, 1992, 1 film (125 min.).

⁸² Rune Henriksen, « Warriors in Combat: What Makes People Actively Fight in Combat? », *The Journal of Strategic Studies*, 2007, 30, n° 2, p. 187-223.

soldats. Alors que les soldats s'engagent pour servir, les guerriers s'engagent pour se battre. Ils recherchent la violence.

Il y a deux conséquences pour les guerriers. Tout d'abord, les vrais guerriers, ou les « tueurs » parmi les soldats, n'ont pas de difficulté à assumer leurs actes. Ils n'éprouvent pas de remords d'avoir tué. Il s'agit juste d'avoir fait son travail. C'est ce que déclare Robin Horsfall, ancien SAS britannique ayant participé à la libération de l'ambassade d'Iran en 1980, dans le documentaire de Deborah Lee sur la vie des vétérans après les combats⁸³. Ensuite, la proportion de guerriers est plus importante dans les forces spéciales que dans les troupes conventionnelles. La raison est que ces unités offrent plus de chances de connaître une situation de combat et de se mesurer à la mort et à ses propres limites. Cette motivation n'est pas nouvelle. Lors de la Première Guerre mondiale, Ludwig Wittgenstein notait dans ses carnets après son premier combat : « J'ai maintenant l'opportunité de devenir un être humain respectable, car je regarde la mort dans les yeux⁸⁴ ».

Pourtant, si les soldats peuvent admirer les vrais guerriers pour leur courage, notamment leur capacité à affronter le danger et le feu ennemi, ils ont une réaction paradoxale quant à la capacité de leur camarade à appliquer la violence meurtrière. Alors que la capacité du vrai guerrier à sciemment viser et tuer l'ennemi participe en réalité à la sécurité des autres combattants, ils considèrent l'absence de difficultés à tuer et l'absence de remords comme n'étant pas naturelles. En partie admiré, le vrai guerrier est souvent isolé au sein de son unité, car les autres se méfient de ce tueur froid. L'analyse menée pour Joanna Bourke conduit au même constat : « Bon nombre de soldats reconnaissent le héros comme le tueur le plus efficace, et ce n'est pas une chose qui selon eux mérite des éloges⁸⁵ ».

Le citoyen devenu soldat ne s'interroge pas sur le fait de donner la mort mais plutôt sur celui de l'affronter. Parfois même, la question de la mort, reçue ou donnée, ne se pose pas avant qu'il soit exposé au combat. Les raisons qui poussent le citoyen à s'engager ne sont pas celles de destruction mais celles de préservation. Il cherche à

⁸³ Deborah Lee, *Fighting Passions*, distrib. BBC 2, 24/05/2009, 1 documentaire (60 min.).

⁸⁴ J. Mac Mahan, *Killing in War*, *op. cit.*, p. 2. Notre traduction.

⁸⁵ J. Bourke, *An Intimate History of Killing*, *op. cit.*, p. 133. Notre traduction.

défendre les siens et protéger son pays. D'un point de vue collectif, dans son rapport au groupe et à la société, le soldat se définit selon une valeur positive de préservation de l'intégrité du territoire, de la sécurité et du mode de vie de ses concitoyens.

D'un point de vue individuel, le service au sein d'une unité des armées constitue une découverte et même un dépassement de soi. Le service des armes, qu'il soit imposé par l'État ou fondé sur le volontariat, conserve un rôle initiatique qui lui confère un certain attrait, notamment en proposant l'aventure sous des horizons lointains. Dans la campagne actuelle de recrutement de l'Armée de Terre, le slogan qui oppose les grands espaces aux *open spaces* des entreprises privées joue sur cet attrait.

Les valeurs mises en avant pour décrire l'intérêt du métier de soldat sont celles de préservation de la liberté et de défense de la paix. La majorité des chants militaires français, par exemple, parlent de défendre le drapeau et de se sacrifier pour la Patrie, mais rarement de tuer l'ennemi.

Si l'éventualité du combat est envisagée par le soldat, c'est comme une mise à l'épreuve de son courage et son accession au monde combattant, après le « baptême du feu ». Il sait qu'il aura à affronter le feu ennemi. Il sait qu'il aura la responsabilité de protéger ses camarades. Cela lui est d'ailleurs bien inculqué lors de la formation militaire de base. Il n'est en revanche pas particulièrement conscient de la responsabilité de tuer qu'il va devoir exercer ; notamment, car l'ordre d'ouvrir le feu sera soumis à un ensemble de règles et fera vraisemblablement l'objet d'un ordre reçu. Le combattant sera pourtant celui qui déclenchera le feu et donc l'acte de tuer. Il l'ignore, mais il devra prendre la décision finale d'accomplir cet acte.

1.5 La responsabilité de tuer est ignorée jusqu'au combat et souvent reniée

Le combat crée les conditions d'existence du dilemme du combattant, car il est le lieu et l'instant de l'opposition entre le devoir de préserver la vie et celui de tuer l'ennemi. Il est pourtant peu commun que les soldats identifient le fait de tuer d'autres êtres humains comme étant leur métier. Le service des armes est avant tout envisagé et vécu comme le service de la nation et de la patrie. Il est, au niveau des unités,

également envisagé comme le service des frères d'armes, et notamment leur protection.

Dans la suite des considérations qui poussent le citoyen à devenir soldat, les considérations morales du métier des armes peuvent se focaliser sur les aspects positifs de l'engagement : le courage, l'abnégation et le sacrifice. Les considérations morales quant au fait de tuer l'ennemi, c'est-à-dire un autre être humain, sont mises de côté, voire effacées. C'est une vision décrite par Christian Mellon comme la conduite « amoral » du combattant, qui voudrait que le combattant n'ait pas de jugement moral à exercer, car il se contente de mettre en œuvre la guerre décidée par la nation⁸⁶.

Selon cette approche amoral du combattant, celui-ci serait délégataire de l'action de tuer, et non délégataire de la décision de tuer.

En d'autres termes, il ne serait pas nécessaire de s'intéresser, comme nous le proposons, au combattant mais simplement à la guerre elle-même. Si la guerre est juste, le combattant serait justifié dans son action de combattre et tuer l'ennemi. Il devrait malgré tout le faire selon certaines limitations. Ces limitations, formalisées de nos jours dans les « règles d'engagement » sont en réalité des guides qui permettent au soldat de, ou le forcent à, accomplir la décision politique de la nation d'employer la force. Il serait alors un instrument de l'État, sans décision à prendre mais simplement avec la responsabilité – l'obligation statutaire, même – d'accomplir ce que l'État a décidé.

Cette vision du combattant-instrument est celle qui correspond au droit international des conflits armés. Tant que le combattant agit selon les règles du droit dans la guerre (*jus in bello*), il ne peut être tenu pour responsable de la décision de son pays qui sera évaluée au prisme du droit à la guerre (*jus ad bellum*). Depuis le procès de Nuremberg, le combattant doit s'assurer que les ordres reçus sont légaux mais cela s'inscrit en réalité dans le *jus in bello* : tuer des non-combattants est interdit dans les deux types de droit.

⁸⁶ Christian Mellon, *Éthique et violence des armes*, Paris, Assas Éditions (coll. Cahiers pour croire aujourd'hui, n° 16), 1995.

Cette vision a été poussée à l'extrême par Jeff Mac Mahan pour démontrer qu'elle ne peut s'appliquer au soldat, être humain, donc doté de l'autonomie morale. Pour lui, le *jus ad bellum* l'emporte sur le *jus in bello* : si un soldat se bat dans une guerre juste et agit de manière juste, il est juste. Si un soldat se bat dans une guerre juste mais agit de manière injuste, il est injuste. Si un soldat se bat dans une guerre injuste, il est injuste, quelle que soit sa façon d'agir. Il est moralement responsable d'accepter de se battre ou non pour une cause, et donc d'en évaluer la justesse⁸⁷.

Ce rejet de l'amoralité du combattant est confirmé par l'étude de la chaîne hiérarchique lors d'un tir à tuer au combat. La décision de l'engagement de troupes sur un théâtre d'opérations est prise par le président français. Un officier général est nommé commandant de l'opération. Son état-major donne des ordres d'opération aux unités. Sur le terrain, le colonel donne des ordres aux compagnies pour effectuer la mission reçue. Les capitaines font manœuvrer leurs sections. Les lieutenants, chefs de section, font manœuvrer leurs groupes. Les sergents-chefs et sergents, chefs de groupe, font manœuvrer leurs équipes. Les caporaux-chefs et caporaux, chefs d'équipe, coordonnent l'action et les tirs de l'équipe. Quand le soldat appuie sur la queue de détente de son arme, son action est l'aboutissement d'une longue série d'ordres et d'autorisations de tir. Chaque niveau hiérarchique a une vision différente de l'action collective qu'est la guerre menée et doit apporter sa contribution à la décision finale. Quand la dernière personne de la chaîne actionne son arme, elle apporte sa contribution à la chaîne de décision et, simultanément, à l'accomplissement de l'acte. L'exemple le plus frappant est celui du pilote de chasse. Lors d'une interception aérienne, il va demander au commandement des opérations l'autorisation de tirer. Il a pourtant reçu l'ordre d'intercepter et les règles d'engagement prévoient de détruire l'aéronef ennemi si celui-ci n'obtempère pas. En d'autres termes, le pilote a l'ordre de détruire mais il *confirme* cet ordre par le truchement d'une *autorisation* qui représente symboliquement le fait que la toute dernière décision de l'acte de guerre, le déclenchement de l'arme, lui appartient.

⁸⁷ « Cela signifie que nous devons arrêter d'assurer les soldats qu'ils ne seront pas inquiétés s'ils participent à une guerre injuste, à condition de se comporter honorablement sur le champ de bataille, en respectant les règles d'engagement. Nous devons cesser de les considérer comme de simples instruments ou automates et leur reconnaître l'autonomie morale et, par conséquent, la responsabilité morale. » J. Mac Mahan, *Killing in War, op. cit.*, p. 95. Notre traduction.

La chaîne de décision qui va mener à l'acte de tuer est longue, avec des acteurs nombreux, ayant des considérations très différentes et des niveaux de responsabilité très différents. Cette variété des niveaux de décision et des grades et spécialités finit par rendre très théorique la succession d'intermédiaires qui va arriver au fait de devoir tuer. En comparaison, la mort de soldats renvoie directement le combattant à sa condition d'être mortel et occulte les considérations de grade et de spécialité. En ce sens, pour les soldats considérés dans leur diversité, la notion de la mort reçue les rapproche alors que celle de la mort donnée les distingue. C'est une raison qui pousse les armées à promouvoir la possibilité de la mort reçue comme fait fédérateur et à omettre ou occulter les considérations sur la mort donnée.

Le soldat va donc peu penser au fait de tuer un autre être humain, d'autant plus que, à de très particulières unités près, l'entraînement renforce cet éloignement de la considération de tuer. Dans l'entraînement au combat, on reprend le soldat pour corriger sa façon de manœuvrer et pour qu'il réussisse l'assaut sans se faire tuer. La sanction d'un acte mal exécuté est très souvent « T'es mort ». La notion de mort reçue est très présente quand celle de mort donnée, pour un entraînement sur des cibles ou des camarades équipés de matériel de simulation, l'est beaucoup moins.

Theodore Nadelson fait ainsi figure d'exception puisqu'il a pris conscience à l'entraînement que sa capacité à tuer un autre être humain n'était pas garantie : « C'est la baïonnette qui révéla mes doutes les plus sérieux quant à ma capacité de jamais être un bon soldat ou non⁸⁸ ». Il est remarquable que cette manifestation ait eu lieu lors de l'entraînement au maniement de la baïonnette, l'arme la plus « intime » pour tuer l'ennemi⁸⁹. Elle suppose, en outre, le besoin d'une implication physique du soldat dans le geste à effectuer et donc une prise de conscience plus importante du fait qu'il doive décider d'effectuer la succession de mouvements qui conduit à tuer de l'ennemi.

⁸⁸ Theodore Nadelson, *Trained to Kill: Soldiers at War*, Baltimore, MD, The John Hopkins University Press, 2005, p. x. Notre traduction.

⁸⁹ Les travaux de Dave Grossman et de Gwynne Dyer montrent que la baïonnette est une arme qui exige une proximité physique importante avec la victime (« les yeux dans les yeux »), à laquelle s'ajoute la proximité psychologique liée à l'intimité de la gestuelle : la baïonnette ne peut être maniée que par pénétration du corps ennemi, pas par lacération.

Quand bien même il s'agirait d'un ordre reçu, direct et clair, le combattant a, le dernier, le choix de tuer ou d'épargner (au péril de sa propre vie ou non). Le poids de cette décision et le fait qu'elle lui appartienne entièrement ne lui apparaissent pas avant le combat, puisque la difficulté de tuer un autre humain n'est réelle que lors du combat. À cet égard, il est intéressant de constater que l'organisation des différentes armées montre que moins l'acte de tuer demande des efforts physiques conscients, donc moins la décision finale de tuer est consciente et difficile, plus le grade du soldat est élevé et suppose un niveau d'éducation plus élevé. L'utilisateur de la baïonnette sera un simple soldat quand le servant du fusil de précision sera un sous-officier, et le pilote de chasseur-bombardier un officier. Cette organisation, fondée sur l'expérience des armées, montre que la conscience de l'acte de tuer est plus grande quand la distance avec l'ennemi est faible. Une distance physique et/ou psychologique réduite entre le combattant et l'ennemi engendrerait, selon Dave Grossman, une résistance plus forte au fait de tuer. Cette résistance peut correspondre à une prise de conscience de la décision à prendre et de la responsabilité qu'elle génère. En d'autres termes, plus l'acte de tuer est « facile », plus le déclencheur final de l'acte doit être éduqué et préparé aux questions morales que l'acte peut soulever et à sa responsabilité propre.

La responsabilité de l'acte de tuer que porte le combattant peut faire l'objet d'un certain déni, c'est-à-dire un refus d'accepter, ouvertement de la part des autorités mais également dans le for intérieur du soldat, que son but dans la guerre est la destruction de l'ennemi. Ce déni pousse l'institution à ne pas inculquer au soldat cette notion ni à lui demander d'y réfléchir lors de sa formation et de ses entraînements.

L'argument le plus souvent avancé est que, puisque le soldat risque sa vie, il est autorisé à tuer. Le pouvoir de tuer serait conféré en échange du risque pris. Ce mécanisme ferait alors de la guerre un sport où les combattants acceptent le risque de mourir pour pouvoir tuer. Ce principe, désigné comme celui du « match de boxe » a été développé notamment par Thomas Hurka qui écrit que le combattant, au-delà même d'accepter le risque d'être tué, abandonne son droit à ne pas être tué, droit pourtant considéré comme un droit naturel. Ainsi, le combattant autorise en quelque sorte son ennemi à le tuer⁹⁰. Cette vision suppose un contrat tacite entre soldats qui

⁹⁰ Thomas Hurka, « Liability and just cause », *Ethics and International Affairs*, 2007, 20, p. 199-218.

acceptent mutuellement de devenir la cible de l'autre à condition d'être autorisé à le tuer.

Ce principe ne tient pourtant pas compte du fait que cette apparente réciprocité dans l'acceptation d'être tué en échange du pouvoir de tuer est biaisée et donc inopérante. Les combattants vont avoir des différences d'équipement et d'armement qui vont rendre inéquitables leurs chances de victoire, ce qui va à l'encontre de la vision sportive du combat. La différence d'armement et d'équipements de protection reviendrait à organiser un match de boxe avec un combattant torse nu et équipé de gants contre un autre armé et portant des protections. Le deuxième concile de Latran, en 1139, avait ainsi interdit l'usage de l'arc et de l'arbalète qui créaient trop de déséquilibre entre l'archer et le chevalier, l'un pouvant tuer l'autre bien longtemps avant d'être à sa portée. À titre d'exemple, pour certains largages, un pilote de chasseur-bombardier largue sa bombe d'une hauteur de vol depuis laquelle le Taliban ne peut pas l'atteindre avec son fusil. Il paraît alors difficile d'argumenter la réciprocité de l'acceptation de la mort reçue des deux combattants.

Il est en revanche plus probable que le pilote se rende moins directement compte de la responsabilité qu'il a dans la mort de l'ennemi. Dans le reportage télévisuel de Gwynne Dyer, *War*, l'interview d'un pilote de F-4 Phantom lors de la guerre du Vietnam, est particulièrement illustrative de ce phénomène⁹¹. Après plusieurs missions, il a dû s'éjecter et a atterri près d'un village détruit par des bombardements. La vue des corps et des destructions lui a fait comprendre ce qu'impliquaient les bombardements. Il n'a plus jamais été capable de reprendre les commandes d'un avion.

Quand le combattant est conscient de sa responsabilité de tuer l'ennemi, la réciprocité de l'acceptation de la mort, ou de l'abandon de son droit à ne pas être tué, apparaît plutôt comme un mécanisme de défense psychologique, fondé sur une réciprocité illusoire. Cette réciprocité ne peut être réelle que si les chances de victoire de chaque combattant sont équilibrées. Cela a été le cas pour les pionniers de l'aviation militaire, les « chevaliers du ciel ». Ces derniers ne considéraient d'ailleurs pas se faire la guerre, mais plutôt pratiquer un sport dont la mort pouvait être une conséquence

⁹¹ Gwynne Dyer, *The Profession of Arms: War Series Part 3*, prod. National Film Board of Canada, 15/08/1984, 1 documentaire.

malheureuse – les pilotes abattus ne mourraient pas forcément, car ils pouvaient sauter en parachute ou parfois réussir un atterrissage d’urgence. Ainsi, un pilote se sentait généralement plus proche d’un pilote ennemi, adversaire de compétition sportive dans un domaine technique et innovant, que d’un fantassin de son camp, tueur sans sophistication⁹².

Les exemples précédents montrent que le fait de donner la mort est peu envisagé par le soldat et que la responsabilité qui est la sienne, en tant que combattant, d’être le dernier à décider de déclencher l’action de tuer et le seul à exécuter l’action proprement dite, est peu envisagée et souvent reniée. Cela peut être la conséquence d’un mécanisme de défense psychologique ou le fruit de l’éloignement physique et psychologique avec l’ennemi. La responsabilité du soldat dans l’acte de tuer est pourtant ce qui le définit en tant que combattant, bien plus que la fait de risquer sa vie. Ce fait est particulièrement mis en avant dans le cas des pilotes de drones armés.

Le pilote de drone armé est le combattant qui possède le taux de tir à tuer effectif le plus élevé parmi l’ensemble des combattants. Les tirs effectués par les drones ont en effet une zone de destruction relativement limitée et le tir est déclenché sur une cible correctement identifiée et, généralement, observée et surveillée depuis un certain temps. C’est d’ailleurs à ce titre que Jean-Baptiste Jeangène Vilmer le considère comme le système d’arme qui correspond le plus fidèlement au droit international : l’information qu’offre le drone permet de bien respecter le principe de nécessité militaire, notamment avec une « identification positive » facilitée de la cible, et le fait que le pilote échappe au danger physique lui permet de prendre sereinement ses dispositions et décisions de tir⁹³.

La polémique autour de l’usage intensif des frappes ciblées par drones par les États-Unis lors de la présidence de Barack Obama en ont fait l’arme symbolique de la *Global War on Terror*. Le drone est également devenu un symbole de la responsabilité de tuer reniée et cachée derrière le risque physique pris par les soldats.

⁹² Sönke Neitzel et Harald Welzer, *Soldaten - On Fighting, Killing, and Dying: The Secret World War II Transcripts of German POWs*, trad. J. Chase, New York, NY, Knopf publishing group, 2012, p. 65-76.

⁹³ Jean-Baptiste Jeangène Vilmer, « Légalité et légitimité des drones armés », *Politique étrangère*, 2013, 78, n° 3, p. 119-132.

Le 13 février 2013, l'ancien secrétaire d'État à la Défense, Léon Panetta, a annoncé la création d'une médaille, la *Distinguished Warfare Medal*, ayant pour objet de récompenser les « accomplissements extraordinaires » d'individus lors des opérations qui ont suivi le 11 septembre 2001. En d'autres termes, il s'agissait de récompenser les pilotes de drones⁹⁴ pour leur action dans la guerre contre le terrorisme. Le rejet de cette récompense par la communauté militaire a été tel que le nouveau secrétaire d'État à la Défense, Chuck Hagel, l'a tout simplement annulée le 15 avril 2013. La communauté militaire rejetait en effet la possibilité pour un pilote, agissant depuis un conteneur climatisé dans le Nevada et rentrant chez lui le soir, d'être mis à l'honneur pour avoir tué quand tant d'autres soldats n'étaient pas mis à l'honneur alors qu'eux avaient risqué leurs vies.

Cette réaction illustre bien comment la communauté militaire refuse de s'enorgueillir des pertes adverses et de considérer sa vocation première comme étant celle de tuer et détruire, mais bien plutôt comme celle de risquer sa vie pour les autres.

Pourtant, le pilote de drone participe bien plus à la guerre en tuant des chefs terroristes que le *fobbit*⁹⁵ qui monte la garde à l'entrée d'une base, risquant de se faire tirer dessus à chaque instant sans, bien souvent, pouvoir répliquer puisqu'il ignore d'où vient le tir. Le cas du pilote de drone illustre bien à quel point la responsabilité de tuer incombe au combattant. Le film *Good Kill*, à travers les scènes d'assassinats ciblés et les doutes qu'a le pilote de drone lorsqu'il doit déclencher le tir, illustre bien ce point⁹⁶. Le cas du pilote de drone est surtout intéressant puisqu'il empêche désormais d'utiliser le risque d'être tué comme le moyen d'une justification morale du fait de tuer l'ennemi. Il prive également les combattants de l'illusion de leur valorisation morale liée au risque pour leur propre vie, et ce de façon beaucoup plus nette et irréfutable que les équipements de protection et les blindages.

⁹⁴ La médaille pouvait également être attribuée pour les actions dans le cyberspace, mais les actions récompensées devaient obligatoirement avoir un « impact direct » sur les opérations militaires et de combat.

⁹⁵ Terme qui désigne les soldats déployés pendant un an dans une FOB (*forward operating base* - base opérationnelle avancée) sans jamais en sortir.

⁹⁶ Andrew Niccol, *Good Kill*, prod. Voltage Pictures, distrib. IFC Films, 2014, 1 film (102 min.).

Le soldat s'engage et est mis à l'honneur pour un ensemble de vertus positives tournées vers l'intérêt collectif de ses concitoyens. Il ne perçoit pas, ou très rarement, la responsabilité qui sera la sienne, en tant que combattant, de tuer l'ennemi.

Le combattant se voit souvent comme délégataire de l'action de tuer, mais pas délégataire de la décision de tuer, qui est le fruit d'une décision politique dont il n'est pas directement responsable. En réalité, le combattant est non seulement délégataire de la décision, car il décide réellement de tirer ou pas au moment fatidique, mais aussi seul « physiquement » responsable de la mort donnée. Seule l'action de déclencher son arme conduit à la mort de l'ennemi. L'ordre reçu, s'il peut être considéré juridiquement comme élément constitutif de la mort donnée, ne tue pas l'ennemi. C'est le fait d'appuyer sur la queue de détente ou de tirer un missile qui le fait.

La responsabilité d'être le dernier à décider de tuer l'ennemi et le seul à le faire réellement, n'apparaît au combattant qu'au moment particulier du combat. Cette responsabilité a été jusqu'alors occultée doublement : d'une part, le fait de donner la mort n'est pas mis en avant dans les valeurs fédératives des soldats et, d'autre part, le soldat s'inscrit dans une chaîne hiérarchique qui ne le laisse pas penser qu'il devra décider en personne de la vie ou de la mort d'êtres humains.

Le soldat va le plus souvent même jusqu'à cacher cette responsabilité de tuer et sa connotation morale négative derrière le fait de risquer sa vie pour les autres. Ainsi, les décorations et autres mises à l'honneur vont toujours à celui qui a pris le plus de risques et non à celui qui a tué le plus d'ennemis ou commis le plus de destructions. Le combattant est mis à l'honneur pour le mépris de sa propre vie et non pour la destruction de celle d'un autre.

C'est pourtant ce qui le définit comme combattant.

*

* *

Le dilemme entre devoir moral de ne pas tuer un autre être humain et obligation statutaire, souvent perçue comme devoir moral, de tuer l'ennemi est le dilemme non pas du soldat, mais du combattant.

Ce dilemme n'existe qu'au moment unique du combat. L'interdit moral du meurtre d'un autre être humain est, en effet, considéré comme permanent puisque fruit de l'éducation du citoyen et devenu une valeur intériorisée *prima facie*. Le devoir de tuer l'ennemi est, à l'opposé, très rare. Il suppose qu'aucune autre solution ne soit disponible ou envisageable et que le fait de ne pas tuer l'ennemi conduise à condamner, c'est-à-dire à laisser tuer ses camarades et/ou ses concitoyens. Les conditions d'urgence, d'immédiateté de la décision et de réduction à l'extrême des choix possibles se retrouvent dans un milieu et un moment bien spécifiques : le combat.

Le soldat, même s'il peut potentiellement un jour devenir un combattant et se retrouver face au dilemme, ne l'envisage pas, ou très rarement. Le citoyen devient soldat pour d'autres raisons que celles qui consistent à vouloir tuer l'ennemi. Les notions positives de camaraderie, de sacrifice et de courage, qui interpellent le jeune citoyen, sont mises en avant pour recruter les soldats. Elles le sont encore lors de la formation militaire initiale pour transformer le citoyen en soldat puis à l'entraînement pour le préparer au combat. La préparation au combat, moment où le combattant aura à tuer, repose sur la notion de mort reçue potentielle et pas sur celle de mort donnée.

Le combattant lui-même doit la plupart du temps se retrouver en position de pouvoir tuer pour se rendre compte qu'il n'est pas un simple délégataire de l'action de tuer ni un délégataire de la décision de tuer. Le combattant porte en effet seul la responsabilité de tuer, c'est-à-dire qu'il en a la charge personnelle puisqu'il est le seul à mettre en œuvre l'arme qui tuera l'ennemi. Il n'est pas non plus délégataire de la décision de tuer car, même s'il ne décide pas de la guerre et donc peut s'estimer légitimement délégataire du devoir de tuer, il décide, au moment de tuer, de la mise à feu de son arme. Contrairement à une machine programmée à l'avance, le combattant, en tant qu'homme, possède le libre arbitre qui fait de lui le « décideur en dernier » de l'acte de tuer.

L'attachement du combattant à la mise en avant et la mise à l'honneur des vertus militaires, qui sont finalement les mêmes que celles d'un secouriste, plutôt que

des vertus guerrières, celles d'un tueur, est illustratif des motivations des combattants et de leur manque, voire absence de considération du fait d'être amené à devoir tuer un autre être humain. Cette considération s'impose d'elle-même au moment du combat, mais le combattant n'est alors pas forcément physiquement, psychologiquement et spirituellement capable de l'appréhender.

Chapitre 2 : Le combat éclipse le dilemme du combattant

J'ai bravé la torpille, le canon, les mines, le feu, les gaz, les mitrailleuses, toute la machinerie anonyme, démoniaque, systématique, aveugle. Je vais braver l'homme. Mon semblable. Un singe. Œil pour œil, dent pour dent. À nous deux maintenant. À coups de poing, à coups de couteau. Sans merci. Je saute sur mon antagoniste. Je lui porte un coup terrible. La tête est presque décollée. J'ai tué le Boche. J'étais plus vif et plus rapide que lui. Plus direct. J'ai frappé le premier. J'ai le sens de la réalité, moi, poète. J'ai agi. J'ai tué. Comme celui qui veut vivre.

Blaise Cendrars⁹⁷

Le dilemme du combattant est la rencontre d'un devoir moral permanent, celui de ne pas tuer un autre être humain, et d'une obligation ponctuelle conçue comme devoir moral du soldat, celle de tuer le soldat ennemi. Cette rencontre n'a lieu que dans un cadre extraordinaire qui est celui du combat. Si le combat est un événement délimité et rare dans une vie humaine, il fait l'objet d'une longue préparation collective. Même les conscrits reçoivent un entraînement avant d'être envoyés au front. Les soldats professionnels ont, quant à eux, un entraînement régulier et une sensibilisation plus poussée aux conséquences de leurs actes.

Lorsqu'un pays entre en guerre, il attend de ses soldats qu'ils accomplissent leur mission, c'est-à-dire vaincre l'ennemi. Cela suppose d'aller à l'encontre des règles sociales de respect de la vie humaine. Pour surmonter cette contradiction, des règles spécifiques ont été établies : le droit de la guerre ou droit des conflits armés. Ce cadre légal spécifique et international est décliné dans le droit national et exonère le combattant de poursuites légales s'il reste dans les limites de sa mission. Le droit français prévoit également que le soldat fasse tout son possible pour accomplir sa mission. Ce cadre légal spécifique à la guerre et spécifique au combat crée les conditions qui permettent de lever temporairement l'interdiction légale de tuer un autre être humain. Il ne répond pas en revanche à l'interdiction morale ni à l'internalisation psychologique de cet interdit. Il existe donc, au-delà de l'enjeu légal, un enjeu de préparation physique, psychologique et spirituelle au combat et au fait de tuer son prochain. Même si ce besoin est rarement exprimé de façon claire par les gouvernements qui préfèrent mettre en avant la gloire du sacrifice ultime pour la patrie,

⁹⁷ Blaise Cendrars, *J'ai tué*, suivi de *J'ai saigné*, rééd. (1918 et 1938), Genève, Zoé, 2015, p. 30.

les mots du général Patton résumant clairement le besoin d'avoir des soldats prêts à tuer : « L'objet de la guerre n'est pas de mourir pour son pays, mais de faire en sorte que le salaud d'en face meure pour le sien⁹⁸ ».

La préparation du soldat à être un combattant efficace, un tueur, va atténuer les contours du dilemme. Les conditions du combat vont l'éclipser, en diminuant fortement, voire en supprimant la capacité de raisonnement et le discernement du combattant.

La préparation du soldat à la guerre, et parfois également celle de la population, participent à déshumaniser l'ennemi, ce qui a un impact sur le dilemme moral puisque l'interdit de tuer ne porte que sur l'être humain. Les deux guerres mondiales, à travers la propagande, ont attisé la haine du Boche. La haine a longtemps été considérée comme une motivation puissante mais des études réalisées lors de la Seconde Guerre mondiale ont révélé qu'elle fait également prendre des risques inconsidérés aux combattants, ce qui réduit l'efficacité tactique des unités. Les opérations récentes rendent la haine obsolète, car, très souvent, il est très difficile de distinguer l'ennemi de la population à protéger. Dans ce cas, pour limiter les exactions que la guerre rend possibles, les opérations s'accompagnent de règles d'engagement, qui définissent les conditions d'ouverture du feu. Ce n'est alors plus l'ennemi qui est déshumanisé, mais le combattant. Il devient l'exécutant de règles préétablies et s'appliquant selon la même logique qu'un programme informatique. Dépossédé du besoin d'exercer un jugement pour ouvrir le feu et devant réagir vite quand les conditions sont réunies, le combattant n'a plus à avoir à l'esprit la composante morale de ses actes, ce qui atténue la portée du dilemme.

L'immersion du soldat dans le contexte de guerre va rendre les contours du dilemme encore plus flous en modifiant le cadre de référence social et moral du combattant en devenir. Il vit et prend des habitudes dans un milieu où la violence est moins taboue que dans sa société d'appartenance. Il est entouré de personnes moins représentatives de la société et formant un groupe plus homogène dont les valeurs sont moins tempérées et pour lequel les qualités guerrières sont une source de prestige. Ce groupe est lui-même entouré d'une population composée d'ennemis potentiels,

⁹⁸ Cité par Alain Stanké et Jean-Louis Morgan, *Histoires vécues du débarquement, 6 juin 1944 : le matin des Canadiens*, Paris, l'Archipel, 2014, p. 64.

identifiés ou non, qui cherchent à le tuer et tuer ses camarades, et de civils qui, au mieux, sont indifférents à sa souffrance. Tous ces facteurs influent sur la capacité psychique du soldat à appréhender les enjeux moraux du combat à venir, si d'aventure il venait à se retrouver en situation de combat.

Au-delà de l'influence des conditions de guerre ou d'opération sur la capacité psychique du soldat à appréhender le dilemme moral qui l'attend, les conditions du combat ont un impact fort sur la capacité physique du combattant à affronter le dilemme. Les privations vont influencer sa capacité de jugement. Un homme qui a été privé de sommeil pendant plusieurs jours est plus agressif qu'un homme reposé et repu. Les agressions extérieures, qu'elles soient le fait de la nature ou de l'homme, vont avoir un impact direct sur la capacité physique du combattant à raisonner et à avoir des considérations morales. Un homme fiévreux, souffrant d'un traumatisme crânien léger, voire en état de choc, n'aura pas la même capacité à réfléchir au bien-fondé de ses actions qu'à l'ordinaire, surtout si sa vie est directement menacée. Le point culminant du combat, celui où des vies sont prises (et non pas données), est également celui où le dilemme du combattant se pose. Pourtant, dans l'instant précis où le combattant prend une vie, il n'est pas capable d'appréhender le dilemme, car ce sont les réflexes de l'entraînement qui prennent le relais de sa conscience. Les événements se déroulent presque « hors de lui » et il n'y a pas de réelle décision d'agir mais plutôt une action gérée par son cerveau reptilien, sans décision consciente et donc sans décision en conscience.

Le fait de tuer au combat va survenir sans que la perception du dilemme, et encore moins sa considération, n'aient lieu. Le combat va éclipser le dilemme du combattant.

2.1 La distance psychologique et la déshumanisation de l'ennemi

Comme l'a montré l'exemple du pilote de F-4 Phantom⁹⁹, la distance physique avec l'ennemi permet au combattant de se distancier de sa responsabilité de tuer. Elle permet également de créer une distance psychologique avec l'humanité de l'ennemi tué. Dans le même reportage de Gwynne Dyer, un pilote de bombardier explique :

⁹⁹ Voir page 59 de cette thèse.

« Nous traitons des cibles, pas des gens¹⁰⁰ ». Le dilemme du combattant ne se pose alors pas puisqu'il n'y a pas de vie humaine dans l'équation morale du pilote : il protège son pays en détruisant des installations stratégiques de l'ennemi. La distance physique permet au combattant de nier l'humanité de l'ennemi et de contourner le dilemme moral. Dans l'exemple précédent, les pilotes de bombardier peuvent nier l'humanité des cibles traitées en les réduisant à des bâtiments, des formes géométriques simples, très différentes de la silhouette d'un être humain.

Au-delà du fait de voir autre chose qu'une forme humaine, la distance physique permet également de ne pas voir ce qui fait l'humanité de l'ennemi et interpelle l'humanité – et donc le refus de tuer – du combattant : le visage de « l'Autre ». L'épiphanie du visage de Lévinas¹⁰¹ ne peut avoir lieu, ou bien peut être niée. L'anéantissement de l'autre peut se produire, puisqu'il ne sera pas envisagé comme tel. En cela, la distance physique crée surtout les conditions de déni de l'humanité de l'autre. La distance physique sert et aide également à créer la distance psychologique.

La distanciation psychologique est un moyen puissant de nier l'humanité de l'ennemi et de nier le fait d'enfreindre un interdit moral en le tuant. Elle permet d'occulter le dilemme du combattant. Le déni du meurtre que constitue le fait de tuer au combat peut s'appuyer sur la distance psychologique entre le combattant et son ennemi. L'intensité de la distance psychologique doit d'ailleurs être d'autant plus importante que la distance physique ne permet pas le déni, ce qui est en particulier le cas lors d'un combat rapproché, « face à face », où l'humanité de l'ennemi s'impose visuellement.

Comme cela a été le cas lors des conflits mondiaux, qui opposaient des nations entières, le premier stade de distanciation psychologique est la propagande. Celle-ci est destinée à motiver la population à soutenir l'effort de guerre, d'une part, en attisant la haine du peuple ennemi et, d'autre part, en mettant en avant les qualités des soldats de la nation. Dans la période historique étudiée, l'exemple le plus parlant est celui de

¹⁰⁰ G. Dyer, *The Profession of Arms*, *op. cit.*

¹⁰¹ Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini : essai sur l'extériorité*, rééd. (1990), Paris, Le Livre de poche, 2014, p. 215-218.

la Première Guerre mondiale, qui bénéficie en outre de l'entretien de l'esprit de revanche qui a fait suite à la défaite de 1870.

Cette étape nationale de la déshumanisation de l'ennemi n'est pas directement liée à la préparation du soldat au combat, même si elle y participe. Elle vise en premier lieu la population, pour que celle-ci accepte la guerre et consente à y envoyer ses enfants, et pour qu'elle accepte l'effort financier, parfois les privations, qui l'accompagnent.

La propagande trouve ici une limite que les récits de la Première Guerre mondiale mettent très souvent en lumière : la séparation entre le front et l'arrière crée un décalage de situations, accompagné d'un décalage de réalité et d'un décalage entre le discours sur cette réalité à l'arrière et la vérité vécue de cette réalité au front.

La séparation entre les combattants et « les planqués » de l'arrière, dont la population, est très bien décrite par Emmanuel Saint-Fuscien : il donne notamment l'exemple récurrent du pillage par les Poilus des villages français dont les habitants se sont enfuis¹⁰². Cette réorganisation des groupes sociologiques, initialement fondés sur la nationalité puis sur l'appartenance ou non au monde combattant, s'observe également de nos jours, de façon renforcée, par la professionnalisation des armées. Ce phénomène est très souvent mis en avant par le fait que les civils « ne peuvent pas comprendre » ce que vivent les combattants. Le décalage entre la perception des conflits par les civils et les militaires crée même des séparations au sein des familles, comme l'explique le vétéran américain de l'invasion de l'Irak, Wes Moore¹⁰³. Cela rappelle le retour dans les familles des vétérans français de la guerre d'Algérie. Le décalage entre la représentation des raisons de mener la guerre et la réalité du conflit est également illustré par le mouvement *Support the Truth*, qui, en réponse à la ferveur américaine (*Support the troops*), tend à dénoncer l'inadéquation entre les raisons de mener le conflit en Irak et la réalité de l'action militaire¹⁰⁴. Enfin, le décalage entre « front » et « arrière » se fait d'autant plus sentir que la distance géographique entre les théâtres d'opérations et le pays d'origine des soldats est sensible. Immérgés dans

¹⁰² E. Saint-Fuscien, *À vos ordres ?*, op. cit., chapitre 3.

¹⁰³ Wes Moore, *How to talk to veterans about the war*, TED Talks, janvier 2014, 1 conférence (15 min.).

¹⁰⁴ Ce mouvement est fondé sur le livre de l'ancien sergent instructeur Dennis Kyle, qui, en 2004, dénonce l'inadéquation entre les promesses faites aux familles et aux candidats à l'engagement lors des opérations de recrutement et la réalité de la vie en opération et au retour de conflit. Il est décrit également dans : Justine Sharrock, *Tortured: When Good Soldiers do Bad Things*, Hoboken, NJ, John Wiley & Sons, 2010, troisième partie et p. 225-240.

les opérations au sein d'un pays différent du leur, les soldats ressentent leur mission de « maintenir l'ennemi au loin » comme primordiale alors que la population restée au pays n'y accorde aucun intérêt. Le peu de médiatisation de l'opération Barkhane peut en constituer un exemple. Un autre exemple serait celui du général McChrystal et de son équipe de commandement, persuadés, en 2009, d'avoir une mission sacrée de lutte contre le terrorisme en Afghanistan quand les pays occidentaux n'attendaient que le désengagement. Le film *War Machine*¹⁰⁵ reprend, de façon romancée le livre *The Operators* de Michael Hastings et décrit le parcours du général McChrystal. Il a été placé à la tête des opérations en Afghanistan avant d'être démis de ses fonctions suite aux révélations d'un article du *Rolling Stone Magazine*¹⁰⁶, dans lequel le général critiquait l'absence d'implication du président Obama dans le conflit. Dans le film, un commentaire du journaliste sur l'équipe de McChrystal, en tournée en Europe pour demander aux pays alliés des renforts de troupes, résume le décalage entre les deux mondes que sont le front et l'arrière : « Ils étaient persuadés de faire la chose la plus importante du monde. »

La propagande, ou la communication ciblant la population en vue du soutien du conflit, ne permet pas de créer suffisamment de distance psychologique entre le combattant et l'ennemi et peut même s'avérer contre-productive en créant principalement de la distance entre le combattant et les civils de son pays. Un travail spécifique doit être mené sur le soldat afin d'en faire un combattant efficace.

Il y a chez le combattant un seuil de blocage psychologique au fait de tuer un autre être humain. Pour abaisser ce seuil, un travail de déni de l'interdiction morale de tuer est nécessaire. Ce travail doit être plus fourni que ne l'est celui fait sur la population par la propagande car le combattant est directement confronté au fait de tuer. En l'absence d'une distanciation par rapport à l'acte, seule la distanciation par rapport à la victime demeure un levier potentiel pour s'assurer de l'efficacité au combat du soldat. Comme le souligne ironiquement Pierre Conesa : « La guerre est le

¹⁰⁵ David Michôd, *War Machine*, prod. Netflix, distrib. Netflix, 2017, 1 film (122 min.).

¹⁰⁶ Voir Michael Hastings, *The Operators: the Wild and Terrifying Inside Story of America's War in Afghanistan*, New York, NY, Plume, 2012, et Michael Hastings, « The Runaway General: The Profile That Brought Down McChrystal », RollinStone.com, 22 juin 2010, <http://www.rollingstone.com/politics/news/the-runaway-general-20100622> (accès le 1^{er} juin 2017).

moment anormal où le refus de tuer un ennemi peut être puni de mort. Autant le faire de bon cœur et être convaincu¹⁰⁷».

La première étape consiste à redéfinir le groupe sociologique primaire auquel se rattache le combattant. Les difficultés de la formation, de l'entraînement et des missions effectuées renforcent ce que les armées appellent la « cohésion » du groupe, c'est-à-dire la force du liant social entre les soldats, face aux éléments extérieurs au groupe. Ainsi, l'esprit de corps est l'une des principales forces d'une unité et les unités ayant les esprits de corps les plus développés sont souvent les unités d'élite. Ce phénomène permet d'obtenir un référentiel à partir duquel l'autre va pouvoir être exclu puis diminué et même renié. Ainsi, le phénomène qui fait que les combattants finissent par se sentir plus proches des combattants ennemis que de la population « de l'arrière » découle du fait que les deux groupes de combattants ennemis ont des référentiels de cohésion sociale plus proches entre eux qu'ils ne le sont de ceux de la société civile. Ce même phénomène se retrouve au sein des armées d'un même pays. L'esprit de corps tend à diminuer l'estime qu'un corps aura pour les autres corps de la même armée : les forces spéciales méprisent les forces conventionnelles, les parachutistes méprisent les « bérets bleus¹⁰⁸», les légionnaires¹⁰⁹ méprisent les « gens de la régulière », etc. Au sein même des unités, la cohésion sociale se fonde sur des expériences vécues. Dans *Band of Brothers*, la série qui retrace l'histoire vraie d'une unité de la 101^e division aéroportée américaine lors de la Seconde Guerre mondiale, ce phénomène s'observe après la bataille de Bastogne (décembre 1944 – janvier 1945). Cette bataille a été la plus dure que l'unité a connue de toute la guerre. L'un des soldats de l'unité, blessé au combat, était en convalescence pendant la bataille de Bastogne. Quand il rejoint l'unité quelques semaines plus tard, il se fait la remarque qu'il n'est plus à sa place comme auparavant et n'est pas cordialement reçu. Même s'il a participé à toutes les batailles depuis le Débarquement, son absence à l'événement majeur qu'a connu l'unité l'exclut partiellement du groupe.

Dans un entretien réalisé le 27 janvier 2017, le colonel P., ancien chef de corps d'un régiment d'infanterie de marine a expliqué comment l'intégration des jeunes

¹⁰⁷ Pierre Conesa, *La Fabrication de l'ennemi : ou comment tuer avec sa conscience pour soi*, Paris, Robert Laffont (coll. Le monde comme il va), 2011, p. 13.

¹⁰⁸ En France, les unités parachutistes portent généralement un béret rouge amarante. Le bleu est la couleur « standard » du béret de l'armée française.

¹⁰⁹ Soldats de la Légion étrangère. Par exception avec le reste de l'Armée de terre, ils portent un béret vert.

soldats aux unités de combat était devenue délicate depuis le désengagement français d'Afghanistan. Les anciens, vétérans d'Afghanistan, excluent sans même le vouloir et s'en rendre compte les jeunes soldats qui « n'ont pas fait leurs preuves ». Or, comme ces derniers ne pourront jamais devenir des vétérans d'Afghanistan, ils ne trouvent pas leur place dans l'unité et finissent par démissionner. L'engagement au Mali ne modifie ce phénomène qu'à la marge, car il ne s'agit pas du même conflit ni des mêmes batailles¹¹⁰.

Une fois le groupe primaire consolidé, l'ennemi va pouvoir être dénigré de façon à perdre sa qualité d'être humain, ou tout du moins à devenir un être humain qui mérite moins que l'on respecte son droit de vivre.

Ce concept de la haine de l'ennemi, inculqué non plus à la population mais à ceux qui seront au contact même de l'acte de tuer présente à son tour deux limites qui font que l'utilisation de ce levier pour assurer l'efficacité au combat n'est pas, ou plus, privilégiée.

La première limite de la haine de l'ennemi insufflée au combattant est une limite d'ordre tactique. Il s'agit du risque de sous-estimer l'adversaire et de mal estimer les efforts à accomplir pour le vaincre, par exemple lui opposer moins de troupes que ce que les théories tactiques militaires préconisent. Il peut également s'agir de ne pas lui reconnaître de capacité à combattre et donc de prendre des risques inutiles. Ce défaut de prudence tactique, ou d'emploi de mesures de protection, a été mis en avant par des études menées par John Ballard et Aliecia McDowell¹¹¹. Leur analyse se fonde sur les théories militaires depuis l'Antiquité et sur les retours d'expérience établis entre la Seconde Guerre mondiale et la guerre du Golfe de 1991, en incluant les conflits du Moyen-Orient. Au plan tactique, il ressort de leur étude que la haine de l'ennemi participe à la motivation au combat et permet même de réduire le stress lié au combat¹¹². La réduction de ce stress est cependant trompeuse, car elle trouve sa source dans la sous-estimation des capacités de l'ennemi et entraîne une prise de risque inconsidérée de la part des combattants et des pertes supérieures. Leur conclusion est que « l'endoctrinement ne produit pas un comportement au combat plus efficace¹¹³».

¹¹⁰ Jusqu'à ce que le groupe social des vétérans du Mali devienne majoritaire.

¹¹¹ Ballard John, McDowell Aliecia, « Hate and combat behaviour », *Armed Forces and Society*, 1991, 17, n° 2, p. 229-241.

¹¹² *Idem*, p. 236.

¹¹³ *Ibid.*, p. 238. Notre traduction.

Ils précisent même que sur un plan opératif et stratégique, la haine de l'ennemi facilite la survenance d'atrocités et se montre donc contre-productive.

La seconde limite de la haine et de la déshumanisation de l'ennemi est alors la perte de légitimité et de crédibilité de la force armée liée aux atrocités que celle-ci peut commettre. Si l'on cherche à abaisser le seuil psychologique du blocage moral lié à l'interdit de tuer, il existe un risque de l'abaisser trop et de laisser libre cours à la cruauté envers l'ennemi. C'est l'un des mécanismes que décrit le psychiatre militaire Patrick Clervoy dans *L'Effet Lucifer*¹¹⁴. Il fait référence aux mécanismes de déshumanisation comme des « pousse à la cruauté ». En prenant l'exemple des exactions de la prison d'Abou Ghraïb, il explique que les gardiens ont d'abord ressenti une dissonance psychologique envers les détenus et ont adopté comme mécanisme de défense leur déshumanisation. Ensuite, « la seule solution devant cette contrainte psychique a été de ne plus considérer les détenus comme des personnes mais comme des choses. Déchus de leur humanité, les prisonniers sont tombés dans le registre des objets. Ils peuvent être traités et comptés comme tels. Ce qu'ils vivent n'est plus éprouvé par leurs gardiens¹¹⁵ ». La volonté de punir certains prisonniers qui avaient violé un jeune détenu a alors abouti au scandale révélé par les photos des séances de punition.

Même s'ils ont été commis par des civils, et non des soldats professionnels, les massacres du Rwanda de 1993 montrent également que la déshumanisation de « l'ennemi » rend possibles les exactions que la morale, la loi et la religion condamnent unanimement. Abram de Swaan rappelle ainsi que la haine promue contre les Tutsis allait jusqu'à leur conférer le surnom – et le statut – de « cloportes », comme le relayait Radio Mille Collines¹¹⁶. Cette déshumanisation a permis le massacre de leurs voisins par les Hutus. Comme en témoigne devant Jean Hatzfeld, Léopold, un ancien génocidaire : « On ne considérait plus les Tutsis comme des humains, ni même comme des créatures de Dieu¹¹⁷ ».

La déshumanisation de l'ennemi permet d'abaisser le seuil psychologique identifié par Dave Grossman qui empêche la plupart des combattants de

¹¹⁴ Patrick Clervoy, *L'Effet Lucifer : des bourreaux ordinaires*, Paris, CNRS éditions, 2013.

¹¹⁵ *Idem*, p. 71-72.

¹¹⁶ Abram de Swaan, *Diviser pour tuer : Les régimes génocidaires et leurs hommes de main*, trad. B. Abraham, Paris, Seuil (coll. Liber), 2016, chapitre 5.

¹¹⁷ Jean Hatzfeld, *Une Saison de machettes*, Paris, Seuil (coll. Fiction & cie), 2003, p. 173.

volontairement tuer l'ennemi. Elle nécessite néanmoins un contrôle de tous les instants pour ne pas les faire basculer dans la cruauté, les massacres et les exactions. Une telle limitation, omniprésente et constante, n'est tout simplement pas réalisable. De plus, comme c'est le cas dans les conflits actuels auxquels participent les pays occidentaux, la haine et la déshumanisation de l'ennemi sont parfois tout simplement impossibles à mettre en place.

Les conflits actuels, que nous avons identifiés comme « guerres de valeurs » ont lieu non seulement au milieu de la population locale mais également à son profit. La théorisation militaire de ce type de conflit, qui trouve ses origines à la sortie des conflits de décolonisation, est celle de la « contre-insurrection ». La différence fondamentale entre les guerres d'intérêt, de décolonisation, et les guerres de valeurs, comme les guerres actuelles, est que le but premier n'est pas la défense directe des intérêts du pays d'origine des soldats mais celle de la population du pays théâtre des opérations. Ces deux types de guerre ont en revanche en commun le fait d'avoir lieu au sein même de la population locale et que les ennemis – les « insurgés » – se confondent avec celle-ci.

La théorie de la contre-insurrection (COIN) a pour origine les écrits de David Galula, officier vétéran de la guerre d'Algérie devenu professeur à Harvard, dont l'analyse débute par l'observation de l'insurrection de Mao Tse Toung et cette citation célèbre : « L'insurrection est dans la population comme un poisson dans l'eau. » Cette phrase signifie que l'insurrection est issue de la population, qu'elle y vit, qu'elle s'y cache et qu'elle s'y approvisionne.

Il conclut que pour vaincre l'insurrection, il faut la couper de la population, et donc convaincre la population que l'insurrection est également son ennemi. C'est ce que recherchaient les Américains lors de la conquête « des cœurs et des esprits » au Vietnam. Cette théorie a été reprise et actualisée par le général David Petraeus dans le manuel de contre-insurrection américain de 2007¹¹⁸.

Selon cette théorie, il est impossible de faire appel à la haine de l'ennemi, car celui-ci est directement issu de la population qu'il faut défendre et se confond avec

¹¹⁸ Combined Arms Center, *Counterinsurgency Field Manual*, Chicago, IL, The University of Chicago Press, 2007.

elle. Au contraire, il faut chercher le repentir des insurgés. Dans ce cadre, la déshumanisation de l'ennemi est impossible.

Pour maintenir l'efficacité des combattants, il faut agir sur les blocages psychologiques et moraux de l'acte de tuer l'ennemi. Nous avons vu que le combattant ne peut se distancier de l'acte, puisque c'est lui qui est le dernier maillon de la chaîne décisionnelle qui conduit à tuer l'ennemi. Dans les conflits actuels, il ne peut pas non plus se distancier de l'ennemi, car celui-ci est trop proche de la population. La dernière solution consiste alors à distancier en quelque sorte le combattant de lui-même, en lui imposant un ensemble de règles automatiques d'ouverture du feu : les règles d'engagement. Ces règles ont par ailleurs une action en faveur de la limitation des exactions et des dommages collatéraux. Elles peuvent cependant conduire à la déshumanisation du combattant.

2.2 Les règles d'engagement et la déshumanisation du combattant

Le sociologue Gaston Bouthoul, considéré comme le créateur, en 1945, de la polémologie (l'étude de la guerre), définit la guerre comme un acte social. Elle s'est ainsi toujours accompagnée de coutumes, de droits, et même de devoirs¹¹⁹. Le droit des conflits armés, qui s'est particulièrement développé après la Seconde Guerre mondiale et le procès de Nuremberg, permet de limiter les actes guerriers et condamne les exactions que la déshumanisation de l'ennemi peut rendre possibles.

La survenance d'opérations « autres que la guerre », notamment les missions de maintien ou de reconstruction de la paix, ont nécessité l'apport complémentaire, au-delà de la limitation de la violence, de la définition des conditions la nécessitant. Dans les pays occidentaux, c'est à travers la définition « otanienne » des règles d'engagement (*rules of engagement* – *ROE*) qu'une certaine harmonisation et le développement de ces règles sont apparus.

Ces règles d'engagement permettent de créer des réflexes de combat dans des situations où ceux-ci ne sont pas des réflexes de survie. Ce faisant, par la force de leur

¹¹⁹ Gaston Bouthoul, *Le phénomène-guerre : Méthodes de la polémologie, Morphologie des guerres, Leurs infrastructures (technique, démographique, économique)*, rééd. (1951), Paris, Payot, 2006.

schéma logique « si... alors... », semblable à un programme informatique, elles participent à la déshumanisation du soldat. Cette déshumanisation éclipse le dilemme du combattant et peut créer des situations d'exactions.

Certaines opérations et certains conflits posent le dilemme du combattant sans que les réflexes à mettre en œuvre soient des réflexes de survie. C'est le cas par exemple des missions dites humanitaires des années 1990. Le combattant peut alors se retrouver en situation de devoir tuer un belligérant sans être directement menacé par lui mais pour protéger des tiers de la population opprimée. D'un point de vue légal, cette situation se rapproche de la « légitime défense d'autrui¹²⁰ ». Ces situations peuvent néanmoins poser de réels cas de conscience aux combattants, comme l'illustre le téléfilm britannique inspiré de faits réels *Warriors* qui met en scène des soldats déployés en ex-Yougoslavie en 1992 et leurs traumatismes, au retour, liés à l'inadéquation des règles d'engagement à la réalité de leur mission¹²¹.

Comme dans tous les conflits, la décision de tirer ou pas doit être prise rapidement. Pour aider le soldat, les règles d'engagement lui imposent un cadre légal et réglementaire qui lui indique quand faire feu. Ces règles peuvent être floues, comme par exemple autoriser l'ouverture du feu sur une personne à l'attitude hostile. Elles sont souvent très claires, qualifiées par les soldats de « binaires », comme par exemple neutraliser toute personne portant une arme ou encore neutraliser toute personne pénétrant le périmètre de sécurité. D'une manière générale, les leçons tirées des premières opérations réalisées sur la base de règles d'engagements ont fait ressortir la tendance à des règles de plus en plus claires et simples à appliquer.

Pour le combattant, à qui revient la responsabilité de tuer, des règles d'engagement simples permettent non seulement une certaine sérénité mais elles garantissent également la rapidité d'exécution de la décision, sur le modèle « *Go / No*

¹²⁰ Article L. 122-5 du code pénal : « N'est pas pénalement responsable la personne qui, devant une atteinte injustifiée envers elle-même ou autrui, accomplit, dans le même temps, un acte commandé par la nécessité de la légitime défense d'elle-même ou d'autrui, sauf s'il y a disproportion entre les moyens de défense employés et la gravité de l'atteinte. [...] » Nos soulèvements.

¹²¹ Peter Kosminsky, *Warriors*, prod. British Broadcast Company, distrib. BBC, 1999, 2 épisodes (175 min.).

*Go ; Fire / No Fire*¹²²». Toutefois, si la simplicité des règles d'engagement permet la rapidité de décision et d'exécution, elle ôte dans une certaine mesure au combattant la réelle décision d'ôter une vie. Le mécanisme de défense psychologique consistant à se distancier de la décision d'agir, et donc de l'acte, est facilité et même promu par l'externalité des règles d'engagement.

Comme dans l'expérience de Stanley Milgram, le soldat peut se retrouver dans une variante de l'état agentique. Alors que dans l'expérience, les sujets abandonnaient leur capacité de décision aux scientifiques, dans le cadre des règles d'engagement, le soldat abandonne sa liberté de décision aux règles préétablies qu'il a assimilées. Ainsi, la responsabilité de tuer est déviée vers les règles d'engagement.

La question de la moralité permet alors de prendre conscience de la déshumanisation du combattant. Le soldat peut considérer les règles d'engagement comme morales par essence : elles font l'objet d'un consensus international, ont été établies par des spécialistes qui ont pu analyser, à froid et à l'abri du danger, les situations et décider quelle était la meilleure réaction possible. Dans ce cas de figure, la moralité de l'acte s'impose de bonne foi au combattant et le dilemme est éclipsé par cette moralité externe. Il faut cependant que le soldat nie ici qu'il existe une différence entre le légal et le légitime.

Le soldat peut également décider que l'évaluation de la moralité de son acte ne lui appartient pas : que l'ouverture du feu soit morale ou pas n'est pas la question qui se pose à lui. La seule question est : est-ce conforme aux règles d'engagement ou pas ? Dans ce cas, encore plus sensiblement que dans le cas où il présuppose les règles comme morales, le soldat se décharge de sa faculté de juger. Comme la faculté de juger est un des actes caractéristiques de l'homme, il se distancie de – voire renie – son humanité.

La déshumanisation du combattant, conséquence des règles d'engagement, transforme le soldat en robot : « si ... alors tue ». Le dilemme du combattant est éclipsé, puisque la moralité du combattant est éclipsée par les règles d'engagement. L'absence de la question morale dans le fait de tuer un autre être humain est toutefois

¹²² Expression issue des réglages du canon de la mitrailleuse de calibre 12,7 mm, commune dans la plupart des armées occidentales. Cette expression résume l'aspect binaire des ROE, donc leur simplicité, et donc la rapidité de décision.

un sujet qui fait débat. Les Nations-Unies, dans le cadre de la « convention pour la prohibition ou la limitation de l'usage de certaines armes conventionnelles », ont ainsi posé la question lors du sommet international de Genève d'avril 2015 : est-il moralement acceptable qu'une machine prenne des décisions de vie ou de mort ?¹²³ Dans une certaine mesure, les armes létales autonomes (*lethal autonomous weapons – LAWs*) sont la mécanisation des règles d'engagement, et l'ultime étape de la déshumanisation – cette fois-ci pas seulement morale, mais physique – du combattant.

Dans son livre *La Haine* de 1985, Günther Anders exprime sa crainte de voir la haine disparaître des guerres. Dans le deuxième entretien avec le roi Traufe, il explique la disparition de la haine dans la guerre, liée à la distance physique mais également psychologique :

Oui, parfaitement. Ils restent si éloignés de leurs soi-disant ennemis, ils doivent viser à de telles distances qu'ils ne visent déjà plus réellement, qu'ils ne perçoivent déjà plus réellement leurs victimes, qu'ils ne savent déjà plus rien d'elles, non, disons : qu'ils ne peuvent déjà plus les avoir en tête. Ni avant, ni pendant, ni après. Va-t-on appeler « soldats » de tels êtres ? Et comment devrait-il être possible à ces gens d'éprouver de la haine à l'égard d'autres qu'ils ne rencontreront jamais (puisqu'ils les anéantissent)¹²⁴ ?

Pour Anders, qui a retenu de ses interviews avec Claude Eatherly – le pilote de l'avion de reconnaissance météo qui a permis le largage de la bombe sur Hiroshima – que ce dernier ne détestait pas les Japonais (Pourquoi diable aurais-je dû les haïr¹²⁵ ?), la disparition de la haine est source d'inquiétude. En effet, s'il est possible d'arrêter de haïr, et donc d'arrêter de faire la guerre et de tuer, comment faire lorsque l'on tue sans même haïr, comme un simple métier ? Cette question que pose Anders peut sembler paradoxale mais son inquiétude est la perte de l'humanité des belligérants. Pour lui, la guerre, et donc le fait de tuer un autre être humain nécessite des motivations profondes,

¹²³ Lors du sommet, la création d'un comité d'experts a été décidée, avec des travaux annuels. Voir ainsi « 2016 Meeting of experts on LAWs », unog.ch, 18 avril 2016, [http://www.unog.ch/80256EE600585943/\(httpPages\)/37D51189AC4FB6E1C1257F4D004CAFB2](http://www.unog.ch/80256EE600585943/(httpPages)/37D51189AC4FB6E1C1257F4D004CAFB2) (accès le 3 juin 2017).

¹²⁴ Günther Anders, *La Haine*, trad. P. Ivernel, rééd. (1985), Paris, Payot et rivages (coll. Rivages poche), 2009, p. 57-58.

¹²⁵ *Idem*, p. 87 (note).

comme la haine, pour dépasser les questions morales. Ces motivations sont par essence limitées dans le temps. En revanche, tuer sans haine, ce qui revient ne plus avoir à dépasser la morale par des sentiments, à ne plus être humain, est plus dangereux, car c'est un état qui peut être stable et donc sans limitation dans le temps. Ce questionnement revient à craindre la disparition de la déshumanisation de l'ennemi, ce que permet notamment la haine, au profit de la déshumanisation du combattant, ce que peuvent provoquer les règles d'engagement. Dans un sens, la disparition du dilemme du combattant par la déshumanisation du combattant lui-même mettrait fin à la limitation de la violence guerrière : les combattants, réduits à l'état de « machines à tuer » ne seraient plus capables d'appréhender des considérations morales.

Le phénomène de déshumanisation du combattant n'est toutefois pas généré par la seule mise en place des règles d'engagement. Celles-ci le renforcent seulement. En effet, il existe déjà un mécanisme de défense psychologique « d'auto-déshumanisation » du soldat. Ce mécanisme se met en place en réaction à la peur que suscite le combat, mais de plus en plus, dans les conflits récents, il sert également à dissiper les phénomènes de dissonance cognitive morale.

Dans les témoignages de soldats, le mécanisme de déshumanisation le plus fréquemment rapporté est celui de se considérer comme déjà mort. Il répond à la peur de mourir qui, sous sa forme désormais qualifiée de « stress dépassé », crée la panique chez le combattant et l'empêche d'agir. Cette peur crée également une anxiété pendant les temps d'attente avant la prochaine bataille ou le prochain combat. Cette peur, Gabriel Chevallier en fait l'élément central de son « roman autobiographique » de Poilu, notamment dans son dialogue avec une infirmière lors de sa convalescence :

- Que vous êtes énervant ! Répondez donc. On vous demande ce que vous avez fait !

- Oui ?... Eh bien ! j'ai marché le jour et la nuit, sans savoir où j'allais. J'ai fait de l'exercice, passé des revues, creusé des tranchées, transporté des fils de fer, des sacs à terre, veillé au créneau. J'ai eu faim sans avoir à manger, soif sans avoir à boire, sommeil sans pouvoir dormir, froid sans pouvoir me réchauffer, et des poux sans pouvoir toujours me gratter... Voilà !

- C'est tout ?

- Oui, c'est tout... Ou plutôt, non, ce n'est rien. Je vais vous dire la grande occupation de la guerre, la seule qui compte : J'AI EU PEUR¹²⁶.

Ce même mécanisme est rapporté par Michael Herr à propos de la guerre du Vietnam.¹²⁷ Dans cette guerre, la difficulté à discerner l'ennemi de la population et la permanence de la menace rendait ce mécanisme de défense encore plus nécessaire et il était souvent complété par l'usage de stupéfiants. L'exemple de la guerre du Vietnam introduit également, au-delà de la peur, la dissonance cognitive morale quant au fait de tuer des personnes dont on ignorait avec certitude si elles étaient des ennemis ou des civils.

Ainsi, ce mécanisme de défense psychologique est fréquemment rapporté dans les conflits actuels. C'est le cas notamment chez les Américains qui ont été placés dans des conditions de doutes sur la moralité de leur action lors de l'invasion de l'Irak, comme le montrent les témoignages issus du reportage cinématographique *Standard Operating Procedure*¹²⁸.

Cette dissonance est une préfiguration du dilemme du combattant. Comme l'explique l'ancien pilote de bombardier de la Seconde Guerre mondiale Joseph Heller, l'action du combattant en guerre est un paradoxe inextricable, qu'il appelle le *Catch-22*, titre de son livre qui est depuis devenu une expression de la langue commune américaine¹²⁹. Le paradoxe est, selon lui, qu'il faut être fou pour accepter de tuer comme cela des inconnus en les bombardant. Or, si l'on est fou, on est interdit de vol et on échappe à l'obligation de les tuer. En revanche, si l'on est sain d'esprit et que donc on considère fou de les tuer, on est apte à voler et donc dans l'obligation d'accomplir cette folie.

Se considérer comme déjà mort permet de supporter ce paradoxe. Le vétéran américain de l'Irak Brandon Neely rapporte ainsi à Justine Sharrock qu'il a tenté de se suicider lors de sa mission et qu'un camarade lui a alors dit de se considérer comme déjà mort, donc exempt de justice et pouvant faire n'importe quoi sans se soucier de

¹²⁶ G. Chevallier, *La Peur*, op. cit., p. 153-154.

¹²⁷ Michael Herr, *Dispatches*, 2^e éd. (1977), New York, NY, Avon Books, 1978.

¹²⁸ E. Morris, *Standard Operating Procedure*, op. cit.

¹²⁹ Joseph Heller, *Catch-22*, rééd. (1961), Londres, Vintage Classics, 2011.

moralité¹³⁰. La morale des hommes ne s'applique plus au combattant, puisqu'en se considérant comme mort, il s'est déshumanisé.

Le dilemme du combattant porte sur l'obligation de préserver la vie humaine et le devoir de tuer l'ennemi. Quand la guerre est déclarée, il est possible de modifier les données de ce dilemme. Le devoir de détruire une vie peut être modifié en ôtant le caractère humain de cette vie. Le devoir de préserver la vie peut être contourné par la déshumanisation, donc la dé-moralisation, du combattant.

Ces deux phénomènes sont encore éloignés du moment du combat, le seul moment où le dilemme du combattant est concret. Ils sont renforcés ou facilités par les duretés de la vie en opération qui ont un impact sur la capacité psychique et même physique du combattant à appréhender les questions de moralité.

2.3 L'incapacité psychique à moralité

Le dilemme du combattant s'inscrit dans un temps court, le combat, et se pose sur un temps encore plus court, celui de la décision d'actionner l'arme, c'est-à-dire de décider de tuer ou non l'adversaire. Cet instant et ce temps court se trouvent eux-mêmes dans un cadre spatio-temporel exceptionnel, celui de la guerre, qui modifie la perception morale du combattant. Qu'il s'agisse d'une guerre classique, guerre industrielle, ou d'une guerre actuelle, guerre de valeurs, l'existence d'un contexte particulier a une influence sur le référentiel moral du soldat et va le prédisposer à des évaluations morales différentes de celles dont il ferait preuve en temps (et lieu) de paix.

Qu'il soit incorporé pour une guerre de défense de son propre territoire ou « projeté » avec son unité sur un théâtre d'opérations, le soldat va se retrouver membre d'un nouveau groupe social primaire. Alors que sa société d'appartenance a érigé la non-violence physique en règle universelle et le respect de la vie en commandement divin, son nouveau groupe primaire donne à la violence une place beaucoup plus honorable et la rend même respectée et prisée. L'acculturation du soldat aux valeurs du groupe primaire s'ajoute alors à l'acculturation « environnementale » que lui

¹³⁰ Justine Sharrock, *Tortured*, *op.cit.*, p. 31-32.

impose le théâtre des opérations. L'acculturation environnementale est celle qui fait que le soldat, au contact d'une population dont les repères moraux sont différents des repères occidentaux, voit évoluer ses repères individuels. Ces deux phénomènes, que nous appellerons acculturation guerrière, ont une influence sur la capacité du combattant, *in fine*, à développer un raisonnement moral pratique qui serait identique à celui qu'il pourrait avoir sur un cas théorique en salle de cours lors des périodes d'instruction ou de préparation à l'engagement opérationnel. Après avoir glorifié la violence et abaissé son niveau d'acceptabilité, l'acculturation guerrière va abaisser le seuil de l'interdiction de tuer et ainsi perturber les rapports de force entre les deux options du dilemme du combattant.

La première étape dans l'entrée en guerre du soldat est l'incorporation et l'affectation à une unité projetée. Cette incorporation va développer chez le soldat l'esprit de corps, c'est-à-dire le sentiment d'appartenance à une unité. Ce sentiment d'appartenance s'accompagne de l'acceptation des valeurs de l'unité, notamment de sa devise, et de sa vision du monde. Dans l'armée de terre indienne, par exemple, le recrutement des régiments se fait de manière locale. Ainsi, les régiments pratiquent la religion locale et les officiers, qui sont les seuls à ne pas être de recrutement local, pratiquent cette religion au sein du régiment même s'ils en pratiquent une autre en privé.

L'acculturation du soldat au métier des armes et au combat crée également un phénomène de nivellement moral quant à la position du soldat face à la violence et au fait de tuer. Au moment de leur incorporation, les recrues entre elles ont déjà des niveaux d'acceptabilité de la violence différents. Par exemple, d'après les témoignages de la Première Guerre mondiale recueillis par Dave Grossman et Joanna Bourke, les chefs de corps soulignaient que les soldats venant de la campagne se montraient moins réticents à user de la violence et à tuer que ceux des villes. En effet, les uns étaient déjà habitués à tuer des animaux pour les manger quand les autres avaient vaguement conscience qu'un animal devait mourir pour les nourrir. Cette différence, chez les conscrits, de référentiel vis-à-vis de la mort d'êtres vivants se retrouvait dans leur comportement à la guerre et vis-à-vis de la mort d'êtres humains, même si la formation militaire vise à donner un référentiel commun à tous les soldats. La redéfinition des standards comportementaux et moraux se retrouve également dans les codes

d'honneur. Ces codes d'honneur, qui sont actualisés périodiquement, tendent à refléter le niveau d'acceptation de la violence armée par la population du pays. Par exemple, le code du soldat français ne mentionne, comme acte violent, que l'accomplissement de la mission au péril de sa vie¹³¹ alors que le code du soldat américain mentionne le fait d'être « prêt à être déployé, à combattre et détruire les ennemis des États-Unis ¹³²».

La redéfinition des critères culturels possède, pour les armées, des avantages et des inconvénients qui sont particulièrement bien mis en lumière par l'exemple du corps des *Marines* de la marine américaine. La dualité de l'esprit de corps et de ce qu'il permet de faire faire au soldat montre tout l'impact qu'il peut avoir sur la capacité au jugement moral acquise par le soldat.

Dans son livre, Jimmy Massey dénonce de possibles crimes de guerre lors de l'invasion de l'Irak en 2003 et 2004 et explique que ces crimes de guerre ont été rendus possibles par la désensibilisation à la violence et au fait de tuer que le *Marine Corps* inocule à ses recrues. Le titre du livre, *Kill ! Kill ! Kill !*¹³³, fait référence à l'entraînement de base des *Marines*. Ils doivent, pour le bien des États-Unis, devenir une arme et être prêts à tuer sans hésiter. On leur inculque « l'esprit de la baïonnette » : l'instructeur leur demande « *What's you bayonet for ?* » (à quoi sert votre baïonnette ?) et ils répondent en chœur « *Kill! Kill! Kill!* » (à tuer !, tuer !, tuer !). Petit à petit, le fait de tuer l'ennemi devient leur but dans la vie, leur « utilité ». Les *Marines* ont la réputation d'être plus durs et plus agressifs que les autres unités américaines. Au niveau individuel, selon le témoignage de Jimmy Massey, la violence devient normale, même entre soldats, et le fait de tuer devient même une fierté. Le film *Full Metal Jacket* s'ouvre ainsi sur l'interview d'un *Marine* qui déclare qu'il aimerait être « le premier gosse de [son] quartier à avoir un *confirmed kill* (ennemi tué validé)¹³⁴ ». Cette envie de concrétiser l'entraînement et le conditionnement peut pousser certains *Marines* à

¹³¹ Article 2 sur 11. Voir le code intégral à <https://recrutementterredefenseforcearmees.wordpress.com/2013/04/07/le-code-du-soldat/> (accès le 13 juillet 2017).

¹³² Article 10 sur 11. Voir le code à <https://www.army.mil/values/soldiers.html> (accès le 13 juillet 2017). Notre traduction.

¹³³ Jimmy Massey et Natasha Saulnier, *Kill ! Kill ! Kill !*, Paris, Panama, 2005. Ce livre, publié en France et en français n'a pas été publié aux États-Unis et a fait l'objet d'une violente polémique car il dénonce de possibles crimes de guerre lors de l'invasion américaine de l'Irak.

¹³⁴ Stanley Kubrick, *Full Metal Jacket*, prod. Warner Bros., distrib. Warner Bros., 1987, 1 film (116 min.). Ce film est inspiré du roman autobiographique *The Short-Timers*, écrit par le vétéran Gustav Hasford en 1979.

commettre des crimes de guerre ou à ouvrir le feu trop facilement, ce que Jimmy Massey dénonce.

Pour autant, le même endoctrinement du soldat peut lui imposer une sorte de « surmoi moral externe » qui va augmenter le seuil moral d'autres actes. Dans son livre sur les atrocités et crimes de guerre, Mark Osiel cite un exemple célèbre qui a eu lieu lors de la guerre du Vietnam. Un *Marine* était sur le point de violer une villageoise quand son supérieur lui a simplement dit « Les Marines ne font pas ça ¹³⁵ ». Cette référence au *Corps*, et à son identité, a immédiatement mis fin à la tentative de viol.

Le contexte de ce récit est celui d'un crime de guerre et illustre bien la dualité morale de l'esprit de corps des *Marines*. Il s'agit d'une part d'être efficace au combat, donc de réduire le blocage moral et psychologique lié au fait de tuer, ce qui passe par une normalisation et une banalisation de la violence physique. Il s'agit d'autre part de maintenir des standards moraux élevés pour empêcher la survenue de crimes de guerre.

John Keegan en fait la synthèse dans son livre *The Face of Battle* : il s'agit de « dé-civiliser » l'homme occidental pour le rendre capable de tuer, mais de renforcer en même temps sa « civilité » face aux conditions du combat pour qu'il conserve un comportement digne¹³⁶. L'exemple du viol stoppé en montre les limites puisqu'un autre viol stoppé a lieu pendant le massacre du village de My Lai. Le lieutenant Calley, lors de son procès pour ce crime de guerre, dira qu'il avait stoppé ce viol principalement pour ne pas ralentir ce qu'il pensait être la mission de destruction du village.

La désensibilisation au fait de tuer s'apparente au fait de renier l'importance sacrée qui est donnée dans la civilisation occidentale à la vie humaine. Joanna Bourke cite ainsi le combattant américain Richard Edward Mark, qui fête ses dix-neuf ans au Vietnam et se rend compte à quel point ses repères moraux ont évolué : « la vie humaine est devenue une chose si peu importante, et le fait de tuer un Viet Cong est désormais une chose banale, un boulot comme un autre¹³⁷ ».

¹³⁵ Mark J. Osiel, *Obeying orders: Atrocity, Military Discipline and the Law of War*, rééd. (1999), New Brunswick, NJ, Transaction Publishers, 2005, p. 23.

¹³⁶ John Keegan, *The Face of Battle: a study of Agincourt, Waterloo and the Somme*. London, UK, Pimlico, 2004, p. 72-74.

¹³⁷ J. Bourke, *An Intimate History of Killing, op. cit.*, p. 70.

Cet éloignement de la valeur sacrée de la vie humaine peut également être le fait de l'acculturation au théâtre des opérations. Si la population du théâtre accorde une importance différente à la vie humaine, le soldat peut voir ses repères moraux s'altérer. Au Tchad en 2002, l'adjudant D., infirmier-major dans une unité parachutiste a écrasé un bébé au volant de son camion en traversant un village. Dans un entretien, il explique son désarroi : « être infirmier, c'est sauver des vies, pas les détruire ». Pourtant, il ne pouvait éviter l'accident : les parents du bébé ont attendu que le camion marque un arrêt pour le poser sous une roue juste avant que le camion ne reparte. Ils espéraient toucher une compensation financière. L'adjudant a donc appris à ses dépens que la vie avait une valeur différente sur ce théâtre d'opérations¹³⁸. Cela peut avoir un impact sur la façon dont les soldats perçoivent la nécessité de préserver la vie.

En Afghanistan, le *pachtounwali*, code d'honneur de l'ethnie dominante pachtoune, prévoit qu'une somme d'argent peut compenser la perte d'un être cher et stopper le cycle de vengeance des proches. Cela s'appelle le « prix du sang ». Le fait de pouvoir compenser l'homicide par une simple somme d'argent peut abaisser le seuil moral du meurtre chez un soldat, comme le montre l'exemple de la « *kill team* ». Il s'agit d'un groupe de soldats américains qui, en 2011, a tué des civils dans le cadre d'un amusement. La valeur moindre de la vie humaine en Afghanistan leur a laissé penser qu'ils pouvaient tuer presque impunément alors qu'ils ne l'auraient pas fait aux États-Unis¹³⁹.

L'acculturation du combattant, à la fois à son unité et au théâtre des opérations perturbe ou modifie son cadre de référence moral et sa capacité psychique à tenir un raisonnement moral conforme aux valeurs *prima facie* qui lui ont été inculquées par ses parents et la société depuis l'enfance. Cette acculturation est progressive et dépasse l'instant court qu'est le combat ; elle l'englobe. Elle a donc un impact sur le combattant et cet impact se ressent au moment du combat et au moment de faire le choix de tuer. Au moment de faire face au dilemme du combattant, ce dernier est dans des

¹³⁸ Un exemple plus récent est celui des personnes, en Inde, qui se « donnent aux tigres en vue d'obtenir des indemnités pour leurs familles. Voir <http://www.leparisien.fr/faits-divers/inde-ils-livrent-leurs-proches-aux-tigres-pour-toucher-une-indemnite-07-07-2017-7119147.php> (accès le 20 juillet 2017).

¹³⁹ Mark Boal, « The Kill Team: How U.S. Soldiers in Afghanistan Murdered Innocent Civilians », RollingStone.com, 27 mars 2011, <http://www.rollingstone.com/politics/news/the-kill-team-20110327> (accès le 20 juillet 2017).

dispositions qui sont différentes – car elles ont été altérées - de celles dans lesquelles il était auparavant ou de celles dans lesquelles il aurait pu être dans un contexte théorique.

Une façon de conceptualiser cette altération des repères moraux est la notion de cadre de référence moral. Les phénomènes d'acculturation modifient l'ensemble des repères moraux de l'individu, sa classification des valeurs ainsi que l'acceptabilité de ses actes.

Patrick Clervoy¹⁴⁰ définit l'ensemble de ces repères comme un cadre de référence. Il y voit l'une des raisons qui font que des atrocités – le terme générique qui englobe les crimes de guerre, les crimes contre l'humanité et les actes isolés de cruauté – soient possibles et puissent survenir. D'une certaine façon, des actes qui auraient été jugés immoraux par les combattants peuvent devenir normaux, et donc acceptables.

Cette transformation des repères moraux des soldats ressort de façon très nette dans le livre de Sönke Neitzel et Harald Welzer¹⁴¹. Ils ont récupéré les retranscriptions de prisonniers de guerre nazis qui avaient été écoutés à leur insu dans leurs cellules. Le corpus représentait plus de 100 000 pages de retranscription. Il apparaît que moins de 0,2 % du temps de conversation était consacré au bien-fondé de l'action des soldats nazis. Pour eux, la cadre de référence que constituait la guerre suffisait à qualifier leurs actions de normales. Il est probable que les mêmes actions, considérées quelques années plus tôt et quelques années plus tard, n'auraient pas été qualifiées de normales par ces soldats. De la même façon, les Hutus jugés et condamnés pour le massacre des Tutsis ont expliqué à Jean Hatzfeld que tuer leur paraissait normal aux moments des massacres et qu'ils en avaient désormais honte¹⁴².

Alors qu'il s'approche du moment où le dilemme du combattant va se poser à lui, le combattant subit des influences extérieures qui perturbent ses repères moraux et donc sa capacité psychique à évaluer les deux options du dilemme. Celles-ci sont de nature à atténuer, sinon la présence et l'existence du dilemme, tout du moins sa perception. Nous avons vu, notamment avec Dave Grossman et S.L.A. Marshall, que

¹⁴⁰ P. Clervoy, *L'Effet Lucifer*, *op. cit.*

¹⁴¹ S. Neitzel et H. Welzer, *Soldaten*, *op. cit.*

¹⁴² J. Hatzfeld, *Une Saison de machettes*, *op. cit.*

le combattant peut avoir une résistance instinctive au fait de tuer. Cette résistance est combattue par les armées dans la formation et l'endoctrinement du soldat et peut être mise à mal par l'environnement moral de la guerre et du théâtre des opérations. Dans une certaine mesure, cette altération des repères moraux peut faire disparaître le dilemme si elle efface temporairement, c'est-à-dire éclipse, l'interdiction morale de tuer.

Le même mécanisme s'observe face à la cruauté et la torture. L'exemple d'Abou Ghraïb, tel que rapporté à travers les témoignages des protagonistes recueillis par Errol Morris¹⁴³, est éclairant. Le sergent de réserve Javal Davis y explique comment le quotidien dans la prison a lentement fait dévier sa conception du bien et du mal. Le fait d'être enfermé avec des criminels et de ne dormir que quatre heures par jour, de voir des crimes être commis entre les prisonniers sans pouvoir rien y faire¹⁴⁴, de subir des attaques de roquettes *chicom*, sans pouvoir riposter, etc., a fini par modifier sa perception de sa mission et la frustration de ne pouvoir répliquer aux attaques extérieures s'est déversée vers « l'ennemi intérieur ».

Cet exemple confirme d'une part que les repères moraux de l'individu évoluent dans le contexte des opérations, et ce sans que l'intéressé n'en ait toujours réellement conscience. Les gardiens ne se sont pas rendu compte que leur sens moral diminuait jour après jour. Cet exemple illustre d'autre part un aspect supplémentaire de l'altération du raisonnement moral lié aux conditions des opérations. La fatigue due au manque de sommeil, la frustration de ne pouvoir riposter aux attaques et l'anxiété qui y est liée ont altéré la capacité du soldat à se maîtriser et à agir correctement, en conformité avec ses standards moraux.

Dans les moments courts qui mènent au dilemme du combattant, des facteurs physiques peuvent ainsi altérer la capacité d'appréhension morale du combattant et donc sa compréhension du dilemme.

¹⁴³ E. Morris, *Standard Operating Procedure*, *op. cit.*

¹⁴⁴ Les actes de tortures qui ont initié le scandale ont eu lieu en représailles d'un viol entre détenus.

2.4 L'incapacité physique et émotionnelle à la moralité

Je ne sais pas si vous êtes humaniste ? Pour l'instant, ce n'est pas indispensable. Moi aussi, je ne suis humaniste qu'en second lieu. En premier lieu, j'ai faim.

Personnage de l'adjudant dans le *Rapport du capitaine Pax*¹⁴⁵

Le dilemme du combattant n'a lieu qu'au moment précis de tuer l'ennemi et ce moment précis se situe dans le temps court que représente le combat. Les conditions spécifiques de la guerre ou des opérations influent sur le cadre de référence moral que connaît le soldat mais les conditions du combat et de la « vie en campagne » pèsent également sur sa capacité physique et émotionnelle à appréhender la moralité de ses actes.

Il ne s'agit pas ici de déterminer si le libre arbitre et la moralité des décisions du soldat sont réels ou illusoire mais de prendre en considération que les conditions émotionnelles et physiques ont un impact sur le discernement du dilemme du combattant et sur son existence réelle dans le combat et au moment de tuer.

La capacité à tenir un raisonnement moral et à décider de ses actes est liée à l'organe vital qu'est le cerveau. Les exemples médicaux de traumatismes et de maladies qui altèrent le cerveau révèlent des modifications de personnalité chez les patients et donc des modifications de leurs références morales et spirituelles. Dans le cas particulier du combat, des traumatismes peuvent être causés au cerveau, c'est-à-dire à la capacité physique à la moralité. Le combattant subit également des émotions très fortes, qui agissent sur sa capacité chimique à la moralité¹⁴⁶. Un impact des conditions du combat sur la capacité du combattant à appréhender le dilemme est donc à prendre en compte.

À la suite d'un accident de chantier de chemin de fer survenu le 13 septembre 1848, un Américain de 25 ans, Phineas Cage, se retrouve avec une barre de fer de 3,2 cm de diamètre en travers de la tête. La barre passe sous sa joue gauche,

¹⁴⁵ Joachim Fernau, *Rapport du capitaine Pax sur ce qu'il y a de grand et de redoutable dans l'homme*, rééd. (1958), trad. I. et G. Betchel, Paris, Éditions Robert Laffont (coll. Pavillons), 2001, p. 54.

¹⁴⁶ Les émotions se traduisent par une réaction chimique du corps qui, par le sang, modifie les équilibres hormonaux du cerveau.

derrière son œil et transperce une partie de la zone antérieure de son cerveau. Il a survécu à l'accident et a vécu jusqu'en 1861, mort des suites de convulsions¹⁴⁷. Le plus surprenant dans ce cas de trépanation est que l'intéressé a eu peu, voire quasiment pas, de séquelles physiques mais a vu son comportement changer radicalement. Il a été décrit comme agressif, impulsif, grossier, bref moins civilisé qu'auparavant.

Ce cas a été étudié par le professeur de neurologie et psychologue Antonio Damasio dans son livre *L'Erreur de Descartes*. Il résume ainsi ce que l'accident au cerveau de Phineas Gage lui a fait : « Le corps de Gage sera bien vivant, mais c'est une nouvelle âme qui l'habitera ¹⁴⁸ ».

Le raisonnement que tient Antonio Damasio est d'abord d'admettre le lien entre les émotions et les décisions rationnelles. Les émotions peuvent influencer les décisions rationnelles, mais elles ne suffisent pas à les contrôler intégralement. En revanche, comme il le déduit de l'étude du cas de Phineas Gage, l'absence d'émotions, liée à l'incapacité physique de ressentir des émotions et de les deviner chez les autres (empathie) empêche « la mise en œuvre de comportements rationnels ».

Le raisonnement d'Antonio Damasio reprend bien les deux composantes, physique et émotionnelle (ou chimique), qui permettent à l'individu d'effectuer des décisions raisonnées, et donc de prendre en compte les paramètres moraux qu'il s'est fixés. Dans le cas du soldat, l'étude de ce qui va influencer ces deux facteurs va permettre de déterminer autant d'éléments qui vont perturber la capacité morale du combattant lors de son approche du moment de faire face au dilemme. Nous considérerons les éléments depuis le théâtre des opérations, c'est-à-dire que le soldat a déjà été projeté et déployé, jusqu'à l'instant où il devra décider de tuer ou non son ennemi.

Les conditions de vie en campagne, que ce soit en guerre de type industrielle ou dans les opérations modernes, sont faites de toutes sortes de privations et de conditions particulières qui peuvent affecter les valeurs et les repères moraux des individus.

¹⁴⁷ Sandrine CAbout, « Le cerveau de Phineas Gage livre de nouveaux secrets », LeMonde.fr, 24 mai 2012, http://www.lemonde.fr/sciences/article/2012/05/24/le-cerveau-de-phineas-gage-livre-de-nouveaux-secrets_1707060_1650684.html (accès le 23 juillet 2017).

¹⁴⁸ Antonio R Damasio., *L'Erreur de Descartes : la raison des émotions*, trad. M. Blanc, 3^e éd., Paris, Odile Jacob (coll. poches), 2010, p. 26.

La première caractéristique de la vie en campagne, qui peut apparaître comme surprenante au civil, est l'ennui. Dans *Black Hawk Down*, le livre qui relate les combats de 3 octobre 1993 à Mogadisho entre des *rangers* américains et des milices locales¹⁴⁹, Mark Bowden détaille les longs moments d'attente entre chaque mission et les différentes activités des soldats pour tromper l'ennui. Certaines activités sont « classiques », comme le sport, les jeux de cartes, etc. Le livre montre cependant que l'ennui fait discuter entre eux les soldats sur l'intérêt de leur mission et finit par leur faire rejeter la faute de leur présence en Somalie, de leur inconfort, de leurs privations, de l'éloignement de leurs familles, et de leur ennui sur la population du pays : les « *Skinnies* » (les « maigres », surnom donné à la population qui connaissait une épidémie de famine)¹⁵⁰. Le surnom donné à la population suffit à lui seul à montrer que les soldats, avec le temps, se sont désensibilisés par rapport à la souffrance de la population locale. Cela s'explique également par le mandat de la force¹⁵¹ leur interdisant d'agir sur plusieurs cas d'agression de la population par les milices et qui a fait grandir en eux une grande frustration. Or, comme l'exemple d'Abou Ghraïb l'a démontré, la frustration engendre une plus grande agressivité, en raison d'une dissonance cognitive à compenser.

D'autres aspects de la vie en campagne accentuent la frustration. Il n'est pas rare que les rations alimentaires ne couvrent pas les besoins journaliers des soldats, ni que l'alimentation trop peu variée finisse par diminuer l'appétit, sans parler de troubles digestifs liés à une alimentation issue de boîtes de conserve plutôt que de produits frais. Il est plus que fréquent que les soldats connaissent un déficit, souvent important, de sommeil. Il semble de prime abord curieux de souffrir d'ennui et de manque de sommeil mais monter la garde d'un camp empêche de dormir tout en ne combattant pas l'ennui. Les conditions climatiques et la vie en collectivité peuvent également perturber le sommeil des soldats. Enfin, les conditions tactiques, c'est-à-dire les menaces d'attaque ou de harcèlement qui pèsent sur les camps peuvent perturber le sommeil voire l'empêcher totalement pendant plusieurs jours. Lors d'entretiens

¹⁴⁹ Mark Bowden, *Black Hawk Down: A Story of Modern Warfare*, New York, NY, Avalon Publishing, 2000.

¹⁵⁰ Le livre a été adapté au cinéma en 2001. Dans la version française du film, le terme employé est celui de « squelettes », ce qui accentue le dédain que les soldats ont fini par avoir envers la population.

¹⁵¹ La force américaine était engagée en même temps qu'une force des Nations Unies, avec des périmètres de responsabilité séparés.

réalisés en décembre 2010 sur le COP 51¹⁵², les trois officiers français présents ont expliqué ne pouvoir dormir que très rarement la journée et par tranches de deux ou trois heures seulement la nuit, en raison des tours de garde. Sur une période de six mois, l'altération des capacités cognitives est inévitable.

Les privations peuvent même prendre le dessus sur toute autre réalité. Dans son livre, Richard Holmes rapporte les paroles surprenantes d'un vétéran du Vietnam : « J'étais constamment crevé. La partie où il faut tuer n'est pas difficile, mais tu es seulement tellement crevé tout le temps...¹⁵³ ».

En France, lors du stage commando de deuxième niveau (dit « stage moniteur »), la privation de sommeil fait partie de l'entraînement et s'effectue sur une durée continue¹⁵⁴, notamment avec de longues marches de nuit. Au bout de deux ou trois jours, en dehors du phénomène évident d'endormissement « spontané » qui s'observe à la moindre halte, la plupart des soldats font l'expérience d'hallucinations, au moins auditives, mais pour la plupart également visuelles. Dans ces moments, les soldats apprennent que c'est le groupe qui permet à chacun de rester sur le bon chemin.

Ramenées à l'individu, ces observations confirment que les privations perturbent l'humeur et le comportement du soldat de manière progressive et continue. Elles peuvent également, sur des durées beaucoup plus courtes, prendre la forme de distorsions de la réalité. De telles distorsions montrent que la capacité du soldat à appréhender le dilemme, sous réserve même qu'il en ait une, ne sera absolument pas la même que pour le même soldat en pleine possession de ses moyens.

Un autre type de fatigue, celui lié à l'épuisement du combat, va altérer la perception du soldat. Dans un entretien du 8 juin 2016, le chef d'escadron B. se souvient d'en avoir fait l'expérience lors de l'exercice de synthèse de combat au corps-à-corps de son stage commando. L'exercice consiste à épuiser physiquement le soldat avant de le mener d'atelier en atelier où il doit restituer des gestes techniques de combat

¹⁵² *Combat outpost* n°51. Petit camp protégé situé en vallée de Tagab en Afghanistan. Dans la zone de responsabilité de la *Task Force* française, il faisait face à la « zone verte », un ensemble de *compounds* et de végétation où de nombreux affrontements avec les Taliban ont eu lieu.

¹⁵³ Richard Holmes, *Acts of War: the Behavior of Men in Battle*, New York, NY, Weindenfeld & Nicolson, 2003, p. 125.

¹⁵⁴ Ces stages sont réalisés au Centre national d'entraînement commando (CNEC), basé à Mont-Louis et Collioure, dans les Pyrénées orientales.

à mains nues sur des camarades équipés de protections et qui tentent de l'attaquer. Il se souvient qu'à la fin de l'exercice, l'instructeur lui demande d'observer à l'angle d'un muret. Il le fait et se relève en énonçant voir trois sentinelles, deux assises et une debout, et être en mesure de les attaquer et les neutraliser. L'instructeur s'étonne et lui répond qu'il s'agit de ses camarades, ceux qui ont réalisé l'exercice avant lui, et que la restitution est terminée. Seulement à ce moment-là, le chef d'escadron s'est aperçu qu'effectivement, il connaissait les trois « sentinelles ». Il avoue également que si l'instructeur lui avait dit « en avant », il aurait agressé ses camarades sans les reconnaître et surtout sans aucune hésitation.

Le même genre d'exemples se retrouve dans les récits des combats de la Première et de la Deuxième Guerres mondiales. Une étude menée en 1946 par les services psychologiques de l'armée américaine révèle qu'il est impossible de s'habituer à la guerre et au combat et que chaque instant de combat demande au soldat des efforts psychiques et psychologiques qui épuisent son esprit et finissent, à terme plus ou moins long selon les personnes, par altérer sa personnalité et sa capacité à avoir un comportement normal¹⁵⁵. Cette étude a ensuite donné lieu au concept des « *R'n'R* » (*Rest and recuperation*, périodes de repos en zone sécurisée, imposées au minimum tous les six mois aux soldats déployés en opération).

Au moment du combat, la peur va également avoir un impact très important sur les perceptions du soldat et la capacité du combattant à évaluer le dilemme. L'étude du docteur David Klinger sur des vétérans, citée par Dave Grossman¹⁵⁶, conclut que dans les moments de combat rapproché : 85 % des soldats souffrent d'exclusion auditive (sons très atténués), 80 % d'effet tunnel (trouble de la vision) et 74 % se retrouvent en « mode automatique » (exécution quasi inconsciente des gestes répétés à l'entraînement). Sans la quantifier, le colonel Ardant du Picq avait déjà identifié l'action sensiblement similaire de la peur sur le comportement des soldats lors de la guerre de Crimée entre 1854 et 1856¹⁵⁷.

¹⁵⁵ Étude citée par Gwynne Dyer, *War*, London, Bodley Head, 1986, p. 143.

¹⁵⁶ D. Grossman et L. Christensen, *On Combat*, *op. cit.*, p. 55.

¹⁵⁷ C. Ardant du Picq, *Études sur le combat*, *op. cit.*

Le combat a, en outre, des effets physiques liés à la peur, d'autres effets émotionnels sur la capacité des soldats à appréhender le dilemme du combattant. C'est en particulier le cas après la perte d'un camarade, d'un frère d'armes. En 2006, un commando de marine est tué en Afghanistan dans ce que ses camarades estiment aujourd'hui être une embuscade. Les commandos de marine sont l'élite des troupes françaises et ils sont entraînés pour intervenir dans des opérations de guerre comme dans des opérations de type police (arraisonnage de navires). Membres des forces spéciales, ils sont sensibilisés à la maîtrise et à l'évaluation des risques. Pourtant, le récit qu'ils font à Nicolas Mingasson sur le décès de leur camarade et les jours suivants montre que la colère et la vengeance ont perturbé leur capacité à raisonner, à évaluer les risques et à rester dans le cadre de la mission. L'un d'eux l'avoue clairement : « Nous venions de perdre un copain et même pros, nous n'étions pas assez sereins. Et c'est certain, j'aurais pris plus de risques dans un second accrochage. Pour avoir les mecs d'en face !¹⁵⁸ »

Si la colère et la vengeance altèrent la capacité à apprécier les risques, comme nous l'avons vu avec la haine de l'ennemi, elles affectent également la capacité à conduire un raisonnement moral.

Les conditions du combat ont enfin, outre l'impact émotionnel sur la capacité au raisonnement moral, un impact physique. L'exemple du cas d'école de Phineas Cage montre que la modification de la structure du cerveau a un impact sur les repères moraux de l'individu. D'après les études neurologiques, les repères moraux se situent sur la partie frontale du cerveau. Dans le cas de Phineas Cage, il s'agit de la partie endommagée et, comme l'a formulé Antonio Damasio, cela a modifié « son âme ». Les soldats peuvent être soumis à des traumatismes crâniens qui, certes moins importants et moins impressionnants que celui de Phineas Cage, n'en demeurent pas moins susceptibles d'avoir un impact sur la capacité au raisonnement moral tout en ayant des chances d'occurrence beaucoup plus importantes.

Les armées américaines puis britanniques ont pris en considération la nécessité d'étudier de près les impacts des « traumatismes crâniens légers » (*Moderate*

¹⁵⁸ Nicolas Mingasson, *1929 jours : le deuil de guerre au XXI^e siècle*, Paris, Les Belles Lettres, 2016, p. 99.

Traumatic Brain Injuries ou mTBI¹⁵⁹) au cours de l'invasion de l'Irak et de la guerre en Afghanistan. En effet, dans ces deux conflits, la proportion d'attaques par engins explosifs improvisés (l'acronyme américain – IED pour *improvised explosive devices* – reste le plus utilisé, même parmi les unités francophones) a été très importante et le nombre de traumatismes crâniens très élevé. La plupart des études portent sur les vétérans, c'est-à-dire qu'elles établissent un lien entre traumatismes crâniens et problèmes de santé mentale au retour de la guerre¹⁶⁰. Ces études permettent toutefois d'établir deux points concernant les conditions de combat, notamment grâce aux conclusions détaillées du psychiatre militaire américain Charles Hoges¹⁶¹. Il établit par des études statistiques que les victimes de traumatismes modérés et sévères ont plus de syndromes de stress post-traumatiques et autres symptômes mentaux au retour, et même avant le retour en fonction de la date de la blessure. Cela nous permet de déduire que la structure ou tout du moins la façon de fonctionner du cerveau est au moins momentanément modifiée par la blessure. Il établit également que les commotions cérébrales (la catégorie la moins grave) ont elles aussi un impact mais ne sont ni recensées ni suivies par les armées, ce qui laisse supposer que le nombre des blessés à suivre est beaucoup plus élevé que le nombre actuel (on considère qu'il y a commotion dès que l'individu a subi une perte de connaissance, même de quelques secondes). Cela nous permet de déduire que l'impact des traumatismes crâniens sur les combattants concerne un nombre non négligeable d'entre eux. Selon une étude de la RAND Corporation de 2008, lors des guerres d'Irak et d'Afghanistan, 19 % des soldats américains auraient subi un traumatisme crânien modéré ou plus grave¹⁶². Un échantillon pris pour la même étude sur des vétérans de la seule année 2005 montre que pour 139 cas de mBTI avérés, 279 cas de commotions ont été identifiés à travers les entretiens.

¹⁵⁹ Les deux autres catégories sont, pour la plus grave *severe TBI* (traumatismes crâniens sévères) et pour la plus légère la *concussion* (commotion cérébrale). Le mBTI se situe au milieu.

¹⁶⁰ Pour les études britanniques, voir par exemple Dominic Murphy, *et al.*, « Prevalence and Associations Between Traumatic Brain Injury and Mental Health Difficulties Within UK Veterans Accessing Support for Mental Health Difficulties », *Psychology Research*, Novembre 2015, 5, n° 11, p. 613-623.

¹⁶¹ Charles Hoges, *Once a Warrior, Always a Warrior: Navigating the Transition from Combat to Home, including combat stress, PTSD and mBTI*, Guilford, CT, GPP Life, 2010.

¹⁶² Terri Tanielian et Lisa Jaycox (eds.), *Invisible Wounds of War*, Santa Monica, CA, RAND Corporation, 2008, p. 77.

Les cas de traumatismes crâniens ne sont donc pas rares dans les conflits actuels, en raison des IED, mais aussi des attaques par roquettes. Dans les guerres classiques, les bombardements et les préparations d'artillerie avaient les mêmes effets.

Ces traumatismes crâniens s'accompagnent d'altérations de la perception de son environnement extérieur par le combattant. Dans un entretien du 11 février 2015, le lieutenant-colonel G., psychologue militaire, rapporte, par exemple, s'être entretenu avec un pilote de véhicule blindé blessé lors de l'explosion d'un IED. Ce dernier lui a décrit qu'il avait connu une distorsion du temps, étant capable de sentir le souffle et voir le flash de l'explosion dans un premier temps, puis, dans un second temps bien distinct, d'entendre la déflagration.

Les altérations de la perception et du fonctionnement du cerveau ont une influence sur la capacité à raisonner et sur les repères moraux du combattant. Pour le psychiatre et criminologue Dorothy Lewis, il n'existe aucune exception : tous les tueurs en série et tous les tueurs de masse¹⁶³ sont frappés de dysfonctionnements du cerveau et de troubles émotionnels¹⁶⁴. Pour Simon Baron-Cohen, tous les actes de cruauté et de violence s'expliquent par des troubles de l'empathie¹⁶⁵, qui peuvent, parmi d'autres raisons, s'expliquer par des traumatismes du cerveau comme dans le cas de Phineas Gage.

Ces dysfonctionnements concernent la faculté d'empathie « primale », celle que Frans de Waal, dans son modèle des poupées russes de l'empathie¹⁶⁶, désigne comme la plus petite poupée, celle de la correspondance des états émotionnels, qui permet la « contagion émotionnelle ». Il est possible que les stades supérieurs, le souci des autres (qui permet le réconfort) et la prise de perspective (qui permet l'aide ciblée), fonctionnent encore. Dans ce cas, nous nous trouvons face à ce qu'Abram de Swaan appelle le tueur sadique, ou meurtrier de masse : il est capable de comprendre la

¹⁶³ Les tueurs en série commettent des meurtres espacés dans le temps et sont catégorisés comme « en série » à partir de trois. Les tueurs de masse tuent en une fois mais plusieurs personnes, comme par exemple la tuerie du lycée de Columbine en 1999.

¹⁶⁴ Dorothy Lewis, *Guilty by Reason of Insanity*. New York, NY, Ivy books, 1999, notamment p. 74-75, 321 et 323.

¹⁶⁵ S. Baron-Cohen, *Zero Degrees of Empathy*, *op.cit.*

¹⁶⁶ Frans de Waal, *L'Âge de l'empathie : leçons de la nature pour une société solidaire*, trad. M-F. de Palomera, Arles, Actes Sud (coll. Babel), 2011, p. 304.

souffrance de l'autre, mais ne la ressent pas, il prend plaisir à la donner¹⁶⁷. Ce cas est selon lui moins rare que l'absence totale d'empathie, cas des 5 % de tueurs qui entraîneront les autres dans le génocide.

La capacité à l'empathie du combattant peut être perturbée par des facteurs externes psychologiques mais aussi physiques. Alors, les conditions du combat peuvent avoir un impact direct sur la capacité physique, presque « mécanique », du cerveau du combattant à appréhender le dilemme, en particulier l'interdiction de tuer un autre être humain.

Au moment du combat, les privations accumulées et les traumatismes physiques et mentaux subis par les soldats ont un impact direct sur leur capacité à prendre en considération le dilemme du combattant qui se retrouve éclipsé par toute une série de perturbations physiques et émotionnelles. Dans certains cas, en particulier pour les expériences de stress dépassé, les combattants rapportent agir par réflexe, comme « hors d'eux-mêmes ». Ces phénomènes ont lieu au plus près de la décision de tuer ou non, c'est-à-dire au plus près du dilemme.

2.5 Le réflexe conditionné prend le pas sur le jugement moral

La distance physique et la distance psychologique permettent de diminuer la perception du dilemme que va connaître le combattant. Les pilotes de bombardier « traitent des objectifs » sans réaliser tuer directement des personnes. À l'autre bout de la « frise » de distance physique et psychologique du combattant, au plus près de l'ennemi à tuer, se trouve le fantassin qui combat au corps-à-corps, à mains nues ou à la baïonnette. À cet instant, les yeux dans les yeux, l'humanité de l'autre ne peut être niée et l'interdit moral de tuer un autre être humain se fait ressentir de façon directe. Dans ces conditions-là, la menace physique que l'ennemi représente est également directe. Les deux aspects du dilemme, le devoir de respecter la vie humaine et le devoir de tuer la menace ennemie, sont plus sensibles dans un combat rapproché. Cette partie va donc principalement analyser le dilemme en situation de combat rapproché mais

¹⁶⁷ A. de Swaan, *Diviser pour tuer*, op. cit., p. 287-291. L'auteur n'emploie pas le même vocabulaire que Frans de Waal : il distingue compassion (correspondance des états émotionnels) et empathie (souci des autres et prise de perspective).

fera des analogies avec des combats plus distanciés, notamment l'appui-feu aérien (le bombardement ou le tir par drone armé).

Comme le général Patton le rappelait à la veille du Débarquement¹⁶⁸, le but premier du soldat au combat est la survie : il doit pouvoir continuer le combat tout en empêchant définitivement l'ennemi de continuer le sien. Pour assurer la survie du combattant, il faut lui apprendre à dépasser la peur et tout ce qui met sa vie en danger. En effet, tous les facteurs étudiés jusqu'ici, les privations et les troubles physiques et émotionnels, ont un impact sur la capacité du soldat à appréhender le dilemme mais ils mettent également en péril ses chances de survie au combat. Les réactions adéquates pour survivre au combat doivent devenir des réflexes. Elles doivent pouvoir être mobilisées et exécutées le plus rapidement et le plus efficacement possible. De manière caricaturale, c'est le premier des deux qui tire correctement qui survivra, ce qui diminue d'autant la prise en compte des considérations morales. En réalité, l'entraînement au combat vise à faire acquérir au combattant des « actes réflexes¹⁶⁹ » qui sont censés assurer à la fois sa survie et la victoire.

Si la notion de réflexe est employée en préparation au combat, c'est pour prendre en compte les facteurs qui font que la décision raisonnée n'aura pas forcément lieu. La peur, en première instance, ajoutée aux facteurs cités dans les parties précédentes, mais aussi le rythme et l'effet d'entraînement du combat, font que le combat se déroule souvent « hors de soi ». Dans ces conditions, la décision, et donc le dilemme du combattant, sont éclipsés par l'enchaînement des actes-réflexes du combattant.

Après avoir étudié le combattant dans son approche du moment du dilemme, c'est-à-dire avoir analysé les éléments perturbateurs du raisonnement moral liés à la vie en campagne sur le théâtre des opérations et ceux du combat, nous nous attachons à l'instant de la confrontation avec l'ennemi et, pour ceux qui bénéficient d'une forte distance physique, de la confrontation avec la décision de tirer. À cet instant, nous savons que la peur se fait ressentir.

¹⁶⁸ Voir page 66 de cette thèse.

¹⁶⁹ L'expression est officiellement utilisée par les armées françaises.

Pour les fantassins, les soldats qui combattent au sol et à proximité de l'ennemi, les réactions liées à la peur sont, de manière frappante, exactement les mêmes chez Ardant du Picq au XIX^e siècle, que chez Dave Grossman fin XX^e siècle, que chez Michel Goya début XX^e et début XIX^e siècle¹⁷⁰. Distinguées en trois catégories, les réactions liées à la peur ou, selon un terme plus moderne au « stress dépassé », sont les mêmes chez ces trois auteurs et peuvent être considérées comme inscrites dans la nature humaine ou tout du moins chez celle du soldat actuel. Ces trois réactions sont : la fuite en avant, le gel et l'imitation.

La fuite en avant est soit un acte de fuite inconsidéré qui fait que le soldat se jette sur sa propre mort, soit qu'il se lance dans le combat sans aucune notion de risque car se considérant comme déjà mort. Le gel est la réaction qui fige le soldat sur place, parfois en position fœtale, et le rend hermétique à toute sollicitation extérieure. L'imitation est le fait de « copier » ce que fait le voisin. Si le voisin fuit, le soldat apeuré va lui aussi s'enfuir, dans la même direction sans même chercher à savoir si cette direction est la bonne. Si le voisin se bat, il se battra également.

Les armées ont d'abord misé sur l'imitation en donnant aux officiers la responsabilité de lancer le mouvement de la masse apeurée. Ce phénomène est particulièrement bien illustré par l'élan donné par les lieutenants et capitaines lors des assauts de tranchée à tranchée lors de la Première Guerre mondiale. Emmanuel Saint-Fuscien note même que de la période de 1915 à mi-1916, c'est « le sacrifice de l'officier » qui entraîne le soldat, ce qu'il désigne comme un « pacte hiérarchique au sein de la communauté guerrière¹⁷¹ ». L'entraînement permet de faire bénéficier à la masse de l'effet d'imitation, et de déclencher le combat. De plus, si la masse se déplace, elle peut potentiellement emporter les soldats qui ont une réaction de gel. L'esprit de corps, inculqué bien avant le combat, permet de renforcer encore le phénomène d'imitation. Le déroulement de *J'ai tué* de Blaise Cendrars¹⁷² en est d'ailleurs une illustration éloquente : pendant le premier tiers de l'œuvre, il décrit l'avancée des soldats vers le front et emploie le pronom « ils ». Pendant le deuxième tiers de l'œuvre, quand les soldats arrivent au front et partent à l'assaut, il utilise le

¹⁷⁰ M. Goya, *La Chair et l'acier*, op. cit. et *Sous le feu*, op. cit.

¹⁷¹ E. Saint-Fuscien, *À vos ordres ?*, op. cit, chapitre 8.

¹⁷² B. Cendrars, *J'ai tué*, op.cit.

pronom « on » pour désigner les soldats anonymes dans la masse, symbole du fait que chacun accomplisse les mêmes actes. Pour le dernier tiers de l'œuvre, celui où Cendrars tue « le Boche », il utilise le pronom « je » qui souligne sa responsabilité individuelle dans l'acte de tuer. L'effet de zoom que crée l'emploi de ces trois pronoms symbolise également la façon dont l'individu est happé dans le mouvement de la masse et y agit sans réfléchir. D'abord, lors de la marche vers le front, l'ennui le prive de l'envie de réfléchir, puis, au moment fatidique de sauver sa peau et tuer l'ennemi, il n'en a pas le temps.

Avec le développement des armes à feu et de leur portée, les soldats se trouvent plus isolés qu'auparavant dans les combats terrestres. Les phénomènes d'imitation et d'entraînement sont moins présents et la réaction de combat devient le résultat de ce que l'entraînement a pu inculquer au soldat sous forme de réflexe conditionné. Avec la peur au combat, c'est la partie qui met en cause les réflexes, ce que l'on désigne sous le terme de « cerveau reptilien », qui est sollicitée. Les réflexes peuvent être « éduqués » et permettent au soldat de combattre même « hors de lui ».

De nombreux témoignages confirment à la fois la peur au combat mais aussi la façon dont les réflexes permettent de reproduire fidèlement les gestes répétés à l'entraînement.

Premièrement, la peur est présente, car seule l'expérience de la guerre permet de s'y habituer, comme l'a écrit Céline :

On est pucau de l'Horreur comme on l'est de la volupté.
Comment aurais-je pu m'en douter moi de cette horreur en quittant la place Clichy ? Qui aurait pu prévoir avant d'entrer vraiment dans la guerre, tout ce que contenait la sale âme héroïque et fainéante des hommes ? À présent, j'étais pris dans cette fuite en masse, vers le meurtre en commun, vers le feu... Ça venait des profondeurs et c'était arrivé¹⁷³.

L'état de choc que crée l'horreur du combat et la peur pour sa propre vie déclenchent l'enchaînement automatique de gestes répétés à l'entraînement. C'est ce que rapporte par exemple la Britannique Chantelle Taylor quand elle se retrouve à tirer

¹⁷³ Louis-Ferdinand Céline, *Voyage au bout de la nuit*, rééd. (1932), Paris, Gallimard (coll. Folio), 1972, p. 14.

sur des Taliban pour sortir d'une embuscade : « Soudain, submergée par la peur d'être sur le point de me faire tirer dessus en plein visage, j'ai ressenti un afflux massif de sang au cerveau et avalé une bouchée de poussière alors que je me rappelais à moi-même de respirer. Instinctivement et avec détermination, j'ai levé le canon de mon arme vers lui. À cet instant, l'entraînement a pris le relais¹⁷⁴». Elle précise également que le combat n'était en rien ce à quoi elle s'attendait. Le *staff sergeant* Eversman, pris dans les combats de Mogadisho, décrit aussi ce passage de relais entre peur et déclenchement des actes réflexes : « C'était cette dernière seconde, celle où tu réalises que la peur est partie et que ton esprit est concentré sur la toute prochaine séquence de mouvements à accomplir et te permettra de faire bouger ton corps et réussir quoi que ce soit que tu aies à faire¹⁷⁵». Dave Grossman cite même des exemples de policiers qui, en plein « combat » contre des criminels, ont ramassé les étuis de coups tirés, car c'était obligatoire lors de leurs entraînements. L'absurdité de l'acte ne s'est pas imposée à eux, seule la nécessité de reproduire les gestes de l'entraînement a prévalu.

Le bilan des réactions de stress dépassé et d'accomplissement d'actes-réflexes est que la part de raisonnement conscient dans le processus du combat et du fait de tuer l'ennemi est quasi inexistante. Dans ce cadre, la question de savoir si tuer l'adversaire est la bonne décision à prendre, entre devoir de préserver la vie humaine et devoir de détruire l'ennemi, semble ne plus du tout se poser au combattant. Elle disparaît derrière l'instinct de survie, les actes-réflexes, la vitesse du combat, et l'absence de conscience réelle dans des actions accomplies « hors de soi ». Le dilemme est éclipsé par le combat.

Si le dilemme est éclipsé par le combat, la question peut se poser sur la moralité des actes accomplis au combat. Le documentaire cinématographique danois *Armadillo* permet, même au profane, de se rendre compte de la difficulté d'inclure la moralité dans le combat¹⁷⁶.

¹⁷⁴ Chantelle Taylor, *Bad Company: a Woman Face to Face with the Taliban*, Plymouth, DRA Publishing, 2011, p. 9. Notre traduction.

¹⁷⁵ Matt Eversmann *et al.*, *The Battle of Mogadishu*, New York, NY, Presidio Press, 2004, p. 13. Notre traduction.

¹⁷⁶ Janus Metz, *Armadillo*, prod. Fridthjof Film, distrib. Soda Pictures, 2010, 1 film (110 min.).

Ce documentaire suit une unité d'infanterie danoise lors de son déploiement en Afghanistan. Les reporters suivent les soldats jusque dans les combats. Au cours d'une patrouille, alors qu'ils sont en terrain découvert, l'un des soldats signale que les habitants quittent le village et qu'il faut se préparer à une possible attaque. Le premier tir, qui passe juste à côté du cameraman, surprend jusqu'au spectateur dans son fauteuil, donnant un aperçu de la peur que l'on peut ressentir sur le terrain. S'ensuit alors un combat que le spectateur suit au rythme de la course du cameraman. On y voit des soldats tirer, un autre jeter une grenade, on court, on comprend que les Taliban, localisés dans un trou de combat, ont été touchés, peut-être neutralisés, puis on voit surgir d'une direction opposée une équipe de soldats qui tire dans le même trou et achève les ennemis.

La pression retombe, y compris pour le spectateur. La respiration redevient plus lente et c'est là que le spectateur réalise : si le groupe Taliban était neutralisé (des morts et blessés), la dernière équipe qui a tiré sur des blessés a donc potentiellement commis un crime de guerre.

Les soldats auront alors la même discussion, certains s'interrogeant sur un possible crime de guerre et les autres plaidant l'ignorance de l'absence de menace que posait, à cet instant précis, le groupe Taliban neutralisé. Le documentaire ne précise pas les suites juridiques, s'il y en a eu, de ce combat. Il met en revanche en lumière le fait que les deux soldats qui ont tiré les derniers sur les Taliban n'ont à aucun moment compris qu'ils étaient neutralisés ni réalisé sur qui ils tiraient. Ils ont juste pris d'assaut la position ennemie. À aucun moment la question de la moralité et de la légalité de leur acte de combat ne s'est posée, donc le dilemme du combattant ne s'est pas posé non plus au moment précis où ils ont tiré.

L'éclipse de la moralité de l'acte de combat, et donc du dilemme, n'est pas un phénomène inconnu. Dans les réflexions menées à ce sujet, une des solutions proposées est de créer, sur le modèle des actes réflexes, des réflexes éthiques. Cette proposition a été exprimée notamment par Christian Mellon :

S'il est vrai que les acteurs pris dans une situation de violence, menacés directement dans leur vie, manquent de la sérénité voulue pour poser lucidement des problèmes éthiques

complexes, il est faux de prétendre que leur conduite soit forcément amoral : bien souvent, elle ne sera pas déterminée par une réflexion éthique consciente, mais par ce qu'on pourrait appeler les « réflexes éthiques » acquis et appropriés antérieurement¹⁷⁷.

La notion de réflexe éthique ne peut toutefois être considérée comme réalisable, car la considération morale est, comme indiqué, trop complexe pour être englobée dans un réflexe. Un réflexe de survie est facile à appréhender et à mettre en place : je vois l'ennemi, je tire. Que le fait de tuer l'ennemi soit moral ou non, le réflexe a fait son office : la survie de soldat a été préservée. Créer un réflexe éthique suppose trop de facteurs pour être réalisable. Même l'entraînement des policiers sur des cibles différenciées « individu armé / individu non armé » ne permet pas de prendre en compte des considérations morales. Les considérations de différenciation « armé / non armé » sont simplement des considérations légales, ce qui explique que, notamment aux États-Unis, des tirs de policiers sur des personnes armées soient l'origine de scandale parmi la population, car *a posteriori* injustifiés. De plus, la prise en compte de l'aspect moral demande des capacités de raisonnement qui ne peuvent pas être de l'ordre du réflexe et suppose une parfaite connaissance des données du problème que ne permettent pas les restrictions de perception liées à la peur, aux privations et aux traumatismes. Au mieux, il serait possible d'obtenir un réflexe éthique biaisé.

La réflexion sur un réflexe éthique du combat permet en revanche de comprendre les conditions de combat des combattants qui se trouvent à une forte distance physique de l'ennemi.

Dans ce cas, celui d'un pilote d'avion de chasse en mission d'appui feu, celui d'un pilote de drone armé, ou encore celui d'un sniper, la menace contre sa propre vie est limitée. Nous devons donc supprimer de nos considérations la peur pour sa vie et le phénomène de stress dépassé, même si de tels phénomènes se sont déjà produits. De nombreux pilotes, comme l'a souligné le lieutenant-colonel D., pilote de Mirage 2000, lors d'un entretien le 17 mai 2012, font malgré tout référence à la peur pour la vie des troupes au sol, renforcée par la liaison radio avec ces unités et le fait de pouvoir sentir la peur dans la voix des interlocuteurs. Les pilotes ressentent alors une responsabilité

¹⁷⁷ C. Mellon, *Éthique et violence des armes*, op. cit., p. 12.

envers la vie de ces troupes, ce qui correspond bien à la partie du dilemme du combattant qui considère le fait de tuer l'ennemi comme une obligation morale.

Le pilote a donc beaucoup moins de peur que le fantassin au moment où il doit mettre en œuvre son arme ou non pour tuer l'ennemi. Pourtant, le dilemme du combattant ne se pose pas, car dans la plupart des cas le fait de tirer doit être fait à un moment précis, un instant donné très court qui ne laisse pas matériellement le temps de réfléchir au dilemme. Pour s'assurer de l'efficacité des pilotes, une sorte de réflexe éthique leur est inculquée, sur le modèle des règles d'engagement, un peu à la manière des cibles « armé / non armé » des policiers. Dans l'exemple que rapportait Emmanuel Goffi¹⁷⁸ du pilote que n'a pas largué sa bombe sur un objectif en Serbie, la décision de ne pas tirer a dû être prise en un instant, celui où l'avion survolait l'objectif, tout en sachant qu'il n'y aurait qu'un seul passage. Le pilote n'a donc pas pu analyser la situation ni prendre le temps de réfléchir. Il rapporte n'avoir pas tiré et ainsi avoir annulé sa mission, car la cible et son environnement ne correspondaient pas exactement à la photographie du briefing de mission.

Il s'agit bien d'un réflexe conditionné, comme l'explique le pilote d'hélicoptère de combat Tigre, Brice Erbland. Il raconte que lors du vol retour d'une mission en Afghanistan, il a ressenti l'envie d'ouvrir le feu sur un véhicule, car il s'est retrouvé dans une situation qui lui a rappelé sa mission précédente en Libye et que les mêmes conditions ont failli déclencher le même acte¹⁷⁹.

Le besoin de décider sur un instant très court pour ne pas perdre l'opportunité de l'acte se retrouve chez les pilotes comme chez le sniper.

L'ouverture du feu pour un pilote d'avion ou de drone est donc bien une décision-réflexe prise sur des considérations différentes de celle du dilemme du combattant. Cette décision réflexe intervient au moment fatidique où le dilemme devrait se poser au combattant mais la rapidité d'exécution fait que le dilemme est dans ce cas-là également éclipsé par les conditions du combat.

¹⁷⁸ Voir page 43 de cette thèse.

¹⁷⁹ Brice Erbland, « Le Processus homicide : analyse empirique de l'acte de tuer », *Inflexions*, 2016, n° 31, p. 131-139, p. 133.

Le dilemme du combattant ne se pose qu'à un moment très précis au sein du combat. Il se trouve à la rencontre d'une interdiction morale *prima facie* inscrite dans un temps long (la vie de l'individu) et d'un point spatio-temporel précis, celui où le combattant doit actionner son arme ou non pour tuer ou épargner l'ennemi. Plus l'on s'approche de ce point de rencontre des deux devoirs moraux incompatibles plus les conditions de jugement et raisonnement moral sont perturbées. Par-delà toutes les perturbations qui peuvent modifier les capacités au raisonnement moral du combattant ainsi que son référentiel moral, l'instantanéité du dilemme le rend imperceptible au combattant. L'instant où se pose le dilemme est le même que celui où la peur pour sa vie ou celle des autres survient. C'est l'instant de mise en œuvre d'actes réflexes. C'est un instant où le dilemme du combattant se trouve être éclipsé par les conditions et la nature même du combat. Agissant « hors de lui », le combattant ne percevra pas le dilemme au moment de tuer. Ce dilemme se posera plus tard, après l'acte.

*

* *

Le dilemme du combattant est la rencontre entre deux actions qui sont l'objet d'un devoir moral pour le combattant, c'est-à-dire le soldat qui se retrouve en situation de tuer ou non son adversaire.

Le premier devoir moral est celui de préserver la vie humaine. Il s'agit d'un des fondements de la vie en société. Ce devoir *prima facie* est complètement intériorisé et peut devenir un blocage psychologique qui pose un problème quant à l'efficacité au combat des soldats. Les soldats, et parmi eux les combattants, sont en effet censés enfreindre cet interdit au nom du devoir moral de préserver les vies amies, c'est-à-dire tuer l'ennemi.

Le devoir de préserver la vie humaine est bien fixé dans l'esprit des soldats, et ce dans un temps long. Toutefois, au fur et à mesure que la rencontre avec l'ennemi à tuer, et donc que la rencontre des deux devoirs moraux opposés, approche, plusieurs facteurs modifient les termes du dilemme et surtout la capacité du combattant à l'appréhender.

En amont du combat, même avant le déploiement sur le théâtre des opérations, des mécanismes de déshumanisation répondent à l'aspect du dilemme qui prône le respect de la vie humaine. Il s'agit de déshumaniser l'ennemi, même si cela peut nuire à l'efficacité au combat des troupes en leur faisant prendre trop de risques. Dans les conflits modernes, déshumaniser l'ennemi est impossible, car il est trop proche de la population à protéger. La déshumanisation porte alors sur le soldat lui-même par le biais des règles d'engagement. Un danger réside dans cette pratique : déshumaniser le soldat met fin à sa capacité de juger et le réduit au statut d'arme létale autonome (ou « robot tueur »). La déshumanisation de l'ennemi perturbe l'appréhension du dilemme du combattant puisqu'il ne s'agit plus de détruire une vie humaine. La déshumanisation du soldat quant à elle lui ôte toute capacité à la morale, et donc à l'appréhension du dilemme.

À l'approche de l'instant fatidique, c'est-à-dire sur le théâtre des opérations et dans les combats, plusieurs perturbations de la capacité de raisonnement moral du combattant ont lieu. Le référentiel moral est modifié, car le soldat se retrouve dans un nouveau groupe social primaire qui prône la violence et peut aussi être confronté à une population d'une autre culture pour laquelle la vie humaine n'est pas sacrée. Les privations physiques et émotionnelles, faim, fatigue, éloignement de la famille, frustrations, ont également un impact direct sur sa capacité à conserver ses repères moraux. L'agressivité est développée, dans une sorte de régression à un état plus sauvage que dans le cocon civilisé de la société d'appartenance du soldat.

Au moment du combat, les traumatismes émotionnels et physiques perturbent les perceptions et les capacités de raisonnement du soldat. L'étude des traumatismes crâniens, même mineurs, subis au combat, a démarré il y a quelques années mais la réalité de ces traumatismes est très ancienne. Ils modifient « mécaniquement » la capacité du soldat à appréhender le dilemme moral du combattant.

Enfin, quand le moment est venu pour que le dilemme du combattant se pose au soldat, dans l'instant de tuer ou non l'ennemi, il est éclipsé par les phénomènes de peur, de stress dépassé, ou la simple nécessité d'agir instantanément. Le dilemme disparaît derrière les actes réflexes, qu'ils soient axés sur la survie pour le fantassin et les combattants proches de l'ennemi, ou bien axés sur les règles d'engagement pour les pilotes et les combattants plus éloignés de l'ennemi et du risque d'être tué.

Quand l'éclipse morale se termine, l'action est elle aussi déjà terminée. Le dilemme du combattant ne se pose donc pas au combattant lorsqu'il doit décider de tuer l'ennemi ou non, mais il se pose au vétéran alors même qu'il a déjà agi. Le vétéran n'est alors pas en position de décider entre les deux options d'un dilemme, mais en position de (se) juger et de justifier l'acte accompli – qui n'a très souvent pas été le fruit d'une décision.

Chapitre 3 : Le dilemme du combattant est un dilemme vécu *a posteriori*

Une histoire : Un homme tire avec son fusil pendant des années et part à la guerre. Après ça, il repose le fusil à l'armurerie et pense qu'il en a terminé avec le fusil. Mais peu importe ce qu'il peut faire d'autre avec ses mains, aimer une femme, construire une maison, changer les couches de son fils, ... ses mains se souviennent toujours du fusil.

Anthony Swofford, *Jarhead*¹⁸⁰

Le vétéran et le civil sont tous les deux membres d'une même société et tous les deux sont en dehors de la communauté combattante. Ils sont pourtant tous les deux très différents, car l'un est resté dans une société et un environnement humain stables qui condamnent la violence et la subissent de façon rare tandis que l'autre revient d'une situation de conflit qui met en avant la violence et où elle est même un métier.

Dans *Le Feu*, Henri Barbusse décrit comment une compagnie de zouaves – soldats algériens se battant pour la France, ici lors de la Première Guerre mondiale – suscite à son passage l'admiration des conscrits qui voient en eux une troupe prête au combat, constituée de « guerriers absolus », et dont la puissance militaire rayonne. Il ajoute alors : « - Au fond, ce sont de vrais soldats. - Nous ne sommes pas des soldats, nous, nous sommes des hommes, dit le gros Lamuse¹⁸¹ ». Cette remarque de Lamuse, dont la corpulence laisse penser qu'il est habitué au confort de la civilisation, montre la séparation entre les « vrais » soldats (lui n'est qu'un conscrit) qui viennent des colonies sauvages, et les hommes civilisés. Alors même qu'il est engagé dans une guerre dont le nombre de victimes au front n'a jamais été égalé, cet homme civilisé refuse la violence et la dégradation morale que supposerait le fait de se battre de manière efficace contre l'ennemi. Il est même heureux que cette tâche soit confiée à des sauvages des colonies. Le civilisé, le civil, refuse de se reconnaître dans le soldat.

À l'inverse, l'ancien soldat ne se reconnaît pas forcément dans le civil qu'il est redevenu quand il est devenu vétéran.

¹⁸⁰ Sam Mendes, *Jarhead*, prod. Universal Pictures, distrib. Universal Pictures, 2005, 1 film (125 min.). Monologue d'ouverture du film. Le film est tiré des mémoires d'Anthony Swofford, vétéran de la guerre du Golfe de 1990-1991. Notre traduction.

¹⁸¹ H. Barbusse, *Le Feu*, *op. cit.*, p. 101-102.

Le vétéran a vécu, ou *a minima* a été témoin de l'accomplissement de l'interdit moral fondateur de sa société. Contrairement au civil, le vétéran sait que l'interdit de tuer un autre être humain peut être bravé et ne pas donner suite à des sanctions.

Une autre différence majeure entre le vétéran et le civil actuel (pris ici dans la grande majorité des civils) est que le vétéran a *vraiment* eu peur pour sa vie et qu'il a rencontré la mort. Pourtant, le vétéran était un citoyen comme les autres avant de s'engager ou d'être enrôlé pour la guerre et il revient dans une société qui l'a éduqué en tant qu'homme et dont les règles sont toujours celles qu'il a apprises avant son départ.

Certains vétérans s'ajustent et s'adaptent, ou se réadaptent, au moment de leur retour à la vie civile, d'autres non. Dans les deux cas, ils reviennent à la société différents de ceux qu'ils étaient à leur départ : les actes commis en guerre font désormais partie de leur histoire personnelle et ils doivent y faire face. Ils font alors face au dilemme du combattant de façon décalée, *a posteriori*. Comme, à défaut de la décision, l'acte de tuer ou d'épargner a déjà été commis, ils se retrouvent en situation non pas de devoir choisir entre deux oppositions impérieuses, mais de devoir juger leur acte. La façon dont ils jugent cet acte dépend de leur retour dans la société et du référentiel moral qu'ils prennent en compte : celui du combat, celui de la société civile, ou un autre plus spécifique qui tente de réconcilier des référentiels moraux différents au sein d'une même personne, qui est à la fois l'un de ces guerriers sauvages et l'un de ces hommes civilisés.

Après la guerre, le combattant peut poursuivre sa vie de soldat et repartir pour d'autres opérations. Il sera cependant en partie un vétéran. Les analyses qui valent pour un vétéran au sens strict du terme, celui qui a quitté l'Armée, sont en partie vraies pour un vétéran qui est resté dans le métier des armes. Il s'inscrit dans une espèce de sursis quant au fait de redevenir civil mais l'enjeu de réinsertion se posera au sein de sa famille. Ce sursis lui évite d'affronter certaines questions de réintégration par rapport à la société plus large. En revanche, le fait de juger la moralité de l'acte qu'il a commis au sein du dilemme s'impose à lui, même s'il est encore militaire.

Le vétéran qui rejoint la vie civile va dans un premier temps y trouver un véritable enjeu de réinsertion. Pour rejoindre entièrement la société civile qu'il a quittée pour aller apprendre puis faire la guerre, le vétéran devra avant tout vouloir la rejoindre. Cela est loin d'être toujours le cas. S'il le veut, il faudra également qu'il ait la capacité de rejoindre cette société civile, ce qui ne va pas de soi pour les combattants traumatisés physiquement et psychologiquement. Il faudra qu'il réapprenne à se définir comme membre de cette société, souvent sous les injonctions conscientes ou non de ses pairs, de sa famille et de ses concitoyens.

Alors, une fois véritablement devenu vétéran, celui qui n'a pas appréhendé le dilemme du combattant en raison de l'éclipse morale que produit le combat, va pouvoir revenir sur ce dilemme mais sous le prisme déformant du temps de paix, de son confort, de ses principes et de son référentiel moral développé et parfois perçu comme hypocrite. De la comparaison des deux référentiels, le vétéran va percevoir toute une série de « mensonges », c'est-à-dire de principes absolus qui ont perdu leur caractère sacré, que ces principes impliquent l'individu, la collectivité ou l'État. La confrontation *a posteriori* au dilemme met au jour une dissonance entre actes réflexes de combat et valeurs morales de confort. Face à cette dissonance, le vétéran va soit nier l'un des repères moraux, soit nier l'autre, soit encore accepter les deux et tenter d'en dépasser les contradictions.

3.1 Le retour à la société civile du combattant: un enjeu de réinsertion morale

*Après le front, on ne peut plus être le même homme.
Le front rend libre.*

Bernard Maris¹⁸²

Ce qui différencie le vétéran du citoyen ordinaire, c'est que l'un pense en général que le respect de la vie humaine est un devoir moral absolu, alors que l'autre a appris, vu, et même fait en sorte que l'anéantissement d'autres êtres humains soit la raison de sa survie et de la survie des siens. Le vétéran sait que l'interdit de tuer son

¹⁸² Bernard Maris, *L'Homme dans la guerre : Maurice Genevoix face à Ernst Jünger*, Paris, Grasset, 2013, p. 116.

prochain ne tient pas et que des situations existent dans lesquelles on peut même être félicité pour l'avoir enfreint.

Pour le vétéran, redevenir un citoyen est un acte bien plus compliqué que le simple retour au pays. D'une part, il peut refuser de vouloir se réinsérer dans la société du temps de paix, car il refuse d'accepter la fin de la guerre, ou de sa guerre, et souhaite rester le plus possible dans un référentiel proche de celui des opérations et du combat. Il s'agit alors de « nier » le retour. Le retour peut également être « refusé » au vétéran, c'est-à-dire que la société posera des obstacles à sa réintégration ou tout simplement ne prévoira pas de place pour les vétérans.

Les séances de suivi psychiatrique que Theodore Nadelson relate dans son livre l'ont amené à l'épilogue suivant : « Les vétérans m'ont parlé des dégâts de la guerre. Mais ils m'ont aussi parlé de leur découverte, au milieu de la terreur, de l'absence des contraintes sociales qu'ils avaient connues avant la guerre, de la liberté, et d'un émerveillement au-delà de tout ce qu'ils avaient connu jusque-là¹⁸³ ». Une des analyses de ce phénomène est celle de l'addiction au danger et à l'adrénaline, sur le modèle des pratiquants de sports extrêmes. Cette analyse n'est toutefois que partielle, car elle ne prend pas en considération ce que souligne Nadelson : la libération des contraintes sociales, et parmi elles l'interdiction de tuer autrui. La liberté qu'ont ressentie les combattants ne peut pas se retrouver dans leur société d'origine et certains y voient la raison d'un véritable malaise, une difficulté de réadaptation aux contraintes sociales.

Ce premier phénomène constitue l'un des obstacles possibles à la réinsertion du vétéran dans la société civile et cette difficulté de réinsertion aura un impact sur sa façon de considérer *a posteriori* le dilemme du combattant.

Pour le vétéran, nier le retour à la vie civile constituera un rejet des anciennes valeurs, celles de la société à laquelle il appartient de nouveau. Ce rejet se fonde sur l'aspect ennuyeux d'une vie où il n'y a pas besoin de se battre pour survivre ni pour sauver sa patrie. Il se pose aussi en opposition à l'individualisme de la société actuelle.

¹⁸³ T. Nadelson, *Trained to Kill*, *op. cit.*, p. 159. Notre traduction.

Dans son témoignage sur le retour de la guerre des vétérans, Sebastian Junger expose et met particulièrement en avant cet aspect comme celui qui empêche les vétérans de redevenir des citoyens normaux et de ne vouloir qu'une chose : repartir à la guerre¹⁸⁴. Fort de ses expériences de combat auprès d'unités déployées en Afghanistan et avec lesquelles il est resté plusieurs mois dans des postes avancés isolés, sans aucun confort, il a observé le lien qui unit les combattants. Dans les missions les plus dures, chacun savait pouvoir compter sur les autres et les expériences les plus traumatisantes ne sont pas celles où le combattant fait une erreur et manque de se faire tuer, mais celles où l'un de ses frères d'armes est en danger de mort. Sebastian Junger rappelle que de tels récits existaient déjà lors de la Seconde Guerre mondiale mais les vétérans revenaient en masse au pays et gardaient le contact entre eux. Chaque vétéran pouvait avoir d'autres vétérans dans son voisinage. De nos jours, un vétéran peut très facilement être isolé. Ce qui va lui manquer le plus c'est le sens du collectif qui anime les unités de combat. Il passe d'un environnement où sa survie n'était pas assurée, son confort inexistant et ses repères moraux occultés, à un autre, qu'il avait oublié, dans lequel sa survie est prévue par la loi, son confort relativement assuré et les repères moraux très clairs et mis en avant, mais auxquels il n'est plus certain de croire.

Pourtant, le vétéran préférera le danger, car ce danger sera synonyme de solidarité réelle alors que sa société d'appartenance est synonyme d'isolement. La guerre a perturbé son échelle de valeurs et la solidarité, dont il n'était pas forcément adepte avant son expérience militaire, est devenue une priorité qu'il ne retrouve pas dans son « ancien monde ».

Cette réaction du vétéran à son retour des combats pose question à propos de sa capacité à appréhender *a posteriori* le dilemme du combattant. Le fait que la société civile soit ennuyeuse par rapport à l'aventure de la guerre et à sa menace constante ne constitue pas un obstacle à la reconsidération des valeurs de la société civilisée. Cela peut avoir un impact sur son comportement et le pousser à rechercher des sensations fortes, mais elle ne remet pas en question le bien-fondé moral des principes. L'aspect individualiste qui lui fait ressentir un isolement moral perturbe en revanche sa capacité

¹⁸⁴ S. Junger, *Why veterans miss war*, *op. cit.*

à se réappropriier les références morales de la société. Le vétéran revient dans une société qui pose le fait de tuer autrui comme un interdit moral sacré. Cet interdit va peser fortement dans le jugement que le vétéran va porter sur ses actes de guerres. Pour autant, cet interdit n'aura d'impact sur le jugement des actes passés que si le vétéran se retrouve dans sa société d'origine. S'il refuse de la réintégrer moralement, notamment parce que seule la guerre lui a fourni la solidarité de ses concitoyens-combattants alors que les concitoyens-civils n'ont même pas idée que ce que cela peut représenter, le vétéran peut refuser les valeurs de la société et, dans certains cas, mépriser les civils et leurs références morales.

À ce moment, dans la situation de « déni du retour », le vétéran n'aura aucunement besoin de juger ses actes de guerres, car il ne se sentira pas « responsable » – c'est-à-dire soumis au devoir de rendre des comptes – vis-à-vis de ses concitoyens. Il aura une certaine fierté d'avoir vécu des situations d'exceptions et aura le sentiment que les citoyens lui en sont redevables mais incapables de le comprendre. La situation de « refus du retour » marque le phénomène inverse.

Le « refus du retour » est le rejet du vétéran par sa société d'origine. Les exemples les plus frappants sont, pour la société américaine, celui de la guerre du Vietnam et, en France, celui de la guerre d'Algérie. Il s'agit de guerres d'intérêt mais le schéma est applicable aux guerres de valeurs, comme le montrent les exemples d'Abou Ghraïb ou de la *kill team*¹⁸⁵ qui ont fait l'objet de condamnations morales immédiates de la part d'une population jusque-là indifférente. Cette indifférence de la population, qu'Hugues Esquerre a baptisée « amilitarisme¹⁸⁶ », s'apparente à une forme de refus du retour. Quand le rejet était exprimé par la population au retour du Vietnam et de l'Algérie, par des dénonciations, des manifestations et des actes de violence contre les vétérans, il l'est de façon discrète, sous la forme d'une simple indifférence dans le cas de l'amilitarisme des guerres de valeurs. Si les guerres mondiales n'offrent pas cet exemple, c'est parce que les vétérans et leurs familles représentaient une large part – majoritaire – de la population mais également, car il s'agissait de guerres de survie et que donc la population pouvait se sentir directement

¹⁸⁵ Voir page 85 de cette thèse.

¹⁸⁶ Hugues Esquerre, *Quand les finances désarment la France*, Paris, Économica (coll. Armes et Armées), 2015.

redevable des combattants et ne pas remettre en question les causes de leur engagement volontaire ou forcé dans le conflit.

Le refus du retour par la société a un impact très important et sensible sur les repères moraux du vétéran mais également pour le soldat (celui qui, selon notre définition, n'a pas connu le combat et n'a donc pas eu à devoir tuer ou épargner l'ennemi). Dans une série d'entretiens réalisée en avril 2012, le lieutenant-colonel G., de l'US Air Force, a exprimé le désarroi qu'il a ressenti à son retour du Vietnam. Il y avait été envoyé quelques semaines après s'être engagé et s'occupait du transit sur une grosse base aérienne. Il n'a pas connu de situation de combat. Il a en revanche vu de près ce que faisaient les combats, car il s'occupait du rapatriement des corps vers les États-Unis. À son retour, il avoue que le fait d'être un logisticien dans l'armée de l'air a fait qu'il s'est senti moins « rejeté » que les fantassins, accusés sans distinction de crimes de guerre. Il se souvient en revanche d'avoir fait rentrer dans des containers mortuaires tant de jeunes compatriotes qui n'avaient fait qu'accomplir un devoir puisqu'ils avaient été appelés sous les drapeaux¹⁸⁷ et ne pas comprendre comment ceux qui les avaient envoyés là-bas, les citoyens, pouvaient maintenant leur reprocher d'y avoir été.

Il se souvient d'avoir traversé une crise identitaire, car il ne reconnaissait pas son pays. Des gens mouraient et tuaient pour ce pays tandis que ses concitoyens crachaient sur les hommes en uniforme. Il n'envisageait pas spécialement de faire carrière mais le choc qu'ont été pour lui les conditions du retour et une espèce de solidarité envers les morts qu'il avait renvoyés aux familles l'ont poussé à rester sous les drapeaux et à finalement faire une carrière longue, jusqu'à l'été 2012.

Cet exemple illustre comment le refus du retour peut faire « se perdre » le vétéran entre deux référentiels moraux. En l'occurrence, le lieutenant-colonel G. a refusé de retrouver le monde civil et est resté militaire pour rester dans le référentiel moral des opérations (solidarité entre frères d'armes). Ce n'est que plusieurs années plus tard qu'il a compris pourquoi la population rejetait les vétérans et la guerre¹⁸⁸ et a pu rapprocher les deux visions pour comprendre sa place dans cette guerre.

¹⁸⁷ En réalité, la majorité des soldats étaient des engagés. Sur la classe d'âge concernée par la conscription, environ 30 % se sont engagés, 10 % ont été appelés et 3,5 % ont refusé l'appel.

¹⁸⁸ Le premier des trois monuments dédié à cette guerre, le mur de granit noir de Maya Lin, surnommé « le mur qui guérit » a été érigé en 1982, sept ans après la fin de la guerre.

Dans le cas du lieutenant-colonel G., il n'y a pas eu de confrontation au dilemme du combattant puisqu'il n'a pas été en situation de tuer. En revanche, par association avec ses camarades des unités de combat et en tant que maillon d'une chaîne de violence¹⁸⁹, il a dû réfléchir *a posteriori* au bien-fondé de sa participation à cette guerre. Le « refus de retour » de la part de la population a décalé cet examen de conscience de plusieurs années. En France, le refus du retour pour les vétérans de la guerre d'Algérie a été plus long encore, notamment car le statut de « guerre » n'a pas clairement été établi pour ce conflit. L'impact sur les vétérans, notamment en matière de syndrome de stress post-traumatique n'a pas été mesuré.

Même le retour dans la cellule familiale est porteur d'enjeux de réinsertion. Dans un article dédié à ce sujet, le psychiatre Michel Delage qualifie ce retour « d'épreuve¹⁹⁰ ». Il pose deux mondes qui s'opposent : l'un fait de confort, d'actions planifiées et de « petits soucis », l'autre fait de stress, d'imprévu, d'insécurité et de mort. L'absence du soldat a perturbé les repères de ceux qui sont restés, sa famille. Le soldat, pendant son absence, a connu des expériences difficiles à appréhender pour ceux qui n'y sont pas confrontés. En réalité, la cellule familiale que le soldat a quittée a évolué pendant son absence et il doit donc s'y réadapter. Lui, en tant qu'homme, a évolué également et sa cellule familiale doit également s'y adapter. Michel Delage propose le dialogue et la narration, l'échange des expériences séparées pour réconcilier les deux éléments de la cellule qui ont été temporairement dissociés.

Le même mécanisme peut s'appliquer au retour du vétéran dans la société. Il revient dans une société qui a évolué en son absence et dont le référentiel moral peut avoir légèrement évolué. Il lui faudra se réadapter à cet ensemble de valeurs. Certes, l'interdiction de tuer un autre être humain n'aura probablement pas changé, mais elle est comprise et intériorisée dans le cadre d'un ensemble de valeurs. Si le cadre a été légèrement modifié, que ce soit la considération portée à la guerre menée, les débats

¹⁸⁹ Le phénomène d'association peut aller jusqu'à altérer la mémoire des vétérans et les associer au combat : « Plusieurs des soldats qui n'avaient pas été impliqués dans les combats de la Seconde Guerre mondiale ou du Vietnam pensaient en réalité qu'ils l'avaient été. » R. Holmes, *Acts of War, op. cit.*, p. 76. Notre traduction.

¹⁹⁰ Michel Delage, « Retour à la vie ordinaire », *Inflexions*, 2013, n° 23, p. 71-76.

qui traitent de la vie humaine (peine de mort, euthanasie des personnes), ou d'autres sujets de société, le vétéran devra se réadapter, se retrouver dans cette société.

La société quant à elle va accueillir un vétéran qui a également évolué. Cette évolution, individuelle, est beaucoup plus forte et beaucoup plus marquée. L'acceptation que la société va réaliser vis-à-vis de ses vétérans sera en revanche globale et non individuelle, comme cela peut être le cas au niveau familial.

Un autre psychiatre, Frédéric Paul, compare le retour du vétéran à celui d'Ulysse¹⁹¹. Comme pour Ulysse vis-à-vis de Pénélope, l'enjeu du vétéran est d'être « reconnu ». Il s'agit, pour l'homme transformé par la guerre et rendu méconnaissable, de prouver qu'il est encore – tout du moins en partie – ce mari qui est parti en campagne.

Le même enjeu se pose pour le vétéran. Il doit d'une part retrouver une place parmi ses proches et d'autre part dans sa société d'appartenance. Contrairement à Ulysse qui avait une place privilégiée dans la société, le vétéran était souvent un inconnu avant son départ. Cela explique que la société réagit au retour des vétérans de façon globale, face à une masse de vétérans anonymes et non face à des personnalités influentes de la communauté. Cela explique alors que le vétéran doit se « réinsérer », c'est-à-dire qu'il doit s'adapter au référentiel moral de sa société d'origine et aux évolutions que ce référentiel a pu connaître en son absence.

Le vétéran est celui qui va faire face au dilemme après l'éclipse morale du combat. Pour être capable de comprendre et de juger le dilemme *a posteriori*, il lui faut pouvoir solliciter les deux référentiels moraux : celui du temps de paix qui est celui de l'interdiction de tuer un autre être humain et celui de la guerre où la même société lui demande de tuer son prochain pour sauver des vies ou préserver des intérêts nationaux.

Pour que le vétéran soit capable d'embrasser les deux référentiels moraux, il faut que son retour à la société ne soit pas l'objet d'un déni de sa part ni l'objet d'un

¹⁹¹ Frédéric Paul, « Ulysse : le retour compromis du vétéran », *Inflexions*, 2013, n° 23, p. 23-30.

refus de la société. Ces deux cas de figure pousseraient le vétéran à se cantonner au seul référentiel moral de la guerre, et empêcheraient la prise en compte du dilemme.

De nos jours, les guerres de valeurs ne font pas l'objet d'un véritable refus de retour de la part de la société. L'amilitarisme dénoncé par Hugues Esquerre peut en effet être surmonté par le vétéran, notamment grâce au soutien de la cellule familiale. Le vétéran, sous réserve qu'il ne fasse pas de déni de retour ou qu'il puisse le surmonter, va donc pouvoir faire face, après l'événement, au dilemme du combattant.

Dans les conditions de combat, l'état physique et psychologique du combattant peut l'empêcher d'appréhender les enjeux moraux de ses actes. Dans les conditions du temps de paix, le vétéran peut lui aussi être amené à faire face à des difficultés physiques, psychologiques et spirituelles qui peuvent altérer sa capacité de raisonnement moral. Le vétéran peut donc, à son retour, revenir sur ses actes et les juger à travers le prisme du dilemme du combattant, mais pour cela, il doit disposer de toutes ses capacités physiques et émotionnelles.

3.2 Les troubles physiques et émotionnels du combat et leurs traces éventuelles

L'exemple de Phineas Cage¹⁹² montre qu'il existe une composante neurologique, c'est-à-dire physique, voire « mécanique », à la capacité au raisonnement moral et à l'empathie. L'incapacité au raisonnement moral, et donc à la prise en considération du dilemme du combattant, s'applique au combattant de manière relativement fréquente puisque les conditions du combat font que les commotions cérébrales et autres traumatismes crâniens y sont plus nombreux que dans des conditions normales du temps de paix.

Pour le vétéran, le même phénomène peut se produire dans le cas plus rare de blessure à moyen ou long terme. Comme pour le cas du lieutenant-colonel G. qui a « repoussé » sa prise de contact avec la capacité de raisonner moralement selon deux référentiels moraux (paix et guerre) en raison d'un déni de retour, une blessure peut décaler la prise de contact morale du vétéran avec le dilemme du combattant. Une blessure définitive peut également empêcher définitivement le vétéran d'appréhender

¹⁹² Voir page 88 de cette thèse.

le dilemme. Dans ce cas, à supposer que la blessure ait déjà fait partie de l'éclipse du dilemme lors du combat, l'éclipse morale va se prolonger tout au long de la vie du vétéran et il ne percevra jamais le dilemme, c'est-à-dire que même si la question du dilemme lui est posée, il ne la comprendra pas. C'est le cas exceptionnel mais très frappant du lieutenant des gardes écossais Robert Lawrence¹⁹³. Blessé très gravement lors de la guerre des Malouines, il vit désormais avec 40 % de son cerveau ne fonctionnant plus ou très peu. Dans l'interview menée par Deborah Lee, lorsque les questions sur le fait de tuer un autre être humain sont évoquées, il répond ne pas voir où se trouve le problème. Pour lui, le seul problème de la guerre, c'est d'en revenir et de s'ennuyer. Il est intéressant toutefois de noter que ce vétéran désormais médicalement inapte au service vit reclus dans son domaine familial, sans quasiment aucun contact avec sa famille et encore moins avec le monde extérieur. Il vit avec une petite meute de chiens et passe ses journées à chasser ou à se promener dans le domaine.

Cet exemple montre qu'il existe des cas où le dilemme reste caché derrière l'éclipse du combat même après la fin des combats. Ce vétéran est d'ailleurs dans une situation qui entretient l'éclipse du combat. Il se coupe de la plupart des contacts humains qu'il pourrait avoir et reste entouré d'animaux qui ne le jugent pas moralement. Il prolonge également, avec la chasse, un comportement de combat où, avec ses chiens, il exécute sur des animaux des missions de « *seek and destroy*¹⁹⁴ ». Enfin, le cas du lieutenant Robert Lawrence présente une autre particularité que certains vétérans rencontrent. Sa blessure physique très grave empêche le retour à la société, ce qui a pour conséquence le fait que le référentiel moral de la société ne soit jamais réellement réappris ou ré-intériorisé.

Plus que les blessures au cerveau, le phénomène connu, étudié et mis en avant lorsqu'il s'agit du retour des vétérans à l'heure actuelle est celui du syndrome de stress post-traumatique (SSPT – l'acronyme anglais PTSD, pour *post-traumatic stress disorder*, est également couramment utilisé). Ce phénomène, dont l'opinion publique a pris conscience avec les trembleurs de guerre de la Première Guerre mondiale, est

¹⁹³ D. Lee, *Fighting Passions*, *op. cit.*

¹⁹⁴ Recherche et destruction. Cette expression a par exemple été utilisée pour la traque de Saddam Hussein.

principalement lié à une peur intense survenue dans les combats, à laquelle s'ajoute souvent un sentiment d'impuissance face aux événements. C'est notamment l'un des critères mis en avant dans le *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*¹⁹⁵.

Ce syndrome s'accompagne « d'altérations négatives des cognitions et de l'humeur ». Ainsi, comme pour les conditions du combat mais cette fois-ci dans un temps plus long qui est celui du retour du vétéran, le SSPT peut priver l'individu de sa capacité au raisonnement moral et donc à l'appréhension du dilemme.

Des études récentes démontrent que les blessures au cerveau, commotions comme traumatismes crâniens, ont un lien avec le développement des SSPT chez les vétérans. Une étude britannique sur 123 vétérans de l'invasion de l'Irak a démontré que les blessures au cerveau s'accompagnaient très souvent dans le temps de SSPT ou de dépression. 87 % des vétérans souffrant de dépression et 77 % de ceux souffrant de SSPT ont eu au moins une commotion ou un traumatisme crânien lors de leur déploiement¹⁹⁶. Pour autant, la blessure, même légère, n'est pas un facteur incontournable du SSPT et donc de l'incapacité d'appréhender le dilemme du combattant *a posteriori*.

Le SSPT est lié à un événement traumatisant : l'exposition à la mort. Dans le cas du dilemme du combattant, la peur liée aux conditions du combat n'est pas la seule qui puisse expliquer un SSPT chez un vétéran. Dès après la Première Guerre mondiale, Karl Abraham expliquait, dans un colloque avec Freud à propos des soldats que : « en campagne, il leur est demandé non seulement de subir des situations dangereuses – c'est-à-dire d'être purement passif – mais autre chose qui a trop peu attiré l'attention. Je veux mentionner les agressions que le soldat doit être prêt à accomplir à tout instant. Il s'agit d'être disposé non seulement à *mourir* mais également à *tuer*. » Le fait de tuer est, en tant que rencontre avec la mort, également un facteur de stress (au sens psychiatrique). Le psychiatre militaire François Lebigot voit dans le SSPT la résultante de « l'effraction traumatique » (il reprend l'expression de Freud) de l'image de la

¹⁹⁵ Manuel diagnostique et statistique des troubles mentaux, ouvrage de référence établi par l'association américaine de psychiatrie, actuellement dans sa cinquième version et connu sous l'acronyme DSM-5.

¹⁹⁶ Dominic Murphy, *et al.*, « Prevalence and Associations Between Traumatic Brain Injury and Mental Health Difficulties Within UK Veterans Accessing Support for Mental Health Difficulties », *op. cit.*, tableau n°3.

mort¹⁹⁷. Pour un soldat qui tue, l'image de la mort de l'ennemi tué renvoie au combattant la notion de sa propre mortalité. Ainsi, l'effraction traumatique de la mort donnée renvoie l'idée de la mort reçue, plus courante dans les études sur les traumatismes.

À ce stade du développement du vétéran, il est très important de souligner que le traumatisme lié à la mort donnée est directement lié à la mortalité du sujet et non à l'acte de prendre une vie, dont le vétéran prend conscience plus tard. En d'autres termes, la réflexion sur la moralité de l'acte de tuer l'ennemi, essentielle à l'appréhension du dilemme du combattant, n'apparaît pas encore à l'esprit du vétéran. Le combattant n'y a pas pensé en raison de l'éclipse morale liée aux conditions du combat et d'un possible refoulement inconscient lié au fait qu'il ne soit pas psychiquement prêt à prendre une vie. Le vétéran souffrant de SSPT n'y pense pas encore, ou pas réellement. Si son SSPT est lié non pas à la peur pour sa vie mais au fait d'avoir tué, c'est que le fait d'avoir tué lui a renvoyé l'image de sa propre mortalité, et a donc déclenché un mécanisme de peur pour sa propre vie. François Lebigot l'explique ainsi : « Et l'on comprend alors ce que la psychiatrie militaire veut dire lorsqu'elle évoque l'échange des regards au titre de l'effraction traumatique la plus fréquente, pour la victime comme pour son bourreau. Dans cet instant d'effroi où l'autre devient soi, où l'autre *est* soi, prend fin l'illusion d'immortalité¹⁹⁸ ». Cette peur pour sa propre vie peut constituer un blocage qui empêche alors de prendre conscience que le combat mène également, et surtout, à prendre la vie de l'autre.

Le SSPT est donc un obstacle à l'appréhension du dilemme du combattant plutôt qu'une conséquence possible de la façon dont le vétéran, qui jugera *a posteriori* ses actes au regard du dilemme du combattant, considérera ses actions de guerres passées.

Le phénomène d'association, celui décrit par Richard Holmes¹⁹⁹, qui fait que certains soldats pensent avoir été mêlés à des situations et des actions de combat alors que ce n'est pas le cas, peut également être un élément perturbateur et compromettre la capacité d'appréhension du dilemme du combattant.

¹⁹⁷ François Lebigot, *Le Traumatisme psychique*, Bruxelles, Fabot (coll. Temps d'arrêt), 2011.

¹⁹⁸ François Lebigot, « La névrose traumatique, la mort réelle et la faute originelle », *Annales médico-psychologiques*, 155, 8, 1997, p. 522-526, p. 525.

¹⁹⁹ Voir page 114 de cette thèse, note n°189.

D'une part, ce phénomène peut associer au dilemme du combattant un soldat qui ne correspondra pas à notre définition du vétéran, puisqu'il n'aura pas réellement été en position de tuer ou épargner l'ennemi. Pourtant, un soldat peut se « rappeler » avoir tué un ennemi s'il a été témoin de l'acte. La distorsion du souvenir peut faire en sorte qu'il se représente comme étant l'auteur de l'acte et qu'il en soit sincèrement persuadé. Dans ce cas, le soldat sera en position d'appréhender le dilemme du combattant dans les mêmes conditions que les vétérans. En effet, il se trouvera dans un jugement *a posteriori* de l'acte sur lequel il n'a – et c'est encore plus vrai dans ce cas – pas eu de prise réelle. Dans le cas du combattant, nous avons vu que les conditions du combat créent une éclipse morale qui cache le dilemme du combattant au moment de « décider » de tuer ou non l'ennemi. Dans le cas d'un phénomène d'association, le soldat sera vraiment étranger à la décision et n'aura de prise sur le dilemme qu'après l'événement. Bien que ne répondant pas exactement à notre définition du vétéran, ce soldat particulier mènera une réflexion sur le dilemme qui est la même que celle d'un vrai vétéran.

D'autre part, le phénomène d'association peut concerner un vrai combattant, c'est-à-dire selon notre définition, un soldat qui a été en position de tuer ou d'épargner l'ennemi. Dans ce cas-là, le vétéran va associer à une action collective l'action individuelle du combattant qu'il a été. Lorsque des exactions ont été commises lors de la guerre du Vietnam, il y a eu des cas de logisticiens – notamment les conducteurs de camion qui s'occupaient d'approvisionner les unités de combat – qui, parce qu'ils étaient les maillons d'une chaîne qui a engendré une atrocité, se sont sentis responsables au même titre que les soldats qui avaient directement tué les villageois. Il se peut donc qu'un combattant ait tué ou épargné au combat mais qu'en tant que vétéran, il n'arrive pas à juger son acte au regard du dilemme du combattant car il l'aura associé à l'action d'ensemble et se retrouvera à juger l'action d'ensemble et non la sienne.

Le phénomène d'association peut donc agir comme un prisme déformant qui va potentiellement confronter au dilemme du combattant, et ce de manière sincère, des soldats qui n'ont pas tué ou épargné et exclure de la considération de ce dilemme des vétérans qui devraient y être confrontés.

Un dernier trouble psychologique peut également empêcher le vétéran de considérer le dilemme du combattant ; il s'agit du syndrome du survivant. Ce syndrome ne découle pas exclusivement des expériences de combat mais de celles où des individus membres d'un groupe échappent à la mort quand d'autres membres meurent sous leurs yeux. Ce syndrome, qui fait partie des symptômes possibles du stress post-traumatique, est marqué par la culpabilité d'avoir survécu et parfois le sentiment d'avoir trahi les défunts.

Le documentaire *Battle Scarred* en donne un exemple très frappant²⁰⁰. Le soldat de première classe Dave Forshaw, de l'armée territoriale britannique, a été envoyé en opération en Irak deux fois. À la fin de son deuxième « tour », son escouade a subi une attaque par engin explosif improvisé. Deux de ses camarades sont morts. Un de ses amis a été blessé. Cet ami a été suivi pour ses blessures, dont un traumatisme crânien, et l'on a détecté un syndrome de stress post-traumatique qui a été pris en charge. De son côté, le soldat Forshaw n'a pas été blessé et n'a donc pas eu de suivi. Ce dernier a mentionné à sa famille qu'il ne pouvait toujours pas s'expliquer pourquoi il n'avait pas été blessé ni tué alors que matériellement, il aurait dû subir exactement le même sort que ses deux camarades. Il s'est suicidé quelque temps après son retour au pays. En l'absence d'aide et d'accompagnement, son suicide était devenu pour lui le seul moyen de rétablir l'ordre des choses et de se mettre au même plan que ses camarades en les rejoignant dans la mort.

Cet exemple ne présente pas de situation de combat qui permettrait d'y placer le dilemme du combattant même si, en deux tours de six mois, le soldat Forshaw a connu des situations de combat. En revanche, le syndrome du survivant dont Dave Forshaw est victime illustre bien à quel point la camaraderie, la fraternité d'armes, et l'esprit de corps peuvent être développés à l'extrême dans les situations de combat et rester à l'esprit du vétéran. Dans ce cas, le syndrome du survivant s'est développé sur la fraternité d'armes et a poussé le vétéran, en quelque sorte, à rétablir l'équité avec les camarades tombés au combat et à les rejoindre dans une fin tragique qu'il pense qu'il aurait dû connaître en même temps qu'eux.

Le syndrome du survivant a un tel impact sur le raisonnement moral du vétéran qu'il participe à l'éclipse morale et empêche la confrontation du vétéran avec le

²⁰⁰ Andy Segal, *Battle Scarred*, distrib. Channel 4, 07/09/2009, 1 documentaire (60 min.).

dilemme du combattant. En effet, le référentiel moral que le vétéran prendrait en considération ne serait pas la fusion de celui du temps de paix (tu ne tueras point) et de celui du temps de guerre (tu dois tuer l'ennemi) mais uniquement celui du temps de guerre. Le vétéran se retrouverait dans la situation de n'avoir pas accompli son devoir moral de protéger ses frères d'armes en tuant l'ennemi. Le fait de ne pas avoir accompli ce devoir moral serait alors pour lui la cause directe de la mort de ses camarades. Cette culpabilité l'empêcherait alors de considérer qu'il existait un autre devoir moral de préserver la vie humaine, dont celle de l'ennemi. Le syndrome du survivant, à l'image du syndrome de stress post-traumatique, « bloque » le vétéran dans le référentiel de guerre et empêche son retour psychique et psychologique à la société civile, ce qui empêche alors la prise en compte *a posteriori* du dilemme du combattant.

Le retour du vétéran à la société civile, ou à des conditions normales de vie en temps de paix, est la première étape nécessaire pour lui permettre de prendre en considération, après l'éclipse morale du combat, le dilemme du combattant. Ce retour doit être à la fois voulu par le vétéran (pas de « déni de retour ») et accepté, ou tout du moins toléré par la société (pas de « refus du retour »).

Au-delà du retour, il faut que le vétéran ait les capacités physique et psychique de pouvoir appréhender le dilemme du combattant. Des blessures au cerveau ou des blessures psychologiques peuvent l'empêcher de réaliser la fusion des référentiels moraux qui sont désormais les siens, à la fois celui du temps de paix et celui du temps de guerre.

Si le vétéran est capable, intérieurement, d'appréhender le dilemme du combattant, il faudra également, pour que ce jugement *a posteriori* de ses actes ait lieu, que les conditions extérieures le lui permettent.

3.3 Les attendus des pairs et le regard des autres

Le vétéran est le seul qui soit en position de faire face au dilemme du combattant. Le soldat s'engage pour des causes nobles et est victime d'un déni du fait de tuer au combat, qui est d'ailleurs renforcé par les armées et par la société. Le combattant est alors celui qui peut apercevoir le dilemme moral mais, dans l'instant

où celui-ci se pose, les conditions de la guerre et celles du combat créent une éclipse morale. Après le combat, souvent après les opérations et même après la guerre, au retour dans sa société d'origine, le vétéran peut retrouver les facultés et les conditions pour appréhender le dilemme du combattant, *a posteriori* puisqu'il aura déjà tué ou épargné l'ennemi.

Pour appréhender le dilemme, le vétéran devra en avoir l'envie, c'est-à-dire qu'il doit être réintégré à la société, et les capacités mentales. De plus, il devra ne pas subir d'influence particulière de la part de la société sinon le jugement qu'il portera sur le dilemme ne sera pas le sien propre mais celui imposé par la société. Ce jugement-là ne sera pas fiable puisqu'il ne pourra pas prendre en compte les éléments du combat ni le vécu du vétéran.

Cette influence de la société se décompose en deux catégories qui peuvent être appelées, d'une part, les « attendus », on ne laisse pas au vétéran la liberté de son jugement, et, d'autre part, le « regard des autres » qui est en réalité un jugement fait à partir d'un référentiel différent et qui cherche à surpasser le jugement personnel du vétéran.

Les « attendus » de la société vont avoir une influence sur la façon dont le vétéran va considérer ses actions et se considérer lui-même en tant que personne. En ce sens, ils vont influencer la façon dont il va considérer le dilemme du combattant. Si la société fait un accueil triomphal au vétéran, à l'image des parades à la fin de la Seconde Guerre mondiale, il sera tenté de se considérer comme un héros. Alors, le dilemme se posera différemment car la société qui interdisait de tuer autrui considère que l'avoir fait mérite des récompenses et des applaudissements. À l'opposé, les réactions de l'opinion publique après la guerre du Vietnam et la guerre d'Algérie ont eu tendance à empêcher le vétéran de pouvoir considérer qu'il avait servi son pays.

Les attendus de la société d'origine peuvent aussi influencer le vétéran quant à sa capacité à raisonner et exprimer son opinion sur son dilemme du combattant. Cela peut se produire en premier lieu dans le cercle familial et dans le cercle professionnel militaire. L'impact sera fort car ce sont deux groupes sociaux qui sont censés être les plus à même de comprendre et d'écouter le vétéran. Dans ce cas, il s'agit de repousser l'expression des doutes quant à la mission et à la justesse de la guerre menée, ainsi que

des doutes quant à la moralité du vétéran. Si le vétéran se demande s'il a bien agi ou pas, cela indique qu'il se confronte au dilemme du combattant. Pourtant ce questionnement peut être étouffé par les proches. La famille du vétéran peut déjà simplement refuser d'entendre parler de la mission. Dans un entretien du 8 juin 2016, le chef d'escadron B. se souvient que sa mère après l'avoir entendu parler de ses sept mois en Afghanistan dans un récit de dix minutes lui a déclaré que c'était bien que ce soit fini et qu'elle ne voulait plus jamais en entendre parler.

À l'inverse, comme l'explique le sociologue André Thiéblemont, le vétéran peut aussi vouloir protéger sa famille en ne parlant pas de son expérience de guerre²⁰¹. Il souhaite éviter à sa famille les doutes dont il peut souffrir et l'inquiétude qui les accompagnerait. En France, les enfants et petits-enfants de vétérans de l'Algérie soulignent à quel point les vétérans ont, dans une écrasante majorité, gardé le silence sur cette guerre. Dans le film *L'Ennemi intime*, ce phénomène est notamment illustré par le retour en permission du lieutenant Terrien, officier du contingent et volontaire. On le voit s'arrêter devant chez lui, voir la lumière et l'ombre de sa femme derrière la fenêtre puis ne pas réussir à sortir du taxi et repartir sans un mot²⁰². Cette incapacité à retrouver sa famille n'est pas un déni de retour mais l'évitement d'avoir à exprimer un autre référentiel moral à des proches, que le vétéran pressent qu'ils ne pourront pas comprendre.

Dans le cercle militaire, ce sont cette fois plutôt les doutes sur le référentiel moral de guerre qui sont le phénomène bloquant. Ceci est particulièrement vrai avec des soldats qui n'ont pas été en opération ou pas sur le même théâtre. Dans *La Guerre et après*, Pauline Maucourt nous rapporte l'exemple d'un sous-officier maître-chien qui ne peut pas exprimer ses doutes sur l'Afghanistan à ses collègues à son retour de mission. Ces derniers rêvent d'y aller pour y faire leur métier « pour de vrai » et parce que c'est le conflit majeur pour les soldats français à ce moment-là. Son témoignage montre le mécanisme qui met fin aux tentatives d'échanges et de réflexion : « Ce que je ressentais, mon mal-être, mon vécu, personne ne voulait l'entendre. Ni les collègues surexcités ni les supérieurs. Je savais que je n'avais pas le droit de sortir des rails, impossible de leur montrer autre chose que ce qu'ils attendaient. Il y avait des réponses

²⁰¹ André Thiéblemont, « Retours de guerre et parole en berne », *Inflexions*, 2013, n° 23, p. 135-142.

²⁰² F-E. Siri, *L'Ennemi intime*, *op. cit.*

acceptables, d'autres inaudibles. Quelque chose ne collait pas. J'ai arrêté d'en parler²⁰³».

Ce phénomène souligne par ailleurs la « tache aveugle²⁰⁴» qu'ont les soldats vis-à-vis de la guerre et qui les empêche de considérer le devoir de tuer avant d'y être confrontés²⁰⁵. Il entretient aussi pour partie la possibilité du déni de retour et l'envie de rester avec des vétérans du même conflit, seuls capables d'entendre et de comprendre les doutes et les interrogations sur les référentiels moraux.

Au-delà du cercle familial et du cercle professionnel, la société peut avoir une influence sur la capacité même du vétéran à entreprendre sa confrontation avec le dilemme du combattant. De nos jours en particulier, la société a tendance à pousser le vétéran au traumatisme, car cela correspond aux attendus de la population. Lors de l'entretien du 8 juin 2016, le chef d'escadron B. a pris l'exemple d'un garagiste à qui il avait mentionné sa mission en Afghanistan et qui lui avait répondu : « C'est sûr qu'on n'en revient pas pareil... ». Cette remarque l'avait interpellé car, par conséquent, revenir sans être traumatisé devient suspect. Les vétérans d'aujourd'hui ne sont plus des héros, comme pour la Seconde Guerre mondiale, ni des bouchers comme pour les guerres de décolonisation, mais des victimes. Ce phénomène a débuté avec les opérations de maintien de la paix où les soldats ne pouvaient pas répliquer, seulement s'interposer et se faire tirer dessus. Au retour de sa mission en Bosnie en 1994, le fusilier Beddoes avait les symptômes du syndrome de stress post-traumatique. Lors d'une interview en 2007, il avoue toujours lutter contre ce SSPT et la réaction de sa femme est éclairante : « Ce sont eux qui font peur : ceux qui sont revenus et n'ont rien, malgré tout ce qu'ils ont vu là-bas²⁰⁶».

Le fait de revenir traumatisé de la guerre empêche le vétéran de disposer de la capacité psychique de prendre en considération le dilemme du combattant, ce qui peut, en retour, entretenir le mal-être lié au traumatisme. Pour les conflits actuels, les guerres

²⁰³ Maucort Pauline, *La Guerre et après...*, Paris, Les Belles Lettres (coll. Mémoires de guerre), 2017, p. 292.

²⁰⁴ La tache aveugle, ou tache de Mariotte, est le point de la rétine qui ne « voit pas » car c'est l'endroit où le nerf optique rejoint la rétine mais dont nous n'avons pas conscience car il est compensé par le cerveau en fonction des images reçues autour de ce point. Patrick Clervoy reprend ce concept sur le plan moral pour définir une zone grise morale ignorée de manière inconsciente (voir *L'Effet Lucifer*, *op. cit.*).

²⁰⁵ Voir Chapitre 1, points 1.4 et 1.5, pages 47 et suivantes.

²⁰⁶ Duncan Glasson, *Forgotten Heroes: the not dead*, prod. Century Films, distrib. Channel 4, 12/11/2007, 1 documentaire (100 min.). Notre traduction.

de valeurs, le public attend des soldats-victimes qu'ils reviennent traumatisés. Le livre de Pauline Maucort, *la Guerre et après* illustre ce phénomène car il est orienté vers le SSPT. Le premier témoignage du livre est celui d'un ancien psychologue militaire qui met en doute les chiffres de l'armée française quant au nombre de vétérans atteints de SSPT. Selon lui, les chiffres officiels sont de l'ordre de 8 à 12 % des vétérans et devraient être plus proches des chiffres de l'armée américaine (30 %) ²⁰⁷. Sans prendre en compte le fait que l'armée américaine a connu des missions plus meurtrières et que ses soldats partent pour un an et non six mois, il est éclairant de voir que les 70 % de vétérans non traumatisés ne sont pas cités. Cette majorité absente reflète bien l'*a priori* que la société diffuse et promeut au sujet des vétérans : ils *doivent* revenir traumatisés. La littérature spécialisée sur les conflits actuels met en avant les vétérans traumatisés – qu'ils représentent 8, 12 ou même 30 % des vétérans – sans jamais aborder l'étude de ceux qui ne le sont pas ²⁰⁸.

Cette pression sociale sur les vétérans les empêche de considérer le dilemme du combattant car elle fournit une réponse toute faite : le traumatisme. Or, le traumatisme ne constitue pas une réponse au jugement *a posteriori* du dilemme du combattant mais plutôt un obstacle à sa prise en considération.

Cet obstacle peut se mettre en place pour des vétérans qui, au moment de leur retour à la société et au temps de paix, n'en étaient pas victimes. La pression sociale et le phénomène psychologique d'association que nous avons vus peuvent accroître de manière indue le nombre de vétérans traumatisés. Pour Dave Grossman, le fait d'étudier et de mettre en avant le SSPT incite les vétérans à en souffrir car « il y a une tendance chez l'être humain à répondre au stress de la façon dont il pense qu'on attend de lui qu'il réagisse ²⁰⁹ ». Il emploie alors le terme de « psychocondriaques » – hypocondriaques psychologiques – pour désigner ces vétérans qui souffrent par phénomène d'association de SSPT. Il met par ailleurs en cause un manque d'entraînement car selon lui chaque symptôme du SSPT peut être évité par un entraînement adéquat préalable au déploiement sur le théâtre des opérations. Au

²⁰⁷ P. Maucort, *La Guerre et après...*, *op. cit.*, p. 51.

²⁰⁸ L'étude des vétérans qui assument leur confrontation à la guerre sans vivre de traumatisme pourrait pourtant être utile à ceux qui sont traumatisés pour sortir de leur état. Voir Benoît Olié, recension de *La Guerre et après...* de Pauline Maucort (2017), *Les Lectures d'AEGES*, 28 mai 2018, <https://aegeslectures.wordpress.com/2018/05/28/la-guerre-et-apres/> (accès le 29 mai 2018).

²⁰⁹ D. Grossman et L. Christensen, *On Combat*, *op. cit.*, p. 295. Notre traduction.

Royaume-Uni, une étude de 2012 réalisée par le psychiatre militaire Ian Palmer a montré que parmi les vétérans atteints de syndromes de stress post-traumatique et de difficultés psychologiques, 42 % l'étaient pour des raisons autres que la guerre et 10 % l'étaient par pure exagération de leurs états de service : ils étaient traumatisés par des événements qu'ils n'avaient pas vécus²¹⁰.

Les attendus de la famille, des pairs, et de la société d'origine du vétéran peuvent être un obstacle à sa correcte appréhension *a posteriori* du dilemme du combattant. Pour un vétéran qui serait capable d'appréhender ce dilemme, la société d'origine peut encore, à travers le « regard des autres », l'empêcher de former son propre jugement en lui imposant un jugement tout fait mais fondé sur un seul référentiel moral alors que le vétéran doit justement en fusionner deux.

Le regard des autres peut éclipser le dilemme du combattant pour le vétéran en offrant à ce dernier, parfois en lui imposant socialement, un jugement « prêt-à-l'emploi » sur le dilemme tout en n'y incorporant qu'un seul des deux éléments du dilemme.

La société civile peut parfois mettre en avant un jugement qui considère le fait de tuer l'ennemi comme la « bonne » solution du dilemme et impose au vétéran, pour qui la connaissance du théâtre des opérations et de la réalité de la guerre nourrit le poids relatif de chaque solution, un jugement qui efface le dilemme. Dans le témoignage qu'il fait lors d'un *TED Talk*, le vétéran de l'Afghanistan Wes Moore, qui s'était engagé pour financer son inscription à l'université, explique pourquoi la formule consacrée « *Thank you for your service* » (merci pour ton service à la patrie) lui fait horreur. Selon lui, cette formule pose à la fois le fait que le vétéran a bien agi, quelles que soient ses expériences, et qu'il n'y a plus rien à discuter. Ce sont pourtant les doutes et le partage des expériences qui pourront permettre au vétéran de fusionner les repères moraux, tout en actualisant sa connaissance de ceux de sa société d'origine. Mettre fin à la conversation sur la guerre en remerciant le combattant pour le service rendu le prive de sa capacité de décision autonome de réalisation de l'acte, un peu

²¹⁰ Cité par Mark Townsend, « Many military veterans' PTSD claims 'fabricated' or exaggerated », *TheGuardian.com*, 23 janvier 2016, <http://www.theguardian.com/uk-news/2016/jan/23/many-military-veterans-ptsd-claims-fabricated-or-exaggerated> (accès le 1^{er} août 2017).

comme si la responsabilité de tuer ne lui avait jamais appartenu. Le vétéran sait pourtant que c'est lui qui a déclenché l'arme. Le faire taire et le forcer à accepter par son silence le jugement d'un acte comme moral, le tout au nom d'une société qui condamne par ailleurs en dehors de la guerre ce même acte comme le pire possible, va étouffer le dilemme du combattant mais cela n'y mettra pas fin. Le fait de retarder ainsi la prise en compte du dilemme du combattant, qui se fait déjà *a posteriori*, peut perturber la capacité du vétéran à le faire correctement et peut compromettre son équilibre psychique.

La société peut également condamner moralement des actes sans chercher à prendre en compte le référentiel moral et le contexte des actes. Bien qu'il ne s'agisse pas de tuer l'ennemi, l'emploi de la torture lors de la guerre d'Algérie en fournit un exemple très clair.

Une polémique très forte a eu lieu en France en 2001, après la publication de mémoires du général Paul Aussaresses, officier de renseignement pendant la guerre d'Algérie et notamment pendant la bataille d'Alger²¹¹. La polémique a porté sur le fait qu'il reconnaît dans ses mémoires avoir utilisé la torture comme technique d'interrogatoire et prétend que cet usage était systématique. Lui et ses éditeurs ont été condamnés pour apologie de crime de guerre mais la Cour européenne des droits de l'Homme a ensuite condamné la France pour atteinte à la liberté d'expression le 15 janvier 2009. La Cour a par ailleurs souligné l'intérêt pour la mémoire et le débat de reconnaître l'existence de tels actes.

Cette polémique est très éclairante sur deux points : le refus de la société de considérer un référentiel différent et le besoin d'imposer son jugement au vétéran.

À la lecture du livre, le lecteur s'aperçoit que l'ancien général ne définit pas la torture comme morale ou comme une bonne chose, mais comme une chose « normale », c'est-à-dire qui faisait partie des normes de l'époque. Il rappelle au début du livre qu'il était un commando *Jedburgh* pendant la Seconde Guerre mondiale. Il s'agissait de commandos largués en civil pour effectuer des opérations clandestines. Considérés comme hors des lois des conflits armés, les *Jedburgh* savaient qu'être pris par les Allemands signifiait être torturé, le plus souvent à mort. Pour lui, la torture était donc un élément de la guerre. Quand il l'a retrouvée en Algérie, il n'a pas considéré

²¹¹ Paul Aussaresses, *Services spéciaux Algérie 1955-1957*, Paris, Perrin, 2001.

qu'elle n'y avait pas sa place : il n'avait pas actualisé son référentiel moral. D'ailleurs, le référentiel moral de la polémique était celui de début 2001, différent de celui de l'époque et qui serait encore différent de nos jours. Dans *La Question*, qui raconte les séances de torture qu'il a subies, Henri Alleg évoque à plusieurs reprises la Seconde Guerre mondiale : comme il résiste bien aux séances de tortures, la plupart des tortionnaires pensent qu'il était résistant et a déjà été torturé par les nazis²¹². Cela confirme la proximité du référentiel avec celui de la Seconde Guerre mondiale. En 2001, l'évocation de ce référentiel a soulevé un tollé et la société n'a pas voulu le considérer. La société n'a pas voulu laisser non plus au vétéran le soin de fusionner les référentiels et de juger ses actes au regard d'un référentiel unifié. Paul Aussaresses ne semblait pas prêt non plus à le faire car il n'a jamais, jusqu'à sa mort en 2013, exprimé de regrets sur la torture.

Dans le cas du dilemme du combattant, l'acte personnel que constitue le jugement *a posteriori* de l'acte de tuer ou d'épargner l'ennemi peut donc être « étouffé » par la pression sociale et le référentiel unique de la société d'origine du vétéran. Or, ce référentiel peut évoluer. L'exemple du raid du 17 mai 1943 de la Royal Air Force contre les barrages de la Ruhr²¹³, par les *Dambusters*, montre cette évolution. En 1943, cette attaque contre l'industrie allemande paraissait justifiée. En 2012, un repas de commémoration a été organisé à l'école de guerre britannique. Les stagiaires allemands, ainsi que des officiers d'autres pays, ont refusé d'y participer car pour eux une telle attaque, dont l'impact stratégique s'est révélé bien moindre que celui escompté à l'époque et qui a tué 750 prisonniers de guerre alliés et 550 civils, constituait, à leurs yeux, en 2012, un crime de guerre.

L'évolution du référentiel rend nécessaire pour le vétéran une actualisation de sa connaissance de ce référentiel. Il pourra alors, si la société lui laisse la liberté de le faire sans lui imposer de réponse toute faite et s'il en est capable physiquement et psychiquement, prendre en considération les différents référentiels moraux connus avant, pendant et après la guerre. Il pourra les fusionner, et les confronter pour adopter un jugement *a posteriori* du dilemme du combattant.

²¹² H. Alleg, *La Question*, *op. cit.*, p. 65.

²¹³ Voir page 14 de cette thèse.

Le vétéran qui accepte et est accepté dans son retour à la société et au temps de paix, qui possède la capacité physique et psychique au raisonnement moral et qui est préservé de l'influence d'un jugement biaisé de la société va pouvoir juger *a posteriori* le dilemme du combattant et donc ses actions.

Cette confrontation *a posteriori* au dilemme du combattant nécessite une fusion des deux référentiels moraux, celui du temps de paix et celui du combat. Le vétéran va donc effectuer cette fusion et essayer d'intérioriser ce nouveau référentiel. L'opposition des deux référentiels va amener le vétéran à considérer quelles valeurs refuser ou quelles valeurs auront la priorité. Cette redéfinition de ses repères moraux s'accompagne d'un rejet de certaines valeurs, ou d'une dévalorisation d'idéaux qui sont désormais considérés comme des mensonges, mensonges auxquels le soldat a cru et pour lesquels le combattant a reconsidéré la valeur de la vie humaine, la sienne comme celle de l'ennemi.

3.4 Le vétéran, seul face aux « mensonges » de sa guerre

L'Irak fut la dernière opération à laquelle je pris part en tant que militaire. Je commençais à avoir ce sentiment diffus, décrit par le grand historien Sir Michael Howard, que pour ma génération cette affaire marquait « notre déclin en tant que *bonne* puissance, une puissance dont on pouvait attendre un comportement honorable » – comme Suez en marqua le déclin pour sa génération. Pour nombre de soldats comme moi, qui s'étaient engagés pour défendre notre pays et non pour en envahir d'autres, cela fut et demeure une sorte de choc existentiel.

Frank Ledwidge²¹⁴

S'il en est capable physiquement, psychologiquement et socialement, si sa réintégration dans la société civile du temps paix le lui permet sans influence extérieure, le vétéran va pouvoir se confronter au dilemme du combattant. Cette confrontation va nécessiter de pouvoir fusionner les référentiels moraux du combattant et de la société civile, à la fois celui que le soldat connaissait au moment de s'engager et celui que le vétéran va retrouver après la guerre. Il devra être capable de créer une cohérence et une continuité entre ces référentiels pour savoir se positionner quant au

²¹⁴ Frank Ledwidge, *Loosing Small Wars: British Military Failure in Iraq and Afghanistan*, London, Yale University Press, 2011, p. 4-5. Notre traduction.

fait de devoir préserver la vie humaine et de devoir la détruire en même temps. Ce dilemme moral est particulier car il ne se pose pas réellement au moment du choix à effectuer entre les deux actes opposés et contradictoires, mais après. Le vétéran, celui à qui incombe la gestion de ce dilemme a déjà tué ou épargné l'ennemi. Il ne traite pas le dilemme comme un choix impossible avant l'action mais comme un jugement paradoxal *a posteriori* sur ses actes.

Pour juger si son acte était moral ou pas, il va tenter de réunir les référentiels moraux et de trancher, de décider quelle valeur va être prioritaire sur une autre lorsque les référentiels les opposent. Cela va amener le vétéran à découvrir les éclipses morales mais surtout à mettre fin à plusieurs dénis qui permettaient au soldat de combattre et au civil de conserver sa conscience. Lever les dénis revient pour le vétéran à dénoncer des « mensonges » derrière lesquels il se trouvait abrité au moment de l'éclipse morale du combat.

Le premier mensonge est très personnel et ne concerne que le vétéran lui-même. Il s'agit du mensonge auto-infligé sur la réalité du métier de soldat et sur la guerre : le combattant tue et/ou meurt.

L'attrait du métier des armes, en tant que source d'aventure, de voyages, et de rite de passage à l'âge adulte, s'accompagne d'un déni de la réalité brutale de la guerre et des opérations. Mais le citoyen qui veut devenir soldat ne voit dans les horreurs de la guerre que des épreuves qui lui permettront de grandir. Comme l'exprime Richard Holmes, « l'ironie, c'est que décrire l'expérience de la guerre dans toute sa cruauté et son horreur a souvent pour effet de la rendre non pas moins mais plus désirable²¹⁵ ». Le futur combattant voit dans la guerre la possibilité de devenir un homme, de se frotter aux difficultés, de regarder la mort en face, de gagner des médailles et de la reconnaissance. Il ne s'imagine pas devoir tuer, devoir ramasser des morceaux de chair, ni les odeurs qui accompagnent ces moments-là. Pourtant, il s'agit d'un déni de sa part, car personne n'a jamais caché que la guerre faisait des morts et des blessés. Le premier mensonge que découvre le vétéran est donc le sien : il s'est menti sur ce qu'il pensait trouver à la guerre.

²¹⁵ R. Holmes, *Acts of War, op. cit.*, p. 59.

Le film documentaire *Korengal* en donne un exemple très précis : le sergent Brendan O'Byrne²¹⁶. Ce film documentaire suit une compagnie d'infanterie dans son deuxième déploiement en Afghanistan (le premier avait été suivi dans le film documentaire *Restrepo*, du nom du poste de combat baptisé ainsi en l'honneur du premier tué au combat de l'unité²¹⁷). Vers la fin de son deuxième déploiement, le sergent explique qu'il déteste ce qu'il fait en Afghanistan. Il déteste voir ses frères d'armes perdre la vie ou des membres, et il déteste devoir maltraiter, par le simple fait d'être là et de faire sa mission, la population et même ses ennemis. Il ajoute qu'il n'est absolument pas une personne religieuse mais que sa vie de combattant le fait se sentir coupable et perturbe sa conscience. Il reste en même temps lucide sur ce qui se passe au combat, le besoin de protéger ses hommes et ses camarades, de remplir sa mission, et l'éclipse morale des conditions du combat. Il précise ainsi que, même avec le recul qu'il a désormais, il ferait les mêmes choix car c'était, sur le moment, les seuls choix qui s'imposaient.

Ce que le sergent O'Byrne nous apprend sur le mensonge que perçoit le vétéran réside dans ce qu'il déteste le plus quand il rentre au pays : il ne supporte pas que ses concitoyens lui disent « Tu as fait ce que tu avais à faire. » Pour lui, c'est justement le point central : il n'avait pas à faire tout cela. Il a choisi. Même, il avait envie de cela. Il a choisi de s'engager, il a choisi d'aller dans une unité parachutiste (il a même dû faire des efforts et passer des sélections spécifiques). Il était volontaire pour l'Afghanistan. Lui dire qu'il a fait ce qu'il avait à faire est un mensonge : il n'avait pas à le faire. Ce mensonge le renvoie au sien, c'est-à-dire à son déni de l'horreur de la guerre.

Ce déni que le vétéran « démasque » et qui constitue pour lui le premier des mensonges révélés par son jugement du dilemme est le fondement même du dilemme. En effet, quand le sergent O'Byrne déclare qu'il a toujours eu le choix, il reconnaît l'existence du dilemme du combattant.

Il aurait pu choisir de ne pas s'engager, et se retrouver ainsi dans la situation promue par le philosophe suisse Nicolas Tavaglione. Celui-ci explique que le soldat

²¹⁶ Sebastian Junger, *Battle Company Korengal*, prod. Gold Crest Films, distrib. Saboteur Media, 2014, 1 film (84 min.).

²¹⁷ Sebastian Junger et Tim Hetherington, *Restrepo*, prod. Outpost Films, distrib. National Geographic Channel, 2010, 1 film (93 min.).

ne peut jamais être sûr de participer à une guerre juste et qu'il ne peut donc jamais être certain que le fait de tuer l'ennemi soit moral. Le citoyen doit donc éviter le dilemme moral du combattant en ne s'engageant pas. Le fait d'être confronté au dilemme et de pouvoir effectuer une action immorale est de la responsabilité du soldat qui aurait dû ne jamais s'engager, ou refuser l'appel sous les drapeaux : c'est la « présomption pacifiste²¹⁸».

Ce premier « mensonge » dont le vétéran prend conscience au moment de se confronter au dilemme du combattant en confirme l'existence puisqu'il confirme un choix fait par le citoyen-soldat. La fin du déni de cruauté du combat est également le moyen d'admettre la cruauté des actes que le combattant y effectue. Le vétéran ne pourra ainsi pas réaliser de déni sur le fait d'avoir tué l'ennemi ou laissé tuer ses camarades en fonction de ses actions au combat.

Après avoir posé la réalité de ses actions et le fait qu'elles sont le fruit de choix (quand bien même certains choix seraient exprimés au moment crucial sous la forme de réflexes), le vétéran s'interroge sur le bien-fondé de son action. Il peut y découvrir d'autres dénis ou d'autres mensonges, à commencer par le fait de s'être battu pour une mauvaise cause. Cet aspect a un impact direct sur son jugement par rapport au dilemme du combattant. Après avoir accepté que le choix existait bien, le fait de se poser la question des raisons de la guerre va orienter le vétéran sur le devoir de tuer l'ennemi, notamment pour savoir si l'État et la société étaient en droit de lui imposer d'accomplir la mission et de tuer l'ennemi pour y parvenir.

Cité en épigraphe de cette partie, l'ancien officier de renseignement Frank Lewidge a quitté l'armée britannique après quinze ans de service. Sa décision de changer de vie professionnelle est liée à sa participation à la cellule multinationale chargée de trouver les armes de destructions massives lors de l'invasion de l'Irak.

Comme il l'écrit, cette guerre a fait naître chez lui le doute quant à l'intégrité de son pays, en tant que puissance mondiale. Si la possibilité d'un mensonge sur la scène internationale pour justifier une attaque est en soi choquante, elle l'est d'autant plus pour le vétéran. Le vétéran va en effet considérer qu'il ne s'agit pas seulement

²¹⁸ N. Tavaglione, *Le Dilemme du soldat*, op. cit., p. 152-153.

d'un mensonge du Premier ministre, mais de la nation tout entière. Le combattant se bat pour ses frères d'armes mais aussi pour protéger ses concitoyens. C'est cet élément de préservation de la vie des concitoyens qui permet d'imaginer comme moral le devoir de tuer l'ennemi. Or si le mensonge sur les raisons de faire la guerre supprime cet élément, il supprime la moralité du devoir de tuer l'ennemi.

Faire la guerre pour de mauvaises raisons supprime en réalité le dilemme du combattant. Comme ce dilemme porte sur un choix déjà effectué et se traduit en un jugement de ses actes par le vétéran, le fait de rendre le dilemme nul car l'un des deux choix ne peut plus être considéré comme moral revient pour le vétéran à devoir assumer un acte clairement moral ou clairement immoral, même s'il a pu sincèrement considérer cet acte comme moral lors de la guerre.

C'est ce qu'exprime Jeff Mac Mahan dans *Killing in War* : « Cela signifie que nous devons cesser de rassurer les soldats et leur dire qu'ils peuvent se battre dans une guerre injuste à condition de se conduire de manière honorable sur le champ de bataille, en se battant selon les règles d'engagement. Nous devons cesser de les considérer comme de simples instruments ou automates et leur reconnaître l'autonomie morale et donc la responsabilité morale²¹⁹».

Pour autant, l'analyse de Jeff Mac Mahan suppose que le soldat sache, pendant la guerre, qu'il se bat dans une guerre injuste. Cela suppose également qu'au moment du dilemme du combattant, il soit réellement en position de choisir moralement entre les deux devoirs. Cela revient alors à imposer au vétéran notre jugement sur ses actes, ce qui correspond aux « attendus » et « regards des autres » évoqués dans la partie précédente.

Prêter au combattant des facultés et des opportunités de décision morale dans des conditions pures et parfaites est un déni de sa propriété exclusive du dilemme : nous ne pouvons pas dire au vétéran s'il a agi moralement ou pas, que ce soit par un simple « *Thank you for your service* » ou un « refus de retour ». Le dilemme du combattant n'appartient qu'au combattant, celui qui a actionné ou non son arme. La moralité des ordres donnés, celle de la déclaration de guerre, celle de l'envoi des troupes, ou encore celle du cautionnement des opérations par l'opinion publique, sont

²¹⁹ J. MacMahan, *Killing in War*, *op. cit.*, p. 95.

la propriété d'autres personnes, comme nous le verrons en seconde partie de cette thèse.

Les raisons de la guerre sont un élément que le vétéran intègre *a posteriori* dans sa vision et son jugement du dilemme du combattant. S'il n'avait pas cru aux raisons de la guerre et à la nécessité de protéger la population, le devoir moral de tuer l'ennemi n'aurait pas eu lieu d'être et il n'y aurait pas eu de dilemme.

Lorsque le vétéran fusionne et essaie de concilier les référentiels moraux de la guerre et du temps de paix, le « mensonge » des raisons de la guerre peut se révéler et lui impose de juger l'un des deux éléments du dilemme comme n'étant plus un devoir moral. Pour cela, il faut cependant que deux autres éléments soient pris en compte : le devoir de préserver la vie des concitoyens, qui peut être vrai même si les raisons de la guerre sont fausses, et le devoir de préserver la vie de ses frères d'armes.

La Seconde Guerre mondiale a interpellé les sciences humaines sur le fait que des hommes et des femmes puissent obéir à un système politique abject. L'expérience de Stanley Milgram²²⁰ est un exemple des interrogations posées après l'Allemagne nazie. Wendy Lower a quant à elle étudié la place des femmes dans cette Allemagne nazie et notamment les femmes qui ont commis des atrocités, des crimes de guerre. Elle en tire la conclusion suivante : « Malgré le peu de documents dont nous disposons sur les cas avérés de crime, il faut les prendre très au sérieux et ne pas y voir des exceptions négligeables. Les "furies de Hitler" n'étaient pas des sociopathes marginales. Elles étaient convaincues que la violence de leurs actes trouvait sa justification dans le châtement vengeur des ennemis du Reich. De leur point de vue, ces actes n'étaient que l'expression de leur loyauté²²¹ ».

Cette conclusion dégage l'hypothèse de personnes incapables de raisonnement moral, puisqu'elle explique que les femmes étudiées n'étaient pas des psychopathes. Elle précise alors que ces femmes se sentaient justifiées dans leurs actes face aux ennemis de leurs concitoyens du Reich. Si la moralité du système politique était déjà mise en doute, l'aspect lié à la défense de la population, des compatriotes, pouvait être

²²⁰ Voir page 32 de cette thèse.

²²¹ Wendy Lower, *Les Furies de Hitler : Comment les femmes allemandes ont participé à la Shoah*, trad. S. Duran et E. Werth., nouvelle éd. (2013), Paris, Tallandier (coll. Texto), 2016, p. 19.

une justification morale suffisamment puissante pour entreprendre de mener la guerre. Le système nazi reposait d'ailleurs sur cet affect, en mettant en avant le peuple allemand à protéger, peuple supérieur entouré d'autres peuples que le système politique travaillait à déshumaniser.

Qu'il y ait eu des armes de destruction massive ou non en Irak, les soldats qui y ont été déployés l'étaient avec le sentiment d'assurer la sécurité de leurs familles et de leurs concitoyens, exactement comme les soldats français déployés en Afghanistan ou au Mali. Ceci est un point essentiel pour le vétéran lorsqu'il fusionne les référentiels moraux pour juger ses actes « post-dilemme ». Il peut accorder la priorité morale aux causes de la guerre et à leur véracité ou bien au fait de protéger ses concitoyens, ce qui peut être vrai même lorsque le déclenchement de la guerre repose sur un mensonge.

Ce raisonnement peut aller encore une étape plus loin en prenant en considération le devoir moral de protéger ses frères d'armes.

Le vétéran est propriétaire de son dilemme moral. Il peut considérer que sa responsabilité – et c'est encore plus vrai pour les cadres – est avant toute chose celle de préserver la vie de ses camarades. Dans les conflits actuels, où la définition de la mission à accomplir est floue ou difficile à appréhender clairement, cette responsabilité morale est d'autant plus forte. En effet, que ce soit dans les montagnes afghanes ou celles du Mali, le soldat voit clairement comment son action peut protéger la vie de son camarade. La relation entre son action et la sécurité des concitoyens sur le sol national est moins directe et moins évidente.

Dans les conditions du combat, la fraternité d'armes est quasiment le seul levier de motivation des combattants. SLA Marshall avait conclu de ses études lors de la Seconde Guerre mondiale que les soldats ne se battaient pas pour des idéaux ou même leur pays, mais pour protéger leurs camarades. En Irak en 2003, la motivation était la même²²².

Au moment où le vétéran analyse ses actes de combat au regard des référentiels moraux qu'il tente de fusionner ou de réconcilier, il peut donner la priorité à cet aspect

²²² SLA Marshall, *Men Against Fire*, *op. cit.*, et L. Wong *et al.*, *Why they Fight*, *op. cit.* Voir page 41 de cette thèse.

du devoir moral de tuer l'ennemi : sauver les vies de ses frères d'armes. Le lieutenant américain Mike Scotti en constitue un exemple très clair.

Il s'est filmé, sous la forme d'un journal de marche audiovisuel, pendant son déploiement et sa participation à l'invasion de l'Irak en 2003. Son journal a ensuite donné lieu à un film documentaire²²³. À la fin du documentaire, le spectateur retrouve le lieutenant Scotti chez lui, à New York, en 2004, à l'époque où l'invasion est terminée, que les troupes tentent de stabiliser le pays et que le mensonge sur les armes de destruction massives est connu. Le lieutenant Scotti est perdu car il ne sait pas comment considérer son action en Irak. Il a le sentiment d'avoir fait son devoir, d'avoir été utile à son pays, mais en même temps d'avoir agi sur un mensonge, et donc pour rien. Il est en revanche sûr et certain d'une chose : « J'y retournerai. Pas pour une cause, pas pour mon pays, mais pour le *Corps*. Parce que je suis un *Marine* et que, là, tout de suite, c'est la seule chose en laquelle je puisse avoir confiance²²⁴ ».

Dans ce cas, la moralité du devoir de tuer l'ennemi est justifiée jusqu'au moment du combat et le dilemme du combattant existe toujours au moment où le vétéran le prend en considération et tente de juger ses actes.

Les conflits actuels, les guerres de valeurs, peuvent amener le vétéran à tenir le raisonnement totalement opposé quant à la potentielle moralité du devoir de tuer l'ennemi.

Les guerres de valeurs ont lieu loin de la société d'origine du soldat : Irak, Afghanistan, Mali, etc. Le territoire national n'est pas directement menacé d'invasion. La justification de la guerre est alors indirecte et porte sur le fait de maintenir « au loin » les potentielles attaques terroristes. Avec le recul, au moment de juger le dilemme, le vétéran peut considérer que le devoir de tuer l'ennemi ne permettait de protéger aucune vie. Contrairement à celui qui inclura dans le référentiel moral la protection de la vie de ses frères d'armes, le vétéran qui prend en compte le « mensonge de l'intérêt commun » va considérer que la guerre n'aurait pas dû avoir lieu, donc que la vie de ses frères d'armes n'est pas un élément de *son* dilemme, mais

²²³ Kristian Fraga et Mickael Scotti, *Severe Clear: This is War*, prod. Sirk Production, distrib. G2 Pictures, 2012, 1 film (93 min.).

²²⁴ Notre traduction.

de celui du dirigeant qui a ordonné l'envoi de troupes. Le vétéran va alors voir dans le rôle qu'il joue la vanité et l'iniquité de l'action et le fait que cela n'a rien changé à rien et que la menace envers la population est la même que si aucune guerre de valeurs n'avait eu lieu.

Le plus souvent, cette considération va de pair avec le questionnement des choix de vie du vétéran : sacrifier sa vie personnelle pour son métier.

C'est le regret qu'a formulé l'adjudant-chef R. lors d'un entretien le 14 mai 2009. Parachutiste, membre des forces spéciales, l'adjudant-chef R., qui s'est engagé peu après la bataille de Kolwezi, a participé à toutes les opérations françaises d'envergure de 1979 à 2007. Parmi les soldats les plus décorés de France, le regard qu'il porte sur sa carrière est qu'il a eu la chance de vivre autant d'aventures et d'expériences mais que cela lui a coûté sa vie de famille. Son principal regret est de ne pas avoir vu grandir (ni même naître) ses enfants. Ce regret va jusqu'au point où il ne s'engagerait pas si c'était à refaire.

Le vétéran de la bataille de Falloujah, le *staff sergeant* Bellavia évoque le même regret en conclusion de son livre : « Je ne suis plus sous-officier. Je ne suis plus membre de la classe guerrière américaine. Que suis-je ? Je me dois d'être un père de famille. Mon fils a besoin de moi. Ma femme a besoin de moi. [...] Quand on fait le point, je n'ai jamais été là pour eux²²⁵ ».

Dans ce raisonnement, la priorité morale de défense n'est pas celle du pays, pas celle des concitoyens, pas celle des frères d'armes, mais celle des proches immédiats, de la famille.

Ce raisonnement est valable dans les guerres de valeurs. Si les soldats ne s'étaient pas battus dans les guerres mondiales, leurs familles en auraient subi les conséquences. Dans les guerres d'intérêt, le lien est plus ténu. Dans les guerres de valeurs, il est encore plus difficile à mettre en lumière.

La fusion ou la réconciliation des référentiels moraux qui ont prévalu à l'engagement du soldat, l'action du combattant, et le regard que le vétéran va poser sur

²²⁵ D. Bellavia et J. Bruning, *House to House*, *op. cit.*, p. 300-301. Notre traduction.

le fait d'avoir tué ou épargné l'ennemi, constitue la première étape du traitement *a posteriori* du dilemme du combattant.

Le vétéran juge le dilemme en lui-même – la fusion des référentiels peut annuler la moralité d'un des deux devoirs – puis va dans un second temps accorder sa conscience avec ce qu'il s'est passé – ses actes de guerres.

3.5 Un dilemme de jugement et non un dilemme d'action

Le jugement du dilemme par le vétéran peut amener ce dernier à réfuter la moralité d'une des deux options du dilemme. Cela va le conduire à la condamnation du fait d'avoir tué l'ennemi ou d'avoir laissé tuer ses camarades. Cela annulera la notion de dilemme car le dilemme ne tient que si les deux choix sont deux devoirs moraux. Si le dilemme est maintenu, le vétéran va en quelque sorte devoir « choisir » s'il a bien agi ou pas. Il va accorder sa conscience par rapport à ce qu'il a fait, puisqu'il a déjà agi, et par rapport à ce qu'il ressent qu'il fallait faire dans l'instant du dilemme. En ce sens, le jugement *a posteriori* du dilemme conserve après l'éclipse une dimension de choix. Ce ne sera pas le choix de l'action à mener, mais le choix de déterminer cette action comme étant bonne ou mauvaise. Réfuter le dilemme parce que l'un des deux devoirs apparaît désormais comme immoral revient en réalité à choisir l'autre acte comme moral. Ainsi, ce n'est pas le fait d'avoir agi qui met fin au dilemme du combattant. Le dilemme ne prend fin que lorsque l'acceptabilité de l'action menée est déterminée.

L'exemple du soldat britannique Holland lors de la guerre de Malaisie en 1951 illustre bien ceci²²⁶. Son unité a été prise dans une embuscade et a essuyé des pertes. Il revient sur les lieux de l'embuscade avec des renforts et défait les insurgés. Il va tuer puis mutiler et exhiber le corps du *trigger-man*, l'insurgé qui a déclenché la bombe, a initié l'embuscade et est responsable de la mort de deux soldats britanniques. Dans l'entretien filmé, il explique qu'à ce moment, et pendant tout son séjour en Malaisie, il n'a ressenti aucun remords, seulement le sentiment du devoir accompli. Interrogé plus de cinquante ans après les faits, il explique qu'il a désormais énormément de remords. Au moment des combats, l'éclipse morale l'empêchait de voir le mal dans

²²⁶ Duncan Glasson, *Forgotten Heroes*, *op. cit.*

son action. *A posteriori*, après avoir réintégré dans son référentiel moral personnel les valeurs de sa société d'origine, cette action lui paraît abjecte.

Le vétéran juge le dilemme *a posteriori* car il a déjà agi. Soit il a tué l'ennemi, soit il l'a épargné. En replaçant le dilemme dans un contexte moral qui reprend des éléments de sa société d'appartenance et de la guerre, du « monde combattant », il crée un référentiel qui lui est propre. C'est pourquoi le dilemme du combattant est un dilemme personnel, qui concerne le vétéran et ne peut subir l'influence des valeurs de personnes qui n'auraient pas été confrontées aux deux référentiels.

L'autre aspect personnel du jugement *a posteriori* du dilemme du combattant est qu'il ne va concerner que la conscience du vétéran. Le jugement par la société des actes du vétéran pourra être légal, fondé sur des règlements mais pas sur l'aspect moral du dilemme car seul le vétéran comprend à la fois le devoir du citoyen de préserver la vie et le devoir du soldat de détruire la vie de l'ennemi. Le vétéran, fusion du citoyen et du combattant, doit alors intégrer le dilemme à sa conscience propre.

Les cas de vétérans qui ont épargné l'ennemi sont les plus rares. Ceux qui, instinctivement, épargnent l'ennemi ont déjà un risque plus grand d'être tués. S'ils ont épargné l'ennemi, c'est peut-être par le fait d'un traumatisme psychique lié au stress dépassé : il les a empêchés d'agir et les fait désormais souffrir d'un SSPT. Enfin, ils ont respecté l'interdit du meurtre inscrit dans la durée et peuvent donc aller jusqu'à renier leur statut de soldat et se justifier par leur nature civilisée : « Je ne suis pas un tueur ». Dans le cas où le fait de ne pas tuer l'ennemi a eu pour conséquence la mort d'un camarade – ce qui pose réellement le dilemme du combattant au vétéran qui n'a pas tué – le vétéran peut adopter deux réponses. La première réponse est le déni de sa responsabilité dans la mort du camarade : la responsabilité en revient alors à l'ennemi, voire à ceux qui ont déclenché la guerre. La seconde possibilité est un sentiment de culpabilité, le plus souvent accompagné d'un syndrome du survivant.

Dans le cas d'un vétéran qui a tué l'ennemi au combat, le vétéran peut adopter quatre réponses pour sa conscience : le déni de l'aspect sacré de la vie humaine, le déni

de l'acte de combat en tant qu'homicide, la honte d'avoir tué, ou l'assomption, le fait d'assumer son geste.

Le déni du caractère sacré de la vie humaine est l'adoption par le vétéran du devoir moral du combattant de tuer l'ennemi et la reconnaissance implicite que la vie humaine n'est pas sacrée, ou *a minima* que la vie de l'ennemi n'est pas sacrée. Le *major general* britannique Julian Thompson explique ainsi que le sentiment de culpabilité n'est, pour lui, jamais lié au fait d'avoir tué l'ennemi, mais toujours lié au fait d'avoir perdu un homme ou un camarade²²⁷. Le déni de la valeur de la vie humaine est toutefois assez peu répandu car le vétéran, pour se réinsérer correctement dans la société civile, doit pouvoir reprendre en considération l'interdit fondateur du meurtre.

La plupart du temps, le déni qui s'applique au dilemme du combattant consiste à ne pas considérer le fait de tuer l'ennemi comme le fait de commettre un meurtre ou un assassinat. Le symbole récurrent de ce déni est la façon de considérer le sixième commandement. Selon la traduction que l'on accorde, il ne s'agirait pas en réalité de « Tu ne tueras point » mais de « Tu ne commettras pas d'assassinat ». Cette subtilité de traduction sert alors à justifier que l'homicide – mot dont la stricte définition est de tuer un homme – n'est pas un meurtre ou un assassinat, dont la définition est celle d'un homicide délibéré et prémédité. Elle permettrait d'affirmer que le sixième commandement ne s'applique alors pas à la légitime défense ni à la guerre.

Ce procédé est utilisé pour aider les vétérans chez lesquels le remords d'avoir tué pose des difficultés psychologiques, comme dans le cas du syndrome de stress post-traumatique « auto-infligé » décrit par Rachel MacNair²²⁸. Le meurtre est condamné par le référentiel moral du temps de paix. Requalifier l'acte de tuer en guerre en « homicide » et non en meurtre, permet d'éviter de tomber dans cette condamnation. Cela revient à ôter une des deux options du dilemme du combattant, puisque le devoir de ne pas tuer est transformé en devoir de ne pas commettre de meurtre et n'est donc plus incompatible avec l'homicide de guerre, qui ne serait pas un meurtre à proprement parler. Cette méthode de différenciation du fait de tuer en guerre ou en légitime défense par rapport à celle du meurtre est reprise par plusieurs auteurs américains, notamment

²²⁷ D. Lee, *Fighting Passions*, *op. cit.*

²²⁸ Rachel MacNair, *Perpetration-Induced Traumatic Stress: the Psychological Consequences of Killing*, Wesport, CT, Praeger, 2002.

Dave Grossman et le psychiatre Charles Hoges²²⁹. Le fait d'avoir tué ne revient alors pas à avoir enfreint l'interdit fondateur de la société puisque celui-ci se trouve réduit à l'ensemble des homicides sauf ceux commis en état de légitime défense et pendant la guerre.

Ce déni, qui est un mécanisme de défense psychologique puissant, comme le soulignent Grossman et Hoges, ne résiste cependant pas à l'épreuve simple du sens des mots. Selon les définitions du Larousse, l'homicide est l'action, volontaire ou non, de tuer un autre être humain. Le meurtre est un homicide volontaire. L'assassinat est un homicide commis avec préméditation²³⁰. Ainsi, tuer en guerre, ce qui se fait de manière volontaire et plus ou moins directement préméditée, est un meurtre, au sens de la définition stricte du mot, quand bien même le mobile en est très différent en guerre, et moins « instinctivement » condamnable moralement qu'un meurtre faisant l'objet d'un jugement pénal.

Ceci étant, le mécanisme de défense qui consiste à isoler l'homicide réalisé en guerre et à l'extraire de l'interdit de tuer un autre être humain est renforcé ou rendu possible par les règles d'engagement et par les codes d'honneur des soldats. Ces codes, justement destinés à maintenir l'honneur du soldat alors que la société lui demande d'accomplir l'acte qu'elle considère comme le plus condamnable, sont essentiels selon Shannon French car ils permettent de s'inscrire dans la doctrine du double effet²³¹.

Cette doctrine, qui considère qu'un mal « indispensable » peut être fait pour obtenir un bien²³², s'appliquerait alors aux actions du combattant. Elle est même utilisée pour justifier les dommages collatéraux. Le pourcentage de « pertes civiles » probables est désormais un des critères de décision pour lancer une opération militaire. Si ce pourcentage reste raisonnable par rapport à l'intérêt militaire de l'opération, les pertes civiles sont considérées comme acceptables. Le film *Eye in the sky* montre les

²²⁹ Charles Hoges, *Once a Warrior, Always a Warrior*, *op.cit.*, p. xix.

²³⁰ Définitions tirées du Larousse en ligne : www.larousse.fr (accès le 4 octobre 2017).

²³¹ French Shannon, *The Code of the Warrior: Exploring Warrior Values Past and Present*, Lanham, MD, Rowman & Littlefield, 2005, p. 236.

²³² Développée par saint Thomas d'Aquin dans la *Somme théologique* (tome 2, (1226), Paris, Cerf, 1984), cette théorie établit les conditions selon lesquelles il est moralement permis d'accomplir des actes qui ont à la fois de bons et de mauvais effets. Ces conditions sont que l'action elle-même doit être bonne ou moralement neutre, que le bon effet doit résulter de l'acte et pas du mauvais effet, que le mauvais effet ne doit pas être directement voulu, mais seulement prévu et toléré et que le bon effet doit être plus fort que le mauvais.

calculs réalisés pour savoir s'il est possible d'autoriser un tir de drone sur un chef terroriste qui se trouve caché dans un village. L'état-major de l'opération calcule et recalcule les probabilités de pertes civiles en fonction du point d'impact du missile jusqu'à trouver un point d'impact qui permettrait de tuer le terroriste tout en ayant un pourcentage de pertes civiles « autorisé²³³ ».

Le déni de l'acte de combat est une réaction du vétéran différente de l'assomption. Dans le déni, le fait de tuer l'ennemi n'est plus considéré comme un interdit moral mais est « autorisé », comme il l'est légalement au regard du droit des conflits armés et semble l'être moralement au regard de la doctrine du double effet.

Cette « autorisation morale » qui invoque la doctrine du double effet ne peut pourtant pas être considérée comme autre chose qu'une hypocrisie astucieuse qui sert un but de guerre, que ce but soit moralement bon ou mauvais. De la même façon que la doctrine du double effet a été dévoyée légalement pour tolérer des pertes civiles consciemment provoquées alors que le droit des conflits armés sert justement à protéger les civils, elle est dévoyée moralement pour servir de mécanisme de défense psychologique pour les soldats qui tuent des civils. La doctrine du double effet a pour première condition que l'action doit être bonne ou moralement neutre. L'invoquer revient alors à considérer que tuer l'ennemi est un acte neutre ou bon, ce que revient à considérer comme neutre ou bon le fait de tuer un autre être humain.

Ce déni de l'immoralité du fait de tuer l'ennemi est en réalité un déni de l'aspect sacré de la vie de l'ennemi. Ces deux dénis suppriment le blocage créé par le dilemme du combattant en excluant l'un des deux devoirs moraux opposés. Tuer l'ennemi reste un devoir moral, puisque nécessaire pour un plus grand bien, alors que respecter la vie humaine, l'interdit de l'homicide, n'est plus applicable à l'ennemi puisqu'il ne s'agit pas d'un meurtre.

Ce raisonnement ne permet pas réellement de sortir du dilemme du combattant mais se pose en mécanisme de défense psychologique pour le vétéran. Le déni du respect de la vie humaine dû à l'ennemi, qui sert à supprimer l'un des deux devoirs opposés, revient à réfuter l'universalité de la valeur de la vie humaine, qui est en fait le fondement du devoir de la préserver.

²³³ Gavin Hood, *Eye In The Sky*, prod. Entertainment One et Raindog Films, distrib. Entertainment One, 2016, 1 film (102 min.).

Ce mécanisme de défense, même s'il permet au vétéran de gérer d'éventuels remords, en particulier des remords traumatisants, pose une question essentielle : si la vie de l'ennemi peut ne pas entrer dans le cadre du respect absolu de la vie humaine, cela signifie-t-il que certaines vies valent plus que d'autres, et, même, que certaines vies n'ont aucune valeur ?

Le déni de l'acte de tuer l'ennemi constitue en réalité un déni du caractère sacré de la vie de l'ennemi – déni renforcé par les codes d'honneur et certaines lois des conflits armés – et permet au combattant de considérer que le fait de tuer l'ennemi n'implique pas d'enfreindre le commandement « Tu ne tueras point ». Cela lui permet de ne pas se considérer comme un monstre, ce qui est souvent le cas pour les vétérans dont la réponse au dilemme est la honte d'avoir tué. Ce mécanisme de défense permet au vétéran de vivre avec le poids des actions commises en guerre tout en conservant l'intégrité de sa conscience morale. Cette intégrité reste une intégrité de façade car, dès que se pose la question de l'universalité de la valeur de la vie humaine, le dilemme reprend sa place et empêche le vétéran d'avoir une conscience apaisée.

Si le vétéran, au contraire, reste attaché à l'universalité de la valeur de la vie humaine et reconnaît la mort de l'ennemi comme également tragique pour l'humanité que celle de ses camarades, il ne peut utiliser le mécanisme de défense fondé sur une doctrine « arrangée » du double effet. Il se retrouve à faire face au dilemme de façon décalée dans le temps, après l'acte, ce qui a tendance à le placer du point de vue du citoyen, de l'homme civilisé, et donc de celui qui condamne le fait de tuer un autre être humain. Le devoir de protéger ses frères d'armes, bien qu'il ne soit pas moins vrai et réel que celui de ne pas tuer, n'a plus lieu d'être lorsque le vétéran est rentré au pays. Être confronté au dilemme à ce moment-là, et sans mettre en œuvre le mécanisme de défense du déni du meurtre de l'ennemi, revient à ne juger que l'acte d'avoir tué et pas celui d'avoir sauvé d'autres vies. La condamnation morale est inévitable. Le vétéran ne se considère alors plus comme un citoyen respectable et, que ce soit temporaire ou permanent, il ne pense plus avoir sa place dans cette société qui respecte universellement la vie humaine. Cette réaction est la réaction de honte.

La réaction de honte est liée au référentiel moral de la société d'origine du combattant, celle dans laquelle le vétéran revient. C'est, pour lui, un retour moral aux anciennes valeurs, au référentiel originel et donc à l'interdit absolu de tuer un autre être humain. Le vétéran intègre la pression sociale et le regard des autres. Deux exemples permettent d'illustrer cette réaction.

Le capitaine britannique Doug Beattie²³⁴ est un soldat qui a failli ne jamais devenir un combattant ni un vétéran. Il a été déployé en Afghanistan après 34 années de service au cours desquelles il n'avait jamais connu de situation de combat. Dix jours avant la fin de son « tour » en Afghanistan en tant que gérant de la logistique d'une base avancée, il se retrouve pris dans une alerte lancée pour venir en aide à un véhicule en panne pris sous le feu des Taliban. Il y tuera un ennemi.

Le témoignage de Doug Beattie en réaction à ce combat, filmé six mois plus tard, révèle que le capitaine en retraite se pose la question suivante : « Comment mes filles vont-elles pouvoir m'aimer encore, sachant ce que j'ai fait ? » Cette question montre que ce vétéran, qui a été l'un de ceux qui ont inculqué aux filles la référence morale absolue de l'interdiction de tuer un autre être humain, ne peut pas se distancier de l'infraction commise au combat. Le référentiel moral de la société, qu'il avait enseigné à ses enfants, et que plus de trente années passées sous l'uniforme n'avaient jusque-là pas remis en question, a volé en éclats dans les quelques minutes du combat. Le sentiment de remords qui suivra cette action sera si fort que le vétéran annoncera même regretter s'être jamais engagé dans l'armée.

Le capitaine a choisi de juger le dilemme au regard seul du référentiel de temps de paix et ne voit dans son acte que le fait d'avoir enfreint l'interdit fondateur, interdit d'autant plus fort pour lui qu'il l'avait transmis à ses enfants.

Une autre illustration est celle du lieutenant Terrien dans le film sur la guerre d'Algérie, *L'Ennemi intime*²³⁵. Le lieutenant Terrien, humaniste, officier du contingent et volontaire pour la guerre va, tout au long du film, perdre ses repères moraux et finalement torturer des prisonniers. Il sera tué par un enfant qu'il avait un temps recueilli dans le camp français. Le sergent Dougnac, qui l'avait suivi pendant son service en Algérie revient en France après la guerre et, en parlant du lieutenant,

²³⁴ D. Lee, *Fighting Passions*, *op. cit.*

²³⁵ F-E. Siri, *L'Ennemi intime*, *op. cit.*

déclare qu'il a eu de la chance de mourir là-bas : « Il n'aurait pas supporté ce qu'il était devenu. »

Cette remarque montre que l'expérience du dilemme du combattant, même si elle est éclipsée pendant le combat, « transforme » la personne qui doit tôt ou tard y être confrontée. Le vétéran ne pourra jamais être un citoyen comme il l'était avant le combat. Cette impossibilité de redevenir un citoyen peut amener le vétéran à considérer comme « hors la morale » et donc hors de la société. Cela conduit à intensifier son sentiment de honte.

Cette impossibilité de redevenir un citoyen peut expliquer que les vétérans et même les combattants se considèrent comme des parias. Michael Herr rapporte à ce sujet une anecdote de la guerre du Vietnam, qui montre que certains soldats arrivent parfois à compenser par l'humour le fait de ne plus être aptes à la vie en société. Lors de ses déplacements dans le pays, il a vu, dans le camp de Me Phuc Tay, un panneau fabriqué par les combattants d'une petite unité, qui disait : « Si tu tues pour de l'argent, tu es un mercenaire. Si tu tues pour le plaisir, tu es un sadique. Si tu tues pour les deux, tu es un béret vert [un membre des forces spéciales]²³⁶».

La réaction de honte face au dilemme du combattant fait porter le choix, et la priorité, sur l'interdiction de tuer un autre être humain. Elle reconnaît que tuer, quelles que soient les conditions, est un mal. Elle reconnaît également que la vie de l'ennemi a la même valeur que la vie d'un camarade ou d'un civil, ce qui empêche la mise en place du mécanisme de défense qui consiste à nier le fait de tuer l'ennemi comme un homicide.

La dernière réaction reconnaît elle aussi que tuer est un mal quelles que soient les conditions ; il s'agit de l'assomption. Cette réaction peut être décomposée en plusieurs étapes : agir en guerre (donc lors de l'éclipse morale du combat), considérer *a posteriori* que tuer l'ennemi était un mal mais se considérer, en tant que vétéran se jugeant à l'instant présent, que l'on est resté – ou redevenu – une personne qui applique les principes moraux de la société. Après tout, le dilemme du combattant ne concerne que le combattant et la personne qui juge ses propres actes *a posteriori* n'est plus un

²³⁶ M. Herr, *Dispatches, op. cit.*, p. 275. Notre traduction.

combattant mais un vétéran, dont on peut attendre d'autres actes et d'autres considérations morales. C'est un mécanisme de défense psychologique qui permet au vétéran de se distancier du combattant et au combattant de se distancier de ses actes.

Pour le vétéran, le premier acte de l'assomption est en quelque sorte un déni de la responsabilité du combattant. Il consiste à reconnaître que tuer l'ennemi est mal, mais que le combattant n'avait pas le choix. Les mémoires du général américain Harold Moore, colonel commandant le septième régiment de cavalerie dans la bataille de Drang en 1965, en fournissent un exemple²³⁷. Officier de carrière très pieu, il écrit quelques mois après la bataille une lettre à la fiancée du chef de corps ennemi qu'il a tué. Il s'y excuse d'avoir fait ce que les soldats ont à faire.

Ce qui est intéressant dans ce cas est qu'il ne prend pas position sur le fait qu'un des deux camps ait eu le « bien » de son côté. Il n'y a donc pas de considération de guerre juste et pourtant le vétéran Harold Moore nie sa responsabilité personnelle en tant que tueur, son statut de soldat l'obligeant à tuer. Il s'agit toutefois d'un statut qu'il a choisi et d'un acte qu'il a commis.

Son raisonnement est plus un déni de responsabilité, un déni de choix, donc un déni du dilemme qu'une acceptation réelle d'avoir mal agi en tuant. Cet exemple montre cependant que le vétéran et le combattant sont deux personnages successifs. Le vétéran, en réalité, demande pardon pour les actes du combattant, mais se positionne, lui, dans le référentiel moral du temps de paix. Il le fait toutefois dans l'immédiat après-guerre alors que d'autres ont ce raisonnement plus tardivement.

Le général de Bollardière, vétéran de la Seconde Guerre mondiale, de l'Indochine et de l'Algérie est un exemple du mécanisme de l'assomption mais dans un temps plus éloigné de la fin de la guerre. Il reconnaît que tuer est mal et assume l'avoir fait. Il reconnaît également qu'il s'agissait d'un choix. Comme pour l'exemple précédent, il s'agit d'un homme pieux, pour qui le sixième commandement revêt la même importance. À ce titre, le général de Bollardière a fait partie des officiers refusant la torture en Algérie, c'est-à-dire que son référentiel moral personnel pendant

²³⁷ Ces mémoires, publiées en 1992 sous le titre *We Were Soldiers Once... and Young*, ont été adaptées au cinéma : Randall Wallace, *We Were Soldiers*, prod. Icon Productions, distrib. Paramount Pictures, 2002, 1 film (138 min.).

cette guerre – et les deux précédentes, puisqu’elles ont également eu leur lot de tortures et d’exécutions – n’a pas intégré certains éléments qui pouvaient sembler faire partie des « règles admises » pendant les conflits. Le fait de tuer un autre être humain constitue donc pour lui un mal, quelles que soient les circonstances qui puissent l’exiger.

Plusieurs années après ces guerres, la réflexion qu’il mène en tant que vétéran et père de famille à propos du dilemme du combattant l’amène à la conclusion suivante :

Alors, peu à peu, j’en venais à penser ceci : ce n’était pas le peuple allemand que j’avais combattu avec passion pendant tant d’années, mais le nazisme en ce qu’il avait d’aberrant et d’antihumain. Ma cause, c’était la cause de l’homme, de tous les hommes, acharnés à être plus hommes, confusément attirés vers l’unité du genre humain²³⁸.

Cette considération d’avoir, en agissant dans le cadre du dilemme du combattant, commis un acte immoral en enlevant une vie humaine est suivie par un dépassement *a posteriori* et éloigné dans le temps du dilemme au nom d’une cause morale supérieure.

Ce raisonnement permet de mettre en place un mécanisme de défense bien plus efficace et honnête que le déni du meurtre de l’ennemi. Le vétéran considère que le combattant a mal agi, en enfreignant l’interdit de tuer un autre être humain. Cette action a cependant résulté du choix de s’engager pour défendre une cause que, à la fois le citoyen qu’il était et le vétéran qu’il est devenu, considèrent comme honorable. Le stade de combattant constitue une parenthèse honteuse – et qu’il peut considérer comme nécessaire – d’actions immorales dans une vie autrement consacrée à la défense et au respect de l’humanité.

Cette façon de surpasser le dilemme du combattant va au-delà ce que Nicolas Tavaglione exprime dans son article « La résurgence du pion » :

Mais peut-être faudrait-il abandonner entièrement ce point de vue, et considérer les homicides en état de légitime défense

²³⁸ Jacques de Bollardière, *Bataille d’Alger, bataille de l’homme*, nouvelle éd. (1972), Paris, Bouchène, 2003, p. 56-57.

comme des actes immoraux, parce que contraires à l'interdiction de l'homicide, mais excusés. Auquel cas, quelle que soit notre théorie préférée de la légitime défense, il n'y aurait pas *permission militaire de tuer* mais seulement une théorie des excuses méritées par les soldats commettant des actes immoraux sur leurs champs de bataille²³⁹.

Ce raisonnement est une transposition morale du dispositif légal de droit des conflits armés, qui « tolère » sous certaines conditions que le soldat tue. Ce raisonnement ne peut pas s'appliquer ici, comme le suggère l'exemple du général de Bollardière. Les hommes placent des exceptions dans la loi et les délimitent mais ils ne peuvent pas en faire autant en ce qui concerne la morale. Créer une exception concernant la valeur d'une vie humaine n'est pas moralement possible car un homme ne peut pas juger quelle vie a plus de valeur qu'une autre.

Il est donc possible d'excuser l'acte de tuer l'ennemi d'un point de vue légal. D'un point de vue moral, une telle justification est beaucoup plus difficile car l'acte en lui-même reste mauvais moralement. Comme le montre le mécanisme d'assomption, tuer est un mal, même si la cause est juste – et ce en supposant que l'on puisse déterminer une cause juste et qu'elle soit plus juste que celle de l'ennemi. L'assomption reconnaît ce mal, l'assume, et le fait d'assumer et de reconnaître que l'acte était mauvais est justement ce qui permet au vétéran de se repositionner du côté de la morale et de rejoindre ses concitoyens en tant que personne respectable. Il s'agit d'un mécanisme de défense qui lui permet de se distancier de l'acte commis en le considérant commis par « un autre lui ».

Ce mécanisme sous-entend cependant une priorisation des vies humaines car, même s'il reconnaît que c'était un mal que de tuer l'ennemi, la préservation de la cause qu'à la fois le citoyen et le vétéran reconnaissent comme supérieure (par exemple l'humanité) a nécessité la destruction de vies. Ces vies sont alors, qu'on le justifie par la cause supérieure ou non, d'une valeur moindre : le vétéran ne s'est pas sacrifié pour la cause, il a « sacrifié » quelqu'un d'autre.

²³⁹ Tavaglione Nicolas, « La résurgence du pion : individualisme moral, légitime défense et guerre juste », *Arguments philosophiques*, 2009, 1, n° 1, p. 1-21, p. 19.

Le vétéran est celui qui se retrouve face au dilemme du combattant une fois passée l'éclipse morale liée aux conditions du combat et de la guerre. Quand cela se produit, il a déjà agi et se trouve donc en position de juger ses actes au prisme des deux devoirs moraux opposés : préserver la vie humaine et détruire la vie de l'ennemi.

Le vétéran, qui n'a pas eu à effectuer le choix de son action au moment crucial en raison de l'éclipse morale du combat, doit en quelque sorte choisir à quel référentiel moral accorder la priorité finale, après avoir tenté de fusionner les deux référentiels. Cela l'amènera soit à se considérer comme un paria (honte) soit à se justifier (dénier de l'acte, déni de la valeur de la vie de l'ennemi) ou alors à assumer son acte mais de façon partielle car en s'en distanciant (assomption).

Dans les cas autres que la honte d'avoir tué, la valeur de la vie de l'ennemi sera, en conséquence logique, considérée comme moindre²⁴⁰ par rapport à celle des concitoyens ou des frères d'armes du combattant.

*

* *

Le vétéran n'est pas simplement un combattant qui revient chez lui après la guerre. Il s'agit d'un citoyen qui s'est confronté à un référentiel moral différent de celui de la société du temps de paix et qui ne peut pas reprendre tel quel son référentiel moral d'origine. Pour se réinsérer, le vétéran doit pouvoir fusionner les deux référentiels, celui de sa société d'origine, du temps de paix, et celui de la guerre.

Cela suppose dans un premier temps qu'il veuille et puisse se réinsérer dans sa société d'origine. Il faut qu'il n'y ait pas, de sa part, de « déni de retour » (l'envie de retourner au combat et le rejet de son éventuelle place dans la société) ni de « refus de retour » de la part de la société (la société ne veut pas le reconnaître comme l'un de ses membres, comme par exemple lors de la guerre du Vietnam). En d'autres termes, il faut que les deux référentiels moraux – combat et société – soient disponibles pour le vétéran, sinon l'éclipse qui a eu lieu lors du combat ne peut pas se terminer.

²⁴⁰ Qu'elle soit considérée comme moindre de façon absolue ou en raison de l'engagement de l'ennemi pour une cause jugée comme mauvaise.

Pour que l'éclipse puisse être levée, le vétéran doit être capable d'assumer ce dilemme. Si le combat et la guerre créent des obstacles physiques, psychologiques et psychiques à l'appréhension du dilemme du combattant, certaines conditions peuvent prolonger ces incapacités. Il s'agit notamment du syndrome de stress post-traumatique, du syndrome du survivant ou de blessures au cerveau.

Pour appréhender le dilemme du combattant, le vétéran va devoir fusionner les références morales qu'il a assimilées en tant que citoyen mais aussi celles assimilées en tant que soldat et que combattant. Pour cela, il doit pouvoir être préservé de l'influence des membres de la société qui pourraient attendre de lui qu'il ne prenne en compte qu'un seul des référentiels. Il doit également être préservé de la pression sociale qui effectuerait le jugement du dilemme à sa place.

Le vétéran, qui personnifie une fusion du citoyen et du combattant, va donc devoir fusionner les impératifs moraux et les référentiels de sa société d'origine et ceux du combat. Cette fusion va l'obliger à lever un certain nombre de dénis, dont en premier lieu celui du choix, car l'absence de choix entraînerait l'absence de dilemme. Les autres « mensonges », ou dissonances, que le vétéran peut déceler vont commencer à orienter son positionnement par rapport au dilemme. Ces « mensonges » peuvent concerner la justification de la guerre vis-à-vis des concitoyens, des frères d'armes, puis de la famille du combattant. Ils mettent déjà en avant un possible échelonnement de la valeur que l'individu va accorder aux vies en question, allant du plus proche au plus éloigné.

L'ennemi est le plus éloigné, ce qui peut expliquer certaines réactions de déni face au dilemme *a posteriori*. Le vétéran peut considérer que l'acte de tuer l'ennemi n'est pas un homicide, ce déni constituant pour lui un mécanisme de défense psychologique contre ses remords. Le vétéran peut *a contrario* considérer que l'ennemi est une vie humaine comme les autres et n'appréhender que le mal que constitue le fait de l'avoir tué. Cette absence de déni de son acte d'homicide en guerre le prive également de mécanisme de défense et le plonge dans un sentiment de honte.

Ces deux réactions reviennent à privilégier l'un ou l'autre des devoirs moraux opposés dans le dilemme et donc deux référentiels moraux différents. L'assomption consiste alors à reconnaître le mal d'avoir tué l'ennemi mais à l'associer au combattant et à reconnaître au soldat et au vétéran un attachement supérieur au référentiel moral

de la société. Le combattant aurait ainsi mal agi mais dans l'instant du combat. Le citoyen et le soldat avant lui, et le vétéran après lui, cherchent quant à eux le bien et se prévalent d'avoir servi une cause supérieure et morale. Cela reste toutefois un mécanisme de défense car le vétéran n'est alors plus la fusion du combattant et du citoyen mais il devient un citoyen qui se distancie de son passé de combattant.

Seul le fait de considérer que tuer l'ennemi était mal et inexcusable revient à donner la même importance à toutes les vies humaines, celle de l'ennemi comme celle du concitoyen ou du frère d'armes.

Les autres réactions du vétéran face au dilemme du combattant supposent la relativité de valeur de la vie humaine, ce qui est contraire aux valeurs de la société occidentale.

L'aporie du vétéran

La première partie de cette thèse nous a permis de suivre l'évolution du citoyen qui va être amené à rencontrer le dilemme du combattant : de citoyen à soldat, de soldat à combattant, de combattant à vétéran. Elle nous a permis d'établir que le dilemme qui oppose le devoir moral de préserver la vie humaine – « Tu ne tueras point » – et celui de tuer l'ennemi est le dilemme non pas du soldat, mais celui du combattant car il n'apparaît qu'au moment bien précis du combat. Ainsi, un soldat peut faire une carrière complète sans devenir un combattant et être confronté au dilemme.

Dans les sociétés occidentales, l'interdit moral du meurtre d'un autre être humain est permanent puisqu'il est le fruit de l'éducation du citoyen et une valeur *prima facie*. Le devoir de tuer l'ennemi est, à l'opposé, un devoir inscrit dans l'instant du combat. Le dilemme du combattant suppose donc tout un ensemble de conditions qui sont celles du combat, notamment l'urgence et l'aspect instantané de la décision à prendre : tirer ou non. Ces conditions font se rencontrer cette obligation morale du temps long et celle de l'instant.

Pour le citoyen, le dilemme ne se pose pas car il n'est jamais en situation de devoir tuer l'ennemi. Le soldat, quant à lui, n'envisage pas le dilemme du combattant avant d'y être confronté. Il s'engage pour d'autres raisons que celles qui consistent à vouloir tuer l'ennemi. Il s'engage sur la base de valeurs positives (camaraderie, courage, aventure, prestige) qui interpellent le jeune citoyen et sont développées encore lors de la formation. Si la mort est prise en considération, c'est toujours en tant que mort reçue et très peu en tant que mort donnée. Les valeurs de sacrifice de sa propre vie pour une cause ou pour les autres ont, en effet, des connotations positives qui confèrent au soldat un certain prestige, comme celui accordé aux pompiers ou aux secouristes.

Le soldat n'a conscience de son éventuelle responsabilité de devoir tuer l'ennemi que lorsqu'il devient un combattant, c'est-à-dire qu'il connaît le baptême du feu. Il comprend alors qu'il n'est pas un simple délégataire de l'action de tuer, ni même un délégataire de la décision de tuer, mais que c'est bien lui qui porte cette responsabilité. Son libre arbitre fait de lui le « décideur en dernier » de l'acte de tuer.

C'est au moment du combat que le soldat prend donc conscience de cette responsabilité et, potentiellement, de l'existence du dilemme moral. Le combattant n'est pourtant alors pas réellement capable, physiquement, psychiquement et spirituellement, d'appréhender ce dilemme.

Des mécanismes de déshumanisation effacent l'option de préservation de la vie humaine que contient le dilemme. Auparavant, la déshumanisation de l'ennemi, bien que dangereuse car rendant les soldats trop enclins à prendre des risques, diminuait le seuil de résistance psychologique au fait de tuer. Dans les conflits actuels, déshumaniser l'ennemi est impossible car il est trop proche de la population. C'est alors le combattant qui est déshumanisé par le truchement des règles d'engagement mais cette pratique pose question car elle diminue sa capacité de juger et le réduit au statut d'arme létale autonome. Le combattant devient un « robot tueur ».

Sur le théâtre des opérations, les capacités de raisonnement moral du combattant sont perturbées. Le référentiel moral du soldat est modifié, notamment dans son rapport à la violence et face à la culture locale qui ne reconnaît pas forcément le caractère sacré de la vie humaine. Les privations physiques et émotionnelles perturbent également l'humeur, le jugement moral et la capacité à prendre du recul du combattant.

Au combat, des traumatismes émotionnels et physiques, notamment crâniens, altèrent la capacité de perception et de raisonnement moral du soldat. Ils modifient « mécaniquement » sa capacité à appréhender le dilemme moral du combattant. Quand le moment de tirer ou non survient, le dilemme du combattant ne se pose pas au soldat car il est éclipsé et la décision du combattant peut s'effacer au profit d'actes réflexes. Ces actes-réflexes peuvent être axés sur la survie pour le fantassin, ou axés sur les règles d'engagement pour ceux qui sont plus éloignés de l'ennemi et du risque direct d'être à leur tour tués. Quand l'éclipse morale se termine, l'action est elle aussi déjà terminée.

Le dilemme du combattant ne se pose donc pas au combattant lorsqu'il doit décider de tuer l'ennemi ou non, mais il se pose au vétéran.

Le vétéran est le combattant qui revient dans sa société d'origine. Il ne peut toutefois pas, ou plus, être considéré comme un citoyen normal. Il a enfreint et vu enfreindre l'interdit moral fondateur de la société. Il est désormais un ancien citoyen qui a assimilé des valeurs différentes de celles de sa société d'origine et du temps de paix. Il doit recréer son référentiel moral à partir des deux référentiels qu'il a assimilés, celui du temps de paix et celui de la guerre, ainsi qu'à partir de ses expériences. Il va procéder à une fusion de ces référentiels. Cela suppose qu'il veuille et puisse se réinsérer dans sa société d'origine, pour que les deux référentiels moraux lui soient accessibles, sinon l'éclipse morale du combat va perdurer et empêcher sa confrontation avec le dilemme. Le vétéran devra également être capable physiquement et psychiquement de faire face au dilemme. Il devra être libéré des contraintes sociales qui pourraient imposer une réponse à un jugement qui se doit d'être personnel.

Pour appréhender le dilemme du combattant, le vétéran va fusionner les référentiels et, en fonction de sa sensibilité, y découvrir toute une série de « mensonges », qui sont en réalité des dissonances morales. Ces dissonances portent sur les raisons de son engagement, qu'il soit volontaire ou conscrit, et sur ses choix de vie. Le vétéran va aussi établir les réalités qui alimentent le dilemme, en particulier le fait d'avoir le choix. Le dilemme suppose, en effet, un choix et il n'est pas possible pour le vétéran, lorsqu'il analyse *a posteriori* son parcours militaire et ses actions en guerre, de nier avoir effectué des choix, conscients ou non, informés ou non, mais des choix malgré tout. La notion de choix va l'amener à juger ses actes.

Le jugement que le vétéran aura sur le fait d'avoir tué l'ennemi pourra prendre trois voies.

Il pourra estimer que son acte était mauvais et ne plus se considérer comme digne de vivre en société, ce que nous appelons la réaction de honte, qu'elle soit définitive ou non. Ce jugement post-dilemme est celui qui privilégie l'interdiction de tuer un être humain et qui reconnaît la même valeur à toutes les vies humaines. Cette réaction suppose, en effet, que tuer l'ennemi est aussi mal que laisser tuer un camarade ou un concitoyen. Elle confère la même valeur aux deux vies et n'établit ni comparaison ni priorité, comme le préconisent les valeurs morales des sociétés occidentales.

Les deux autres possibilités de jugement *a posteriori* de l'acte sont le déni, le fait de refuser de voir une mauvaise action dans le fait d'avoir tué l'ennemi, ou l'assomption. Le déni rejette l'interdiction morale de tuer l'ennemi, soit en refusant à l'ennemi le statut d'être humain, soit en refusant au fait de le tuer à la guerre le statut de meurtre. Il s'agit, d'une part, de définir la vie de l'ennemi comme négligeable car pas humaine, ou, tout du moins, de lui reconnaître une importance moindre. Le subterfuge de la différenciation entre meurtre et homicide de guerre, d'autre part, suppose aussi une différenciation de la valeur des vies humaines considérées. Ce serait mal de tuer un homme, de commettre un meurtre, mais pas de tuer l'homme ennemi car ce ne serait pas réellement un meurtre mais juste un acte de guerre.

L'assomption, quant à elle, consiste à reconnaître que tuer l'ennemi est un mal, ce qui prend en compte le statut d'être humain de ce dernier, mais aussi à séparer le combattant du vétéran et à attribuer l'acte mauvais au combattant pour pouvoir réinsérer le vétéran dans le référentiel moral de sa société d'origine. Le vétéran reconnaît que ses actes de combattant étaient mauvais et cela lui permet de s'affirmer dans le référentiel moral du respect de la vie et de se distancier de ses actes de combat.

Dans les deux cas que sont le déni et l'assomption – cas les plus fréquents, sinon le vétéran, socialement handicapé par la honte, ne pourrait pas réintégrer sa société d'origine – il est fait une différence entre la valeur de la vie de l'ennemi et la valeur de la vie des camarades et des citoyens. Pour le déni, la vie de l'ennemi a clairement une valeur moindre que celle des compatriotes et des camarades de combat. Dans le cas de l'assomption, cette différence est moins évidente puisque l'on reconnaît que tuer l'ennemi était mal. Il s'agira ensuite d'une distanciation du vétéran de l'acte du combattant, comme si cet acte pouvait être oublié et laissé au passé, et comme si la vie de l'ennemi ne méritait pas, contrairement à celle des concitoyens, que l'on s'y attarde. Cette vie a été, au moment précis du combat, moins importante que celle des frères d'armes et c'est parce qu'elle n'a pas été d'une valeur égale aux autres et absolue de façon continue qu'elle peut être « oubliée » par le vétéran après avoir reconnu que c'était mal de la détruire. Le dilemme du combattant remet donc en cause l'aspect universel du caractère sacré que la société occidentale confère à la vie humaine.

Cette remise en question du caractère sacré de la vie humaine est finalement ce qui va empêcher le vétéran de trouver une réponse claire face au dilemme qu'il doit juger *a posteriori*. Même dans les cas où le vétéran reconnaît que toutes les vies se valent et a honte d'avoir tué, il se trouve dans une impasse car s'il n'avait pas tué et donc laissé tuer ses camarades, il aurait également mal agi.

Le vétéran, qui doit juger la façon dont il a, en tant que combattant, agi dans le cadre d'un dilemme qui aurait dû bloquer son action car présentant deux devoirs moraux opposés, se retrouve dans une situation où il ne peut pas justifier son acte de combat. Qu'il ait tué ou épargné l'ennemi, il a à la fois respecté certaines vies humaines et détruit ou mis en danger d'autres vies humaines. Il a donc mal *et* bien agi à la fois et il ne peut en être autrement sauf à considérer que la vie humaine n'a pas de valeur universelle et que certaines vies priment sur d'autres.

En quelque sorte, le dilemme du combattant, éclipsé par le combat, conduit à l'aporie du vétéran, c'est-à-dire l'incapacité à valider l'acte comme moralement bon ou mauvais. Le vétéran ne peut sortir de cette aporie qu'en se distanciant de son passé de combattant.

Les concitoyens du vétéran ne sont pas étrangers à ce raisonnement ni à cette dissonance morale. Le schéma analysé au plan individuel en suivant le soldat, le combattant puis le vétéran peut être reproduit pour analyser les citoyens, et donc la société. Ces derniers, dans leur décision d'envoyer d'anciens concitoyens devenus combattants tuer en leur nom, vont avoir un certain nombre de points communs avec les citoyens qui suivent la voie militaire. Tout comme le soldat ne s'engage pas avec l'idée de tuer, les citoyens sont insensibles à l'idée de faire mourir des soldats et de faire tuer des combattants avant d'y être confrontés, et ce également de façon postérieure à l'événement.

Seconde partie : Le dilemme du combattant vu par la société civile

Il fut un temps où il était loisible, non seulement pour les clercs et les moines mais pour de larges cercles de la société, de rejeter tout le problème de l'action militaire sur une catégorie de gens : les « hommes de guerre ». Le terme distinctif de « soldat » vient de cette époque. [...] Ces temps sont révolus. Directement ou indirectement, chacun est devenu aujourd'hui un « homme de guerre », non pas seulement un participant passif aux souffrances de la guerre, mais un élément actif dans cette entreprise.

Karl Barth²⁴¹

La citation la plus célèbre sur la guerre de Carl von Clausewitz, qui veut que « La guerre est la continuation de la politique par d'autres moyens », est souvent mal interprétée²⁴². Elle est utilisée pour séparer les deux objets, politique et guerre, au lieu de créer une véritable continuité entre eux, l'un faisant partie de l'autre. La guerre n'est selon Clausewitz pas un événement en soi, mais l'un des outils à la disposition du chef politique, au même titre que la diplomatie, l'aide financière au développement, le rayonnement culturel, etc. Ainsi, lorsque des analystes sentencieux déclarent à propos de l'Irak ou de l'Afghanistan, que « la solution n'est pas militaire, mais politique »²⁴³, ils confirment l'approche de Clausewitz et mettent en lumière que la séparation du politique et du militaire est un leurre.

Cette séparation est toutefois symptomatique de la distanciation du citoyen d'avec la guerre. Séparer la politique de la guerre revient à séparer, comme l'écrit Karl Barth dans l'épigraphe de cette partie, les « hommes de guerre » du reste de la société. Plus exactement, cela permet à la société de se distancier de la guerre et de se déculpabiliser. Le citoyen et le combattant appartiennent alors bien à deux univers

²⁴¹ Karl Barth, *La Guerre et la paix*, trad. J. de Senarclens, Genève, Labor et fides (coll. Les cahiers du renouveau, n° V), 1951, p. 6-7.

²⁴² Cité par Benoît Durieux, *Relire De la Guerre de Clausewitz*, Paris, Économica (coll. Stratégies et doctrines), 2005, p. 64. « La guerre est un véritable instrument politique, une poursuite des relations politiques, une réalisation de celles-ci par d'autres moyens. »

²⁴³ Cette phrase a par exemple été prononcée à propos de la Syrie par le président Emmanuel Macron à l'ONU le 19 septembre 2017, mais également par le secrétaire d'État américain John Kerry à Londres le 9 septembre 2013. Elle a été prononcée par le président Barack Obama à propos de l'Irak le 19 juin 2014.

différents et chacun cherche à éviter d'être confronté aux problématiques morales de l'autre.

Après avoir suivi le parcours du citoyen qui devient soldat puis combattant et enfin vétéran, notre étude sur le dilemme du combattant va s'intéresser au citoyen qui reste éloigné de la chose militaire, qui reste « civil »²⁴⁴. Notre approche va rester une approche individuelle et chronologique. Le citoyen participe de façon indirecte à la déclaration de guerre ou, de nos jours, au déclenchement des opérations militaires. En France, depuis la réforme constitutionnelle de 2008, il participe à la guerre, à travers la représentation nationale, en autorisant la poursuite des opérations au-delà des quatre premiers mois. Sa participation au conflit, très directe notamment par sa contribution à l'effort de guerre lors de la Seconde Guerre mondiale, est plus discrète de nos jours mais n'en est pas moins réelle : financement par les impôts et taxes, activités économiques parfois liées au conflit (industrie de l'armement), et impact de l'opinion publique sur les décisions politiques. Enfin, son impact sur la vie politique française joue un rôle dans la suite de la guerre, que ce soit pour l'accueil des vétérans²⁴⁵ ou pour la continuation ou non de la politique qui a utilisé la force militaire.

Le citoyen, contrairement au militaire, ne va pas être à proprement parler confronté au dilemme du combattant puisqu'il ne va pas prendre lui-même la vie du combattant ennemi. Il va toutefois être l'un des maillons d'une chaîne décisionnelle qui va aboutir au fait de tuer l'ennemi. En cela, le citoyen entretient un rapport indirect avec le dilemme du combattant, qui se répercute dans sa façon d'appréhender la guerre. Cette façon d'appréhender la guerre possède de nombreuses similarités avec la façon dont le « soldat-combattant-vétéran » appréhende le dilemme du combattant.

Le soldat ne s'engage pas pour tuer et en cela ne considère pas le dilemme du combattant lorsqu'il rejoint les forces armées. Quand le pouvoir exécutif décide de l'envoi de troupes et déclenche des opérations militaires, le citoyen n'y voit pas forcément la mort de soldats, ennemis ou alliés, ou celle de civils. Il considère plutôt les raisons d'utiliser la force, la défense d'intérêts ou de valeurs. À ce stade, le citoyen

²⁴⁴ L'étymologie du mot « civil » vient du latin pour citoyen (*civis*). Les quatre sens de ce mot sont éclairants : il se rattache, en langage courant, à ce qui concerne le citoyen ; en droit, il s'oppose à ce qui relève du criminel ; il s'oppose également au militaire et au religieux qui seraient ainsi « hors société » ; il désigne enfin un être poli et courtois. (Source : centre national de ressources textuelles et lexicales, <http://www.cnrtl.fr/etymologie/civil>, accès le 10 octobre 2017.)

²⁴⁵ Voir Chapitre 3, point 3.3, pages 123 et suivantes.

ne s' imagine pas la destruction de vies que représente l'entrée en guerre, mais plutôt le fait de sauver des vies, de préserver des minorités, bref, de « faire le bien ». Il n'y a donc pas de dilemme car il s'agit d'une décision qu'il n'a pas réellement prise et qui implique des actions qui ne sont pas mauvaises.

Pendant la guerre, le combattant est confronté au fait de tuer l'ennemi mais pas au dilemme car les conditions du combat éclipsent le dilemme moral. Pour le citoyen, qui n'a aucune idée de la réalité physique des combats, cette étape est celle de la conduite de la guerre, à laquelle la société civile donne une caution. Le citoyen est alors confronté au choix de laisser continuer la guerre ou de s'y opposer. À ce stade, il évite le dilemme que constitue pour lui la guerre – entre le devoir de faire tuer les soldats et les ennemis ou de laisser les ennemis tuer des civils – par deux mécanismes de défense psychologiques. Le premier consiste à justifier – *i.e.* « rendre juste » – la guerre et le second à la requalifier en définissant des conditions qui rendent la mort d'autrui acceptable.

Le vétéran ne peut déterminer si son action au combat été bonne ou pas, car il vit le dilemme du combattant *a posteriori*, en position de juger ses actes et non de faire un choix impossible. De même, le citoyen n'est pas en position d'ordonner au combattant de tuer ou de commettre des atrocités pendant la guerre, mais il doit juger de la pertinence d'avoir laissé tuer en son nom. Cette étape est généralement celle où le citoyen connaît lui aussi son aporie car il ne peut nier que cautionner la guerre revient à cautionner la mort d'autrui et que cautionner la mort d'autrui enlève à la vie humaine sa valeur sacrée et universelle.

Chapitre 4 : L'entrée en guerre, un dilemme qui manque de se poser au citoyen

Chaque ressortissant d'une nation peut, dans cette guerre, constater avec effroi – ce qui, déjà en temps de paix, tendait à s'imposer à lui – que l'État a interdit à l'individu l'usage de l'injustice, non pas parce qu'il veut l'abolir, mais parce qu'il veut en avoir le monopole, comme du sel et du tabac. L'État qui fait la guerre se permet toutes les injustices, toutes les violences, ce qui déshonorerait l'individu.

Sigmund Freud²⁴⁶

Le dilemme du combattant est un dilemme individuel et qui s'inscrit à la fois dans un temps très court et un temps plus long. Il s'inscrit en tant que dilemme d'action dans un instant, celui du combat. Il y est éclipsé par les conditions du combat et les réflexes du combattant. Il s'inscrit en tant que dilemme de jugement moral dans un temps plus long, celui du retour à la société du vétéran. Il implique alors un individu transformé par l'expérience du combat.

Pour le citoyen, c'est-à-dire l'individu qui constitue la société civile, ce dilemme a plusieurs raisons de lui être très éloigné voire complètement étranger.

Le citoyen ne sera pas confronté, à proprement parler, au dilemme du combattant car il n'aura pas à déclencher l'arme qui tuera l'ennemi. À la différence du combattant, qui est au bout de la chaîne décisionnelle de l'acte de tuer et est, comme nous l'avons vu, celui qui effectue le « choix en dernier » de tuer l'ennemi, le citoyen se situe en début de chaîne. Dans cette chaîne décisionnelle, il est le plus éloigné de l'acte de tuer l'ennemi alors que le combattant en est le plus proche.

De même, le citoyen se retrouve dans un statut qui lui est conféré à la naissance et qu'il n'a pas à choisir consciemment. Le soldat a choisi de s'engager ou d'accepter l'ordre de mobilisation. Le citoyen, lui, est citoyen et s'il doit faire un choix conscient assorti de démarches, c'est pour renoncer à son statut (par changement de nationalité ou par la commission de crimes).

²⁴⁶ Sigmund Freud, *Notre relation à la mort : La désillusion causée par la guerre*, trad. P. Cotet et al., nouvelle éd. (1915), Paris, Payot & Rivages (coll. Classiques), 2012, p. 25.

Au-delà de ces différences fondamentales, des caractéristiques parallèles peuvent être établies entre le citoyen qui devient soldat et part à la guerre et le citoyen qui reste civil et voit son pays déclarer la guerre, ou déclencher des opérations militaires.

Nous avons vu que le soldat n'était pas réellement conscient de son futur devoir de tuer et s'engageait dans les forces armées pour d'autres raisons qui sont acceptables moralement : l'aventure, le dépassement de soi, la protection et le service des autres²⁴⁷. Un premier parallèle peut être établi ici. Lorsque son pays initie des opérations militaires, le citoyen n'y voit pas forcément une difficulté morale. Lors des deux grands conflits mondiaux du XX^e siècle, l'enjeu de survie et l'immoralité de l'ennemi qui ne faisait aucun doute empêchaient tout questionnement moral de l'entrée en guerre. Les guerres ont ensuite évolué des guerres de survie aux guerres d'intérêt puis aux guerres de valeurs²⁴⁸. De nos jours, les guerres de valeur sont précisément déclenchées pour défendre le bien et les valeurs morales prônées par les sociétés occidentales. Par conséquent, quand un citoyen est témoin de l'entrée en guerre de son pays, il n'y voit pas d'interrogation morale ou éthique.

Cet aspect positif de la guerre actuelle, faite pour défendre les opprimés et leur rendre leur liberté et leur sécurité, est renforcé par le peu de connaissance de la réalité des conflits qu'a le citoyen. Contrairement au combattant qui ressent et souffre des conditions de la guerre, le citoyen en reçoit des comptes-rendus qui, bien que parfois très fournis sur le plan visuel, ne permettent pas de prendre réellement connaissance et conscience des conditions climatiques, du stress, des privations, etc. Surtout, ils ne retransmettent pas fidèlement – et crument – la réalité des combats ni la mort et les blessures des participants. La guerre déréalisée n'a pas de raison d'interpeller moralement le citoyen.

Ce point est renforcé par l'image actuelle qui est donnée des opérations militaires ainsi que des combattants. Alors que les guerres d'intérêt ont donné des images très mauvaises – torture pendant la guerre d'Algérie, « bouchers » pendant la guerre du Vietnam – les guerres de valeurs présentent les soldats et les combattants comme des protecteurs. Cette image est par ailleurs mise en avant pour recruter et

²⁴⁷ Voir Chapitre 1, point 1.4, pages 47 et suivantes de cette thèse.

²⁴⁸ Voir notre classification, Introduction, pages 12 à 14.

renforce le fait que le citoyen ne devient pas soldat pour tuer mais pour défendre. Cette image positive laisse naturellement penser au citoyen que « ses » combattants sont exempts de tout soupçon d'exaction et, sans considérer d'action en dehors du cadre légal des conflits armés, ne commettent pas d'actes moralement répréhensibles. Le concept de « guerre aseptisée » empêche le citoyen de déceler toute question morale quant à l'entrée en guerre ou au déclenchement d'opérations militaires.

Au-delà de la question morale, c'est le concept même de choix qui échappe au citoyen. Tout comme le soldat qui ne choisit pas sa guerre mais va là où son pays a besoin de lui, le citoyen se sent étranger au processus de décision de déclenchement des opérations. Ce déclenchement des opérations se fait, comme c'est le cas en France, directement sur ordre du chef des Armées, le Président de la République. Le citoyen n'y est associé que plus tard et à travers la représentation nationale. Son positionnement dans la chaîne décisionnelle qui conduit à l'homicide de guerre est donc très peu concret pour lui puisqu'il s'agit de son choix en tant qu'électeur. Comme le souligne Sigmund Freud, l'État, en favorisant la distanciation et même le déni du choix, permet à l'individu d'être déchargé de sa responsabilité en tant que participant au choix qui mène à tuer l'ennemi.

Le citoyen se trouve donc, au moment du déclenchement de la guerre, dans une position où il ne voit pas la question morale que pourrait soulever le conflit et où il ne voit pas le rôle qu'il joue ni la responsabilité qu'il porte dans cette décision d'État. Il ne voit pas non plus les conséquences de ce choix, puisque la réalité de l'homicide de l'ennemi ne lui apparaît pas comme elle le fait pour le combattant. L'effraction traumatique décrite par François Lebigot²⁴⁹ ne peut en effet pas être transmise par images interposées mais par un regard direct.

Ainsi, le citoyen ne perçoit même pas la conséquence d'un choix qu'il n'a pas l'impression de faire et pour lequel il n'imagine pas qu'une question morale se pose réellement.

²⁴⁹ Voir pages 118-119 de cette thèse.

4.1 De la survie aux valeurs : la guerre dans sa valeur positive

De la même manière que le citoyen ne devient pas soldat pour tuer, le citoyen ne décide pas – ou ne laisse pas le pouvoir exécutif décider – du déclenchement d'opérations militaires dans le but de détruire des villes et tuer des combattants et des civils. Ce constat est renforcé par l'évolution de la typologie des conflits qui, pour ce qui concerne les raisons de la guerre et ses motivations, se présentent de plus en plus sous un aspect moralement positif à l'opinion publique, et donc au citoyen.

La tendance générale, au cours de la période historique qui nous intéresse, est à la « moralisation » de la guerre. Cette moralisation est liée au développement économique, à une certaine prospérité, ainsi qu'à la stabilité de la paix sur le territoire national. Une fois écartée la question de la survie, la question de la moralité se fait plus importante dans le choix et la façon de faire la guerre.

Les deux conflits mondiaux, qui ouvrent la période historique prise en compte, représentent en effet les dernières guerres de survie. Ces deux conflits sont également les derniers à représenter une guerre dans sa forme totale telle que décrite par Clausewitz, avec une implication de tous les citoyens et de tous les aspects de la vie du pays (industriel, économique, financier, etc.). Ces deux guerres ont été l'expression de démesures de certaines des caractéristiques des conflits qui ont ensuite donné lieu aux restrictions actuelles : limitation de la violence et limitation de l'implication des citoyens.

La Première Guerre mondiale a prolongé dans l'espace guerrier la logique industrielle, le nombre et la répétition des assauts devant faire plier l'ennemi. La démesure du nombre de victimes – de l'ordre de 1,5 million de « pertes militaires » et 300 000 « pertes civiles » pour la France – pousse à son extrême la logique des pertes de l'ennemi pour la rendre « inacceptable ». La Seconde Guerre mondiale pousse la logique de destruction encore plus loin, avec la puissance des armes. En particulier, les bombardements stratégiques qui touchent les civils font de l'ordre de 75 000 victimes civiles en France, et de l'ordre de 22 à 25 000 Allemands furent tués par le seul bombardement de Dresde du 13 au 15 février 1945. Ensuite, la puissance de destruction des armes développées trouve son paroxysme avec les armes nucléaires : les bombardements d'Hiroshima et de Nagasaki les 6 et 9 août 1945 font, selon les estimations, 140 000 morts aux seuls moments des impacts.

Howard Zinn illustre bien en quoi la logique guerrière est arrivée à un tel point dans sa dimension destructive qu'elle en est devenue insupportable, donc immorale et à écarter²⁵⁰. Issu d'une famille juive, ce futur politologue et historien américain s'engage dans l'US Air Force pour combattre l'Allemagne nazie. Il participera, en tant que lieutenant navigateur dans des bombardiers, aux bombardements de Berlin, de la Tchécoslovaquie, de la Hongrie, et enfin de Royan, cette fois-ci avec des bombes au napalm. Il accède à l'université grâce à son statut de vétéran²⁵¹ et retourne à Royan pour des recherches postdoctorales. Il se rend compte à propos du bombardement auquel il a participé que, même si une cause juste peut être invoquée, les moyens ne l'étaient pas. Il passera le reste de sa vie à combattre et remettre en question les bombardements, à commencer par les bombardements nucléaires, mais aussi plus récemment ceux d'Irak puis d'Afghanistan.

Ce bombardier vétéran qui s'est rendu compte de la destruction dont il a la responsabilité ultime a eu une réaction de honte. Il l'a exprimée en luttant contre les bombardements. Son message vers le citoyen qui n'a pas d'expérience militaire est de faire refuser les bombardements en les exposant comme immoraux car ils visent des cibles non légitimes, les civils. Il prône la limitation des destructions. L'horreur de la guerre est devenue telle qu'elle nécessite de limiter ce qui en soi pourrait et devrait moralement être interdit.

Les bombardements nucléaires ont poussé l'horreur à son extrême et ont fonctionné selon le même modèle. Aux États-Unis, l'opinion publique, c'est-à-dire l'ensemble ou tout du moins la majorité des citoyens, a été choquée de ces destructions mais pas sur le fait, pas au moment des largages et de la fin de la guerre.

L'éveil des consciences quant à l'horreur nucléaire s'est confirmé avec la menace nucléaire de la Guerre froide et la théorie de la destruction mutuelle assurée. De nos jours, la série historique fictionnelle *Manhattan* – du nom du projet Manhattan qui amena à la construction de la première bombe atomique – montre bien les enjeux de l'époque et le dégoût que peut susciter la destruction nucléaire aujourd'hui²⁵². On

²⁵⁰ Howard Zinn, *La Bombe : de l'inutilité des bombardements*, trad. N. Cavé, Montréal, Lux (coll. Mémoires de Amériques), 2011.

²⁵¹ La loi *Servicemen's Readjustment Act*, ou « *G.I. Bill* », votée par le Congrès américain en juin 1944 offrait aux vétérans de la Seconde Guerre mondiale le financement d'études universitaires ou de formations professionnelles.

²⁵² Sam Shaw, *Manhattan*, prod. Lionsgate Television et Skydance Television, distrib. WGN America, 2014, 23 épisodes (966 min.).

y voit dès le premier épisode le Dr Frank Winter inscrire chaque matin le décompte des morts américains au combat sur un tableau noir et mettre en avant que la bombe atomique mettra fin au conflit et sauvera ces vies-là. Cela montre ce que le citoyen a vu dans les bombardements nucléaires : la fin du conflit et le retour des soldats.

Le dernier épisode de la série montre le Dr Charles Isaacs prendre la parole pour lancer la réunion qui déterminera sur quelle cible sera larguée la première bombe. Il prend le parti de viser une grande ville plutôt qu'une île déserte précisément pour choquer et rendre l'arme nucléaire si détestable qu'on n'osera plus l'utiliser. Dans ce discours fictionnel, il dit : « La peur est et a toujours été la seule chose qui maintienne la paix. La seule chose qui change le monde, qui change tout, et tout le monde. Nous devons être des monstres aujourd'hui pour stopper les monstres de demain. »²⁵³

Ce discours, écrit à la lumière des événements qui ont suivi Hiroshima et la Guerre froide, donne une bonne idée de l'évolution de la position du citoyen. Le citoyen actuel ne perçoit pas les bombardements d'Hiroshima et Nagasaki comme moraux, ni même acceptables, contrairement au citoyen de 1945 qui, peut-être par le truchement d'une éclipse morale liée aux conditions de la guerre, était soulagé par la fin du conflit.

Les deux Guerres mondiales, et plus largement les dernières guerres de survie, ont ainsi créé un choc de conscience qui a fait germer l'idée chez le citoyen moderne que la violence militaire doit être limitée. L'industrialisation des processus de guerre rend insupportables les combats : bombarder une tranchée en 1917 est plus facilement acceptable que de raser une ville en 1945.

Comme l'illustre l'épigraphe de cette partie par Karl Barth, daté de 1951, les deux Guerres mondiales ont aussi mis à contribution chacun des citoyens, rendant caduque la séparation entre l'homme de guerre et le civil. La Seconde Guerre mondiale a, en particulier, fait contribuer les citoyens à l'effort de guerre et ne les a pas épargnés comme victimes. Cette remarque ne vaut plus pour le citoyen actuel car, en réaction à cette implication imposée à chacun, un désintérêt pour la guerre s'est développé. Ce désintérêt a été renforcé pour le fait que les conflits de la Guerre froide ont été soit dissimulés soit perçus comme des guerres d'intérêt.

²⁵³ *Idem*, saison 2, épisode 9.

Dès les guerres d'intérêt, l'attention suscitée par les conflits armés parmi les citoyens a été limitée. En France, la guerre d'Indochine a lieu dans l'indifférence de la métropole, comme l'illustrent les mémoires de Marcel Bigeard²⁵⁴ ou d'Hélie de Saint Marc²⁵⁵. Aux États-Unis, l'intérêt porté à la guerre du Vietnam est lié à l'envoi de conscrits puis à la découverte des atrocités commises par les soldats et les dommages causés par les bombardements. La réaction du citoyen face aux horreurs qui ont lieu pendant la guerre sera l'objet du chapitre suivant. Dans le cadre du déclenchement des opérations, le citoyen perçoit le besoin de lutter contre le communisme ou de maintenir les intérêts du pays dans les colonies, mais son quotidien n'est pas affecté.

Cela explique par ailleurs l'implication plus importante des citoyens lors du déclenchement de la guerre d'Algérie, qui ne portait pas, à ce moment-là, le nom de guerre²⁵⁶. Il s'agissait de départements français, avec une considération différente de celle portée aux colonies, et l'intervention militaire impliquait des appelés et des « rappelés ». Le nombre de citoyens qui étaient directement présents sur le territoire algérien était également important : un million de citoyens « Européens » (ou « Pieds-Noirs ») contre 40 000 colons en Indochine.

Pour autant, les citoyens n'ont pas été impliqués dans le déclenchement des opérations militaires, apparentées à l'origine à des opérations de maintien de l'ordre.

La tendance qui se dessine pendant les guerres d'intérêt est triple. Les citoyens sont moins – et parfois ne sont plus – impliqués dans la guerre comme soldats conscrits, à l'exception de la guerre d'Algérie et de celle du Vietnam. Les citoyens sont également beaucoup moins impliqués comme victimes, puisqu'il n'y a plus de bombardements stratégiques et que le conflit a lieu dans d'autres contrées. Ils ne participent toujours pas à la décision mais l'opinion publique tend à soutenir de moins en moins l'entrée et la poursuite de la guerre. Si la guerre de survie laisse penser à l'opinion publique qu'elle n'a pas le choix – on ne peut que se défendre face à l'agresseur –, la logique des guerres d'intérêt est moins naturelle et, surtout, moins

²⁵⁴ Marcel Bigeard, *De la Brousse à la jungle*, rééd. (1994), Monaco, Éditions du Rocher, 2011.

²⁵⁵ Hélie de Saint-Marc, Beccaria Laurent, *Mémoires : les champs de braise*, Paris, Perrin (coll. Tempus), 2002.

²⁵⁶ La loi qui substitue à l'expression « opérations effectuées en Afrique du Nord » l'expression « guerre d'Algérie ou combats en Tunisie et au Maroc » est la loi n°99-882 du 18 octobre 1999, soit 37 ans après le cessez-le-feu.

facile à justifier moralement. Le regard que portent les citoyens sur la décision prise par le pouvoir exécutif peut, à ce stade, encore accrocher sur les aspérités morales et faire se sentir concernée une partie des citoyens.

Ce dernier aspect est celui qui tend à disparaître avec les guerres de valeurs. Alors que pendant la décolonisation et la Guerre froide, c'était souvent la conduite de la guerre qui avait pu poser question, les guerres d'intérêt ont aujourd'hui une connotation négative car la cause de la guerre est considérée, avec le recul, comme injuste.

De nos jours, la démarche du déclenchement des opérations militaires – on ne déclare plus de guerre – s'effectue selon une approche positive et qui fait appel à des valeurs morales. Il ne s'agit pas de défendre un territoire, que ce soit le territoire national, comme pour les guerres de survie, ou une ancienne colonie, comme pour les guerres d'intérêt.

La première guerre du Golfe, même s'il est possible d'y voir un intérêt des pays occidentaux quant à l'équilibre économique pétrolier, a été la première du genre. Elle a réuni l'ensemble du monde occidental et une partie des pays arabes pour défendre un pays tiers attaqué. Cette guerre a servi une valeur positive, comme le feront les opérations humanitaires par la suite, et a été décidée par une instance supranationale. Comme pour les guerres actuelles, l'organe de décision est encore plus éloigné du citoyen et les causes apparentes de la guerre sont morales. L'intérêt et l'implication du citoyen sont donc encore réduits.

Les guerres actuelles initiées par les pays occidentaux entendent promouvoir la défense des minorités, la défense de la liberté, ou encore la protection d'un peuple contre son dictateur. Elles sont, sauf exception, approuvées par l'ONU. Elles sont tout naturellement approuvées par le citoyen qui, d'une part, fait confiance aux instances supranationales et, d'autre part, peut difficilement contester des buts de guerre présentés comme vertueux. Par exemple, dans *Military Orientalism*, Patrick Porter présente la guerre en Afghanistan sous un jour difficilement contestable. Il démontre

que cette guerre permet à des petites filles afghanes d'avoir accès à l'éducation²⁵⁷. Quel citoyen occidental pourrait se déclarer contre cette cause ?

La sortie progressive du citoyen du processus de décision de l'entrée en guerre ou du déclenchement des opérations militaires est liée à deux évolutions qui ont rendu les motivations de guerre moralement évidentes.

Les motifs de guerre ont tout d'abord évolué de motifs primaires – la survie, le territoire – vers des motifs de plus en plus moraux. Désormais, une guerre peut être déclenchée pour défendre des valeurs. Elle perd d'ailleurs même le nom de guerre, pour des concepts comme les opérations autres que la guerre, les opérations humanitaires, les opérations de maintien de la paix, etc. De plus, quand le pouvoir exécutif déclenche des opérations militaires, il a reçu l'assentiment légal, si ce n'est moral, de la communauté internationale ou, au défaut, d'alliés importants.

En parallèle, la guerre ne nécessite plus l'investissement personnel du citoyen. Les soldats sont des professionnels, qui ont choisi leur statut sans répondre à une obligation légale. D'ailleurs, au moment de la première Guerre du Golfe, les appelés du contingent envoyés au Koweït devaient nécessairement être des militaires « volontaires service long », service que l'on appelle également « au-delà de la durée légale ». Il n'y avait donc déjà pas pour eux d'obligation à partir à la guerre.

Ces deux évolutions conduisent tout naturellement à un désintérêt du citoyen vis-à-vis du déclenchement de l'usage des forces armées. D'une part, son quotidien ne change pas et, d'autre part, les causes de la guerre sont acceptables moralement et sanctionnées par les instances de régulation mondiale.

L'entrée en guerre de valeurs ne pose pas de dilemme moral au citoyen car, précisément, ce sont des valeurs morales qui conduisent au déclenchement des opérations. Pour le citoyen, le déclenchement des opérations se fait pour une cause morale, certifiée par des instances internationales. Comme le soldat qui part en opération pour défendre de bonnes causes, le citoyen ne voit pas à ce stade les dilemmes moraux qui pourraient se poser.

²⁵⁷ Patrick Porter, *Military Orientalism: Eastern war through western eyes*, Oxford, Oxford University Press, 2014, p. 147.

4.2 L'éloignement et la déréalisation de la guerre

Le citoyen qui décide ou laisse décider de l'entrée en guerre ne perçoit pas d'éventuel dilemme moral dans son action. Il dit oui ou, pour être plus précis, ne dit pas non, à un conflit dont les causes lui paraissent de toute façon morales. À ce stade, il ne se rend pas compte non plus de la réalité de la guerre et de ce à quoi il va soumettre le soldat pour des buts qui lui sont de plus en plus éloignés. Le soldat va en effet se battre pour préserver le confort du citoyen, parfois pour protéger la vie du citoyen mais de plus en plus, surtout aujourd'hui, la vie d'un tiers, c'est-à-dire un civil d'une autre société. Ce tiers est par ailleurs souvent un étranger avec un référentiel de valeurs morales différent de celui du soldat et du citoyen européen.

Le fait d'ignorer les difficultés, les sévices et les dangers auxquels il soumet ses soldats et ses combattants empêche le citoyen de s'opposer à une intervention militaire dont il ne voit pas quelle pourrait être l'immoralité.

La diffusion « massive » d'images concernant la guerre s'est développée avec les guerres de valeurs. Le jalon historique est constitué par la guerre du Golfe de 1990-1991. Lors des deux guerres mondiales, la réalisation de reportages de guerre est à son stade initial et souffre d'un double handicap pour rapporter de manière fiable la réalité de la guerre : son utilisation et ses supports.

La Première Guerre mondiale a vu la mise en place d'un système de propagande qui visait à faire en sorte que les citoyens soutiennent l'effort de guerre. La vie dans les tranchées ne paraît à cette époque pas être l'enfer qui est présenté de nos jours dans les livres d'histoire. La propagande présente des Poilus à l'aise dans les tranchées, impatients de monter en ligne et profitant de la vie avec le pain et le « pinard » qui a fait l'objet à l'époque d'un développement et d'une publicité particuliers²⁵⁸. Les Poilus de retour à l'arrière lors des permissions se sentent, comme nous l'avons vu²⁵⁹, prisonniers de cette propagande et s'autocensurent plutôt que de rétablir une vérité que les autres ne pourraient pas accepter.

²⁵⁸ Christophe Lucand, « Le pinard ou le sang des poilus », *Le Monde diplomatique*, août 2016, <https://www.monde-diplomatique.fr/2016/08/LUCAND/56091> (accès le 11 novembre 2017).

²⁵⁹ Voir pages 3 et 4 de cette thèse.

L'utilisation des reportages de guerre lors de la Seconde Guerre mondiale est peut-être moins distante de la réalité mais orientée de façon à mettre en valeur les qualités des combattants et non leur souffrance. Les reportages diffusés par exemple dans les cinémas américains qui donnent des nouvelles de la guerre se veulent rassurants sur l'issue du conflit et montrent les efforts faits par les héros alliés pour obtenir une victoire assurée²⁶⁰.

Les supports utilisés pendant les deux guerres mondiales ne permettent pas au citoyen d'appréhender correctement la réalité du conflit car ils créent, de manière intrinsèque, une distanciation psychologique. Le citoyen peut en effet difficilement se représenter la souffrance de son ancien concitoyen devenu combattant à travers des dessins réalisés à des fins de propagande. Les photographies sont plus proches de la réalité, plus « objectives » mais figent un instant qui peut être choisi et qui, hors contexte, peut ne pas montrer correctement la dureté de la vie au front. Même les vidéos créent de la distanciation avec la réalité. Elles sont en effet en noir et blanc, ce qui leur confère un aspect irréel ou, tout du moins, facilite la distanciation psychologique que le citoyen pourrait mettre inconsciemment en place pour se défendre du choc de la réalité de la guerre. De plus, quand des images sont produites pour choquer, il s'agit des camps de la mort ou de massacres de population, ce qui renforce l'aspect moral du fait d'envoyer des soldats stopper ceci sans faire se poser la question de ce qu'on leur impose.

Les guerres d'intérêt ont vu se développer la qualité des supports et, notamment, des supports audiovisuels, les plus à même de rendre compte de la réalité des conflits. Dans le cas de l'entrée en guerre, ou du déclenchement des opérations, la réalité des conflits s'impose encore peu au citoyen. Les citoyens ne veulent pas connaître la réalité de la guerre, en réaction aux horreurs et aux difficultés vécues et racontées par chacun d'eux au sein des familles. La guerre d'Indochine n'intéresse pas. Les autres conflits coloniaux n'intéressent pas non plus, car réalisés par des soldats professionnels et pour des préoccupations éloignées du citoyen. Ce constat ne s'applique pas à la guerre d'Algérie, en raison du statut particulier à la fois de l'Algérie et de l'intervention militaire. Au moment du déclenchement des opérations, quoi qu'il

²⁶⁰ Phillip Steward, « A Reel Story of World War II », *Prologue*, 2015, 47, n° 3, p. 36-45.

en soit, le citoyen n'avait pas idée des difficultés au-devant desquelles se rendait le soldat. La guerre d'Indochine aurait pu permettre au citoyen d'anticiper les difficultés liées à la lutte contre la guérilla mais cette anticipation n'a pas été effectuée en raison du désintérêt pour la guerre précédente.

Avant d'analyser la période actuelle, celle des guerres de valeurs, l'étude des guerres de survie et d'intérêt nous apprend que les supports qui peuvent rendre compte de la réalité de la guerre n'atteignent pas, ou pas pleinement, leur objectif. L'éloignement de la guerre, qui est à la fois physique mais également psychologique car la guerre n'a plus d'impact sur le quotidien du citoyen, empêche ce dernier d'avoir conscience de ce à quoi il condamne le soldat en laissant se déclencher les opérations. Les moyens modernes de communication pourraient rendre cette réalité à la fois plus sensible et plus proche et compenser l'éloignement. Pourtant, la guerre n'est pas plus « réelle » pour le citoyen, comme nous l'apprend l'analyse des guerres de valeurs.

Dès la guerre du Golfe de 1990-1991, les images de la guerre deviennent à la fois plus précises et plus accessibles pour le citoyen. Ces avancées sont liées à l'ouverture dont les armées ont fait preuve avec les médias et au développement de la technologie.

L'ouverture des armées aux médias a débuté avec les guerres de valeurs et la première d'entre elles, celle du Golfe. Les grandes chaînes de médias ont reçu de nombreuses vidéos et le citoyen a pu voir les bombardements exactement selon les mêmes images que le pilote qui larguait ces bombes. Les opérations *Desert Shield* et *Desert Storm* ont cependant vu de nombreux journalistes critiquer leur manque de liberté de mouvement pour des raisons de sécurité et ils ont donné naissance au concept de journaliste *embedded*, ou « embarqué », qui pouvait se rendre partout avec les troupes mais sans être directement protégé par elles et qui pouvait rendre compte de ce qu'il voulait sans filtre de l'armée²⁶¹. De nos jours, les images sont encore plus accessibles puisque les caméras miniaturisées permettent aux soldats de filmer les

²⁶¹ Ce statut est décrit en détail au fil de son livre par Karl Zinsmeister, *Boots on the Ground: a month with the 82nd Airborne in the battle for Iraq*, rééd. (2003), New York, NY, Saint Martin's Press, 2004.

combats auxquels ils participent. Le citoyen qui veut se renseigner sur la réalité de la guerre peut donc trouver des vidéoclips de « vrais » combats²⁶².

Ces images continuent bien entendu de servir des buts de guerre. Lors de la guerre du Golfe, le général Norman Schwarzkopf a fait diffuser des entraînements de débarquements amphibies et a systématiquement utilisé la mer comme fond lors de ses entretiens avec les journalistes. Il a ainsi fait croire à Saddam Hussein que l'assaut sur le Koweït occupé serait un débarquement amphibie alors que cet assaut a finalement été un assaut terrestre par l'Irak.

De nos jours, les images ont un impact très important dans la conduite de la guerre, que nous analyserons plus tard. Pour ce qui est du déclenchement de la guerre, les images de détresse des populations et d'exactions des forces souveraines peuvent aider à faire en sorte que le citoyen reconnaisse une intervention militaire comme légitime. Pour autant, elles ne préparent pas le citoyen, et souvent pas le soldat non plus, à la réalité du conflit qui débute.

L'éloignement de la guerre dont souffre le citoyen pourrait être réduit par le moyen des technologies modernes en lui présentant cette réalité. Ces moyens sont toutefois peu efficaces car ils sont limités et atténués par la déréalisation de la guerre dans l'esprit du citoyen.

Même les images les plus directement brutales et crues de la guerre que l'on peut fournir au citoyen ne s'intègrent pas dans sa réalité car elles restent des images et permettent de conserver du recul par rapport aux événements décrits. Avec ce recul qui permet un déni de réalité (« ce n'est qu'un film »), les images directes de la réalité échouent à devenir un élément réel et tangible dans la réflexion du citoyen à propos de la guerre. Deux exemples français impliquant la guerre et les jeux vidéo illustrent le fait que la réalité virtuelle du jeu vidéo de guerre l'emporte dans l'esprit du citoyen sur la réalité brutale de la guerre.

²⁶² La plateforme Youtube propose ainsi une grande quantité de vidéoclips. Il existe même des « chaînes » spécialisées, telle que *War Clashes*, créée le 12 octobre 2014, qui propose des clips à ses 373 000 abonnés (https://www.youtube.com/channel/UCT4layPPCzgR_99g5VYYvmQ/featured, accès le 12 novembre 2017).

Au premier trimestre 2010, l'Armée de Terre lance une campagne d'affiches de recrutement ayant pour slogan « Devenez vous-même »²⁶³. Dans les jours qui suivent, à côté des affiches de l'Armée de Terre, apparaissent des affiches publicitaires pour un jeu vidéo ayant pour thème la guerre²⁶⁴ avec le slogan « Devenez plus que vous-même ». Après dépôt de plainte de la part de l'Armée, le slogan sera retiré des affiches du jeu vidéo. Pour autant, cet exemple est symbolique de la déréalisation de la guerre parmi les jeunes citoyens. Dans une conférence donnée en avril 2011, le général chargé de cette campagne de recrutement expliquait que le slogan de l'Armée de Terre visait à l'émancipation du jeune citoyen vis-à-vis de ses parents inquiets de la réalité de la guerre – à cette époque la guerre en Afghanistan inquiétait non pas les jeunes soldats qui partaient sur le théâtre des opérations mais leurs parents, ce qui avait un impact négatif sur les recrutements. La « contre-campagne » du jeu vidéo portait alors le message que ce jeu de guerre pouvait fournir autant de sensations fortes sans faire courir de risques. L'assimilation de la guerre à un jeu vidéo extrême renforce, non seulement parmi les jeunes citoyens mais aussi parmi la population qui n'a pas de lien direct avec un vétéran, cet aspect irréel du combat.

Le deuxième exemple est celui d'une réflexion menée par des officiers en 2013 suite à des traumatismes psychologiques survenus au Mali²⁶⁵. Certains soldats, en se retrouvant confrontés aux corps abîmés des ennemis qu'ils avaient abattus durant le combat, ont connu des effractions traumatiques²⁶⁶. Le groupe d'officiers a émis l'idée d'entraîner les soldats à résister à ce genre d'événements, par une acclimatation, une exposition progressive à la mort de l'autre, en utilisant par exemple des jeux vidéo le plus réalistes possible dans l'aspect des cadavres. L'analyse psychologique faite suite à cette proposition a montré que l'emploi de jeux vidéo ne pourrait pas prévenir la survenance d'effractions traumatiques au combat car les jeux vidéo restaient une vision déréalisée des actions de guerre²⁶⁷. L'argument principal était par ailleurs très explicite : la plupart des soldats ayant connu ces effractions traumatiques étaient déjà

²⁶³ Les détails de la campagne sont disponibles à <https://www.recrutement.terre.defense.gouv.fr/devenez-vous-meme> (accès le 12 novembre 2017).

²⁶⁴ Battlefield : Bad company 2.

²⁶⁵ Entretien informel du 11 février 2015.

²⁶⁶ Voir pages 118 et 119 de cette thèse.

²⁶⁷ L'effet des jeux vidéo peut en revanche être très sensible sur la capacité à être violent et sur les gestes techniques de tir. Comme l'explique Dave Grossman, *On Killing, op. cit.*, p. 318-319, les jeux vidéo peuvent fournir un bon conditionnement physique au tir sur des cibles d'apparence humaine. Ils ne préparent en revanche pas aux résultats ni aux conséquences de ces tirs.

des joueurs habitués aux jeux vidéo violents de guerre, voire aux jeux inspirés de films d'horreur.

Ces deux exemples montrent que la tendance de rendre le plus réalistes possible les jeux de guerre renforce, de façon paradoxale, l'aspect irréel des images de guerre en provenance des journalistes – et parfois même des combattants – auxquelles le citoyen a accès. Quand le citoyen « joue » à combattre sur son écran, il est conscient qu'il ne s'agit que d'un jeu, donc d'une guerre déréalisée. Plus les images du jeu correspondent à celles de vrais combats et plus la différenciation des deux est délicate. Pour un citoyen qui n'a connu que les combats de jeux vidéo, les deux catégories d'image, par leur ressemblance, vont faire appel au référentiel du jeu et non celui de la réalité et de la destruction réelle de vies humaines. Tant que la réalité des conflits que l'on tente de fournir au citoyen sera polluée par cette perception irréelle fournie par les jeux vidéo comme par les films, elle ne pourra pas supprimer l'éloignement psychologique qui résulte de l'éloignement physique.

L'éloignement et la déréalisation de la guerre sont deux paramètres qui se renforcent mutuellement et qui empêchent le citoyen de percevoir le dilemme moral qu'il y a à envoyer ses concitoyens devenus soldats se faire tuer ou tuer autrui.

Au moment de l'entrée en guerre, le citoyen ne se sent pas concerné. Nous avons vu que cette absence d'intérêt, et surtout cette absence de questionnement, étaient renforcées par le fait que les guerres de valeurs ont lieu pour des raisons morales valables et légitimes. Le citoyen ne voit pas de raison de remettre en cause les raisons de la guerre. Il ne voit pas non plus pourquoi remettre en cause l'envoi de soldats puisqu'il ne se rend pas compte de ce à quoi il les expose. L'éloignement des théâtres d'opérations masque la réalité de la souffrance des combattants.

Il pourrait être argumenté à ce stade que si le citoyen ne s'intéresse pas au déclenchement de la guerre, il ne va pas y apporter son soutien. Les constitutions des démocraties occidentales font en sorte que, d'une manière générale, le déclenchement d'une guerre est du ressort du pouvoir exécutif et que donc la parole du citoyen compte peu au moment du déclenchement. Une simple indifférence inactive, découlant de son désintérêt, ne suffira pas à empêcher l'envoi de troupes ou l'autorisation de bombarder.

L'éloignement de la guerre génère le désintérêt de la part du citoyen. Son désintérêt devient alors une acceptation silencieuse et passive du déclenchement des hostilités.

En quelque sorte, le citoyen n'exerce ici pas sa responsabilité de participer à la vie du pays et aux décisions importantes qui l'engagent. Il n'exerce pas cette responsabilité car son quotidien n'en est pas transformé. Il n'exerce pas cette responsabilité car les raisons de faire la guerre lui paraissent – même de loin – plutôt moralement bonnes. Il ne se pose pas la question de la moralité de la guerre car, au moment de déclencher les hostilités, il ne se représente pas correctement, voire pas du tout, ce que la réalité des conflits englobe. Nous avons vu que le soldat lui-même, avant d'être confronté à la guerre, ne s'imagine pas en train de tuer l'ennemi mais plutôt en train de sauver et de protéger des vies. Dans une guerre de valeurs, le citoyen pense aussi accepter que ses armées aillent sauver des vies et protéger des populations sans pour autant se mettre en danger ni détruire d'autres vies. Cette cécité morale quant à la réalité du combat s'explique en partie par la déréalisation de la guerre.

Le citoyen ne perçoit pas la responsabilité qui est la sienne dans la mise en danger de la vie du combattant, alors que cela pourrait déjà le placer face à un dilemme, ou tout du moins un questionnement moral. De la même manière, le citoyen ne perçoit pas sa responsabilité à envoyer le soldat tuer en son nom. Cette « tache aveugle » est liée à plusieurs facteurs dont le fait que le soldat se présente sous un jour positif et certainement pas sous celui d'un tueur.

4.3 L'image actuelle du soldat est celle d'un gardien, pas d'un tueur

Le citoyen, loin de se poser la question de sa responsabilité dans la chaîne décisionnelle qui conduit à tuer l'ennemi, ne se sent pas concerné par l'entrée en guerre. Ce constat s'applique principalement et tout particulièrement aux guerres de valeurs. Une fois les valeurs occidentales définies et reconnues comme des valeurs morales universelles, entrer en guerre pour les défendre ne peut sembler que logique et impératif. « La question ne se pose pas », pourrait dire le citoyen. L'éloignement de la guerre implique que cette entrée en guerre pour laquelle la question ne se pose pas

est sans conséquence sur le quotidien du citoyen. Cette réalité inchangée le pousse à se dire que la question ne le concerne pas. De plus, la guerre est devenue un objet déréalisé qui, malgré la grande quantité d'images brutes disponibles, ne parvient pas à atteindre l'esprit du citoyen. Le déclenchement des opérations semble alors sans conséquence pour le combattant et le citoyen ne se sent pas responsable de « l'ordre de déploiement » ni des difficultés physiques et morales dans lesquelles il va plonger le soldat, soldat qui par ailleurs est volontaire pour effectuer cette mission.

La question du mal qui va potentiellement être causé aux populations locales du théâtre des opérations ne s'impose pas non plus au citoyen. L'armée se déploie pour protéger ces populations au nom de valeurs universelles et non pour lui causer des dommages. Le citoyen n'est donc pas, au moment de l'entrée en guerre, inquiet des destructions que cette même guerre peut – et va – causer.

L'image que les sociétés occidentales donnent de leurs soldats est une image positive, en phase avec les valeurs humanistes, et qui en réalité excluent partiellement les difficultés des opérations et excluent totalement les difficultés morales qui peuvent découler de l'exercice du métier des armes.

L'image positive des soldats qui est montrée par les armées a bien entendu un objectif de recrutement, qui par ailleurs fait que le citoyen qui s'engage ne pense pas au devoir de tuer²⁶⁸. Les campagnes de recrutement sont le *médium* de l'image du soldat dans sa société d'origine. Elles ont un double impact dans l'imaginaire du citoyen qui empêche ce dernier de visualiser la destruction qui est l'objet du métier des armes.

Le premier impact est de lier au métier de soldat tout l'ensemble des valeurs qui accompagnent les campagnes de recrutement. Comme nous l'avons vu²⁶⁹, ces valeurs sont celles de défense et reconstruction : « Je veux être le moteur de la paix », « Je veux être le nouveau souffle après la tempête », ou encore « J'ai soif d'aventure pour ceux qui ont faim de liberté ». Là encore, lorsque l'image de l'utilisation des

²⁶⁸ Voir Chapitre 1, point 1.4, pages 47 et suivantes.

²⁶⁹ Voir la note de bas de page n°80, page 50 de cette thèse, qui reprend les slogans de la campagne actuelle de recrutement de l'Armée de Terre.

soldats est liée à la paix et à la liberté des peuples, le citoyen considère que la question morale du déclenchement des opérations ne se pose pas.

L'autre impact qu'ont les campagnes de recrutement sur la façon dont le citoyen perçoit les soldats est celui de masquer la réalité du métier et de sa finalité. Les aspects techniques, technologiques et exotiques du métier cachent le fait que l'emploi des forces armées est voué à la destruction de l'ennemi. Que cette destruction soit contenue à l'état de menace, réalisée partiellement, ou réalisée sans limites est du domaine de la négociation et des rapports de forces politiques entre états ou entre factions. Pour autant, les forces sont les garantes de la capacité de destruction de l'État qui permet cette négociation politique.

La Marine nationale axe sa campagne de recrutement, et donc son image, sur la mer, c'est-à-dire l'aventure et l'exotisme, ainsi que sur la cohésion des unités (« trouver une famille »). Dans son clip diffusé en fin d'année 2017 et qui dure une minute et vingt secondes, une séquence d'une durée d'une à deux secondes montre des marins qui tirent avec les armes de bord tandis que la bande-son annonce « je suis celui qui se bat »²⁷⁰. Les images ne montrent ni cible ni impact, seulement le tireur et l'arme. Il s'agit de la seule référence au combat. Cette image porte à la fois un message de force, de puissance – avec l'arme imposante qui fait feu –, et d'aventure puisqu'il s'agit d'une situation exceptionnelle. En revanche, aucune notion de destruction, qu'il s'agisse de dégâts matériels ou de victimes humaines, n'est visible dans ces images ou même intelligible dans le clip.

L'Armée de l'Air présente sa campagne de recrutement sous la forme d'un conseil en orientation professionnelle vers les 68 métiers disponibles. La présentation des métiers montre un degré important de technologie mais pas d'images de destruction²⁷¹. Les familles de métiers présentées sont en effet très techniques : mécanicien, contrôleur aérien, pompier, pilote et commando de l'Air. Les commandos de l'Air ont pour vocation de protéger les bases et les avions, leur image est donc bien celle de protecteurs et non de tueurs. Les pilotes sont mis en avant par rapport à l'aspect technique de leur métier, devant des aéronefs ou alors en plein vol. Aucune image d'explosion ou bien d'avion ennemi abattu n'est utilisée. Le focus réalisé sur le métier

²⁷⁰ Le vidéoclip est consultable sur le site www.etremarin.fr (accès le 15 novembre 2017).

²⁷¹ Le détail des métiers et les vidéoclips qui s'y rattachent sont consultables à www.devenir-aviateur.fr (accès le 15 novembre 2017).

de tireur d'élite de bord, celui qui doit tirer sur les avions qui refusent d'obtempérer en cas d'interception aérienne ou qui doit riposter en cas d'attaque venant du sol montre, comme sur le site internet de la Marine nationale, des symboles de puissance et de force maîtrisée mais jamais d'image de destruction.

Les campagnes de recrutement, qui sont également et par définition une source de publicité des armées auprès des citoyens, promeuvent donc une image en phase avec les valeurs de la société occidentale et qui facilite le mécanisme de déni des destructions. Ces valeurs, qui sont pourtant contraires à la destruction et à l'homicide, sont celles qui de nos jours sont utilisées pour déclencher des guerres ou des interventions militaires. Cette opposition entre l'image de force, d'aventure et de protection des faibles qui est mise en avant et les difficultés et la destruction qui sont la réalité des opérations n'est pas un phénomène limité aux seules campagnes de recrutement.

Les images qui sont rapportées des opérations militaires vont également dans le sens de la promotion de valeurs positives qui masquent une réalité difficile. Une expérience très simple réalisée sur le moteur de recherche Google permet de se rendre compte de cet état de fait. Cette expérience s'inspire des recherches de Paul Baker et d'Amanda Potts de l'université de Lancaster²⁷².

En effectuant une recherche sur les « opérations françaises en Afghanistan »²⁷³, nous obtenons des photographies, qui se répartissent, pour les cent premières en : 11 photographies de cérémonies, 13 photographies diverses (bases, insignes, souvenirs, couverture de livre), 23 cartes, 28 photographies de patrouille avec des Afghans et parfois des enfants qui accompagnent les soldats, 16 photographies de soldats en surveillance et seulement 1 photographie de destruction (carcasse de véhicule en feu à côté d'une patrouille) et 3 d'hommages aux morts français.

En effectuant une recherche sur les « opérations françaises au Mali »²⁷⁴, nous obtenons pour les cent premières photographies : 3 photographies de cérémonies, 6 photographies diverses (bases, insignes, souvenirs, couverture de livre), 17 cartes,

²⁷² Paul Baker et Amanda Potts, « "Why do white people have thin lips?": Google and the perpetuation of stereotypes via auto-complete search forms », *Critical Discourse Studies*, 2013, 10, n° 2, p. 187-204.

²⁷³ Recherche effectuée le 19 novembre 2017.

²⁷⁴ Recherche effectuée le 19 novembre 2017.

46 photographies de patrouille avec des troupes africaines et de la population locale, 11 photographies de soldats en surveillance et, là encore, seulement 1 photographie de destruction (bâtiment endommagé, décor de fond d'une photographie de patrouille) et 1 d'hommage aux morts français. À ces photographies s'ajoutent deux photographies d'avions de chasse, toutes deux montrant un avion en cours de ravitaillement en vol.

Les écarts des résultats entre les deux guerres peuvent s'expliquer par le fait que la guerre en Afghanistan est plus ancienne et terminée.

Comme l'expliquent Amanda Potts et Paul Baker, cette expérimentation des résultats du moteur de recherche permet de déceler des tendances à la jonction des informations recherchées par les citoyens et celles offertes par les différentes sources d'information électroniques. La prépondérance des images de patrouille et de surveillance, en particulier dans le conflit le plus récent et qui a le bilan le moins important à ce jour, montre que l'image reçue par le citoyen de « son » soldat en opération est celle d'un protecteur. La part des hommages aux « morts pour la France » montre que cet aspect échappe à la perception du citoyen. Enfin, les images de destruction sont quasiment inexistantes.

L'analyse de la répartition des sujets des photographies révèle que la mort et la destruction font peu, voire pas, partie de la représentation que le citoyen a de la guerre et des opérations militaires, tout du moins au moment du déclenchement de celles-ci. La forte proportion de photographies de soldats en surveillance ou en patrouille peut également s'expliquer par le fait que ce soit, en temps passé, l'activité majeure des soldats. Les photographies de combat sont moins représentées car, notamment en Afghanistan et au Mali, les missions de surveillance et de patrouille durent des heures entières, parfois des jours, tandis que les combats, sans rien enlever à l'intensité de l'instant, sont généralement plus courts. Ainsi, les journalistes et photographes ont plus souvent et plus longtemps la possibilité de photographier des patrouilles et des surveillances, ce qui en outre est un exercice plus simple et permettant de meilleures photographies que de photographier des soldats en plein combat. Pour autant, comme les photographies de combat sont plus rares, elles devraient être plus recherchées par les journalistes et le public et donc se retrouver plus souvent dans les résultats du moteur de recherche, ce qui n'est pas le cas. Cela laisse penser que le citoyen veut avant tout voir des images qui le confortent dans sa représentation de la mission et de

l'activité des soldats – ce que les psychologues sociaux appellent un biais de confirmation.

Quoi qu'il en soit, la sous-représentation des images de destruction pose encore plus sensiblement question puisqu'elle masque une réalité qui n'est pas forcément du fait du soldat. Les images de destruction montrent en revanche les dangers auxquels le citoyen soumet par ordre indirect ses soldats mais également le résultat de ce qu'il leur demande d'effectuer.

L'image des « opérations extérieures » qui est présentée au citoyen va dans le sens de celle présentée dans les campagnes de recrutement. Elle est renforcée par la perception que le citoyen a des « opérations intérieures », plan Vigipirate et opération Sentinelle, notamment.

Le contexte particulier qui s'est mis en place en France après l'attentat perpétré contre la rédaction de *Charlie Hebdo* le 7 janvier 2015 et les attentats du 13 novembre 2016 a contribué à renforcer l'image de protecteur des forces de l'ordre et, encore plus particulièrement, des forces armées. La modification du plan Vigipirate et le déclenchement de l'opération Sentinelle, malgré les limitations imposées à leur action sur le territoire national, placent les soldats, visibles au quotidien par le citoyen, dans une posture de surveillance, de patrouille et de défense.

La vision que le citoyen a de ses soldats peut ainsi se diviser en trois catégories : les campagnes de recrutement, les images d'opérations extérieures et le quotidien avec les missions intérieures (Sentinelle).

Les campagnes de recrutement montrent les actions sur le territoire national et en opération extérieure et mettent en avant les valeurs de la société occidentale. Ces campagnes promeuvent une image positive, n'abordent que peu le combat et pas du tout la destruction. Elles ont un rôle de publicité et sont reçues comme telles.

Les informations, images et vidéos des opérations extérieures rapportent les grands événements des opérations ou alors rendent compte des pertes françaises quand elles surviennent. Elles ne montrent pas d'images de destruction, comme l'a montré l'analyse des images trouvées sur les moteurs de recherche internet. Même les comptes-rendus de pertes françaises montrent les cérémonies d'hommage et non les

destructions des combats. Ces informations, en plus d'occulter l'aspect de destruction de la réalité des combats et de promouvoir l'aspect protecteur du soldat (qui le différencie du citoyen), montrent un aspect de « victime » lors des pertes, avec lequel le citoyen peut se sentir en adéquation, surtout depuis que cela peut faire écho aux victimes d'attentats dans le cadre du concept informel de guerre contre le terrorisme. Ces images et informations ont un rôle de compte-rendu et sont relativement peu fréquentes dans la vie du citoyen.

L'opération Sentinelle, qui place un effectif conséquent – qui correspond au maximum « déployable » pour une courte durée selon le contrat opérationnel des armées – dans le quotidien des citoyens, renvoie une image de protecteur doublement forte. La présence sur les lieux touristiques et lors d'événements culturels et sportifs de soldats assurant la sécurité des concitoyens renforce l'image de protecteur et de surveillant que l'on peut entrevoir à travers les opérations extérieures. Cette image, contrairement à celles des campagnes de recrutement ou de la presse pour les opérations extérieures, s'impose sans filtre au citoyen. C'est le citoyen qui voit directement les soldats qui le protègent. L'image a donc un impact beaucoup plus fort. De plus, la durée de la mission fait que cette image « réelle et directe » est envoyée au citoyen quotidiennement. L'exposition est directe et répétée, de plus dans la durée, et l'association du soldat au rôle de protecteur et surveillant s'ancre dans l'esprit du citoyen.

L'image que le citoyen a de ses soldats n'est donc pas celle de tueurs ou de démolisseurs, elle est celle de protecteurs et surveillants, ce qui devrait plutôt être l'image des forces de l'ordre plutôt que celle des forces armées.

Cette perception rend le soldat plus proche du citoyen que ne le ferait l'image de celui à qui on confie le soin de tuer et détruire pour préserver notre confort. Ce rapprochement va même jusqu'à considérer le soldat comme une victime, comme cela a été présenté lors de l'embuscade d'Uzbin, en Afghanistan, en août 2008.

Le discours prononcé par le Président de la République lors de la cérémonie d'hommages aux Invalides le 21 août 2008²⁷⁵ fait référence aux « terroristes taliban », au sacrifice des soldats, au « prix du sang » payé pour préserver nos droits. Il mentionne les dix morts et vingt-et-un blessés français mais pas les pertes du côté

²⁷⁵ Consultable sur le site www.discours.vie-publique.fr (accès le 28 novembre 2017).

taliban. Ce discours d'hommage aux soldats affirme la reconnaissance de la nation pour le sacrifice de leurs vies mais pas pour avoir tué l'ennemi, ce qui est l'essence de leur mission.

Lors de l'entrée en guerre ou du déclenchement d'une opération militaire, le citoyen n'a pas conscience de mettre en danger le soldat : le choc causé par l'embuscade d'Uzbin l'illustre bien, alors que pendant la guerre d'Algérie, les pertes françaises équivalaient à « un Uzbin » (dix morts) par jour pendant sept ans, comme le rappelle Michel Goya²⁷⁶. Le citoyen n'a pas non plus – voire encore moins – conscience de demander indirectement au soldat de tuer et détruire pour lui. Pour ces raisons, le citoyen ne voit pas l'intérêt particulier qu'il devrait accorder à la décision d'entrée en guerre et au rôle qu'il peut y jouer.

4.4 Le citoyen se sent éloigné des processus décisionnels de la guerre

Au moment de l'entrée en guerre, le citoyen et le soldat sont encore très proches, tant dans leur référentiel moral que dans leur connaissance de la guerre. Cette proximité de perception et de comportement s'applique également à leur investissement dans le processus de décision de déclenchement des opérations militaires : ils le voient comme une donnée extérieure.

Dans la phase qui précède le déclenchement des opérations militaires, le soldat et le citoyen sont concernés à des degrés différents. Le soldat est sur le point d'être « déployé », c'est-à-dire de partir pour l'aventure initiatique à laquelle il a souscrit en s'engageant, tandis que le quotidien du citoyen ne va *a priori* pas être modifié, ou sinon de manière peu significative. Pour autant, leurs perceptions des événements et des raisons de l'entrée en guerre sont proches.

Le premier point commun est celui de la reconnaissance des valeurs occidentales qui sont la cause invoquée pour l'action militaire. Le citoyen reconnaît

²⁷⁶ Michel Goya, « La peur et le cœur. Les incohérences de la contre-guérilla française pendant la guerre d'Algérie », *Stratégique*, 2009, 1, p. 399.

que ces valeurs doivent être défendues, même pour d'autres populations. Le soldat s'est engagé pour les défendre. Pour le citoyen comme pour le soldat, et comme le mettent en avant les campagnes de recrutement, la défense des valeurs est presque la raison d'être même des forces armées occidentales. Nous avons vu que pour le citoyen « la question ne se pose pas ». Cette remarque est également valable pour le soldat, puisqu'il s'agit d'accomplir son devoir. À ce stade, leurs référentiels moraux sont identiques.

De manière moins précise, le citoyen et le soldat se rejoignent également sur l'absence de perception de l'aspect destructeur des opérations militaires. Ce point est moins vrai pour le soldat car il sait que sa vie va être menacée mais il ne perçoit pas réellement, comme nous l'avons vu en première partie, ce que le combat va l'amener à faire à l'ennemi.

Certes, le soldat est entouré de soldats plus anciens parmi lesquels se trouvent des vétérans qui peuvent raconter la guerre et le prévenir des dangers et du dilemme moral. Cette occasion, pour le jeune soldat, de se préparer à la réalité du combat, est majoritairement ratée. En effet, ce sont les difficultés et le danger qui motivent le soldat à tenter l'aventure pour pouvoir se mesurer à l'épreuve. Comme l'a écrit Richard Holmes, « De manière ironique, dépeindre la guerre dans toute sa dure et cruelle réalité la rend non pas moins mais plus attirante »²⁷⁷. Cette analyse montre que le rêve de l'aventure se nourrit de la réalité du combat et, en particulier, des aspects les plus sinistres et brutaux de cette réalité. Plus le vétéran explique au soldat à quel point la réalité du combattant est difficile, plus le soldat a envie de s'y mesurer. Il n'intègre donc pas les difficultés mais la « gloire » qu'il aura à les surmonter, ce qui l'empêche d'appréhender la réalité de destruction de la guerre, et le rapproche donc, sur ce point, du citoyen. Il est encore loin d'être un vétéran.

À la fois pour le citoyen et le soldat, la question de l'entrée en guerre « ne se pose pas » car elle découle de valeurs communes. Le déclenchement des opérations est un phénomène positif, porté par ces valeurs. De plus, ils ne conçoivent pas le mal qui peut être fait aux populations à cause des opérations militaires dont ils délaissent la décision de déclenchement.

²⁷⁷ R. Holmes, *Acts of War, op. cit.*, p. 59. Notre traduction. Voir page 131 de cette thèse.

Le soldat, pour qui le fait de partir en mission est une obligation statutaire, ne remet pas en question l'entrée en guerre. Le citoyen, pour qui la décision appartient au seul chef des armées, ne remet pas plus en question le déclenchement des opérations. Au-delà, le système international renforce l'impression de légitimité irréfutable de l'entrée en guerre. Les lois internationales spécifiques et supérieures aux lois nationales, ainsi que l'approbation des instances supranationales sont autant de raisons supplémentaires de ne pas douter de la légitimité du déclenchement des opérations militaires.

Le citoyen et le soldat ne se sentent pas concernés. Or, pour déclencher les opérations militaires, le chef des armées n'a pas besoin du soutien de la population, de l'opinion publique, mais il a seulement besoin qu'elle ne s'y oppose pas. À son tour, le fait que la décision vienne d'une seule personne pousse le citoyen au désintérêt, dans un cercle vicieux décisionnel.

Quand bien même le citoyen s'y opposerait, le déclenchement des opérations se ferait. C'est en tous cas ce que montre l'exemple américain de l'invasion de l'Irak en 2003. C'est également ce que souligne Jacques Derrida dans un débat avec Jean Baudrillard :

Parce que, en droit, des manifestations populaires n'entament pas la souveraineté *de droit*, c'est-à-dire que les gouvernements élus, sans même parler des dictatures, les gouvernements démocratiquement élus ne sont pas engagés par une opinion publique. Ils peuvent en tenir compte, s'ils veulent, ils le peuvent, mais en principe une manifestation n'est pas, ne vaut pas, un vote ; ni un vote dans un pays, ni un vote à une assemblée telle que l'ONU ou le Conseil de sécurité. Par conséquent, nous avons là affaire à deux ordres et la détermination populaire, si impressionnante qu'elle soit, ne peut pas, parce qu'elle lui est hétérogène, mordre sur ce que l'on appelle la souveraineté en droit.²⁷⁸

²⁷⁸ Jean Baudrillard, Jacques Derrida, René Major (prés.), *Pourquoi la guerre aujourd'hui ?*, Paris, Lignes, 2015, p. 36-37.

En France, la réforme constitutionnelle de 2008 a confirmé ce point²⁷⁹. Le président décide du déclenchement d'une opération militaire et ne doit demander l'approbation des représentants du peuple que lorsque les opérations se prolongent au-delà de quatre mois. Marie-Luce Mariani y voit par ailleurs un piège démocratique sous la forme d'un « pacte obligatoire de solidarité [du Parlement] avec le Gouvernement »²⁸⁰.

La Constitution précise que le Parlement doit autoriser une déclaration de guerre mais aucune guerre n'a été déclarée sous la Cinquième République, ni celle d'Afghanistan, ni celle du Mali. Les opérations ne se font pas *contre* un état mais à l'intérieur de celui-ci : guerre *en* Afghanistan, guerre *au* Mali. Le terme de guerre est ainsi employé pour désigner les opérations et les combats mais il n'a pas la valeur juridique que lui donne la Constitution. La dernière déclaration de guerre française date de 1939. Même la guerre d'Algérie, comme nous l'avons vu, n'a pas été menée en tant que guerre et n'a eu cette appellation officielle que bien plus tard.

De plus, l'avis du Peuple n'est demandé qu'une seule fois pour une durée indéterminée de l'opération. Après l'autorisation de prolongation accordée pour « l'intervention des forces armées en Afghanistan » le 22 septembre 2008, celle du 28 janvier 2009 a concerné les opérations du Tchad, en République centrafricaine, en Côte d'Ivoire, au Liban et au Kosovo²⁸¹. Des forces françaises sont déployées dans certains de ces pays depuis 1978.

Le citoyen, peu concerné au départ, se sent ainsi étranger au processus de décision militaire. Il se retrouve, volontairement, dans la position du soldat qui, en

²⁷⁹ Constitution du 4 octobre 1958, article 35 (modifié le 23 juillet 2008) : « La déclaration de guerre est autorisée par le Parlement. / Le Gouvernement informe le Parlement de sa décision de faire intervenir les forces armées à l'étranger, au plus tard trois jours après le début de l'intervention. Il précise les objectifs poursuivis. Cette information peut donner lieu à un débat qui n'est suivi d'aucun vote. / Lorsque la durée de l'intervention excède quatre mois, le Gouvernement soumet sa prolongation à l'autorisation du Parlement. Il peut demander à l'Assemblée nationale de décider en dernier ressort. / Si le Parlement n'est pas en session à l'expiration du délai de quatre mois, il se prononce à l'ouverture de la session suivante. »

²⁸⁰ Mariani Marie-Luce, « OPEX : le Parlement piégé », *Le Monde*, 6 mars 2014, http://www.lemonde.fr/idees/article/2014/03/06/opex-le-parlement-piege_4378906_3232.html (accès le 6 décembre 2017).

²⁸¹ Fiche de synthèse de l'Assemblée nationale n°47 du 19 juin 2017, accessible à <http://www2.assemblee-nationale.fr/decouvrir-l-assemblee/role-et-pouvoirs-de-l-assemblee-nationale/les-fonctions-de-l-assemblee-nationale/les-fonctions-de-contrôle-et-l-information-des-deputés/la-declaration-de-guerre-et-les-interventions-armées-a-l-etranger> (accès le 6 décembre 2017).

supposant la légalité et la légitimité des opérations militaires, ne voit aucune raison d'y objecter.

Dans les sociétés occidentales actuelles, la proximité entre le soldat et le citoyen se renforce et le citoyen considère de plus en plus le soldat comme un citoyen un peu spécial et non comme un individu en marge de la société en raison de la spécificité de son rôle. L'ancien colonel Chauvancy, choqué d'être appelé « Monsieur » et non « Mon colonel » alors qu'il est retraité de l'armée et exerce une profession civile en a fait le constat dans son blog : « Cette attitude est due à la fois à la méconnaissance des règles de civilité, de "bonne éducation" et à l'habitude de niveler chacun dans notre société "moderne". Que pas une tête ne dépasse de par sa fonction ! »²⁸²

Cette remarque est symbolique de ce rapprochement des statuts de citoyen et de soldat. Dans le même état d'esprit, les combattants sont de plus en plus souvent considérés comme des « victimes » de la guerre, comme les citoyens sont des victimes des attaques terroristes. Michel Goya regrette d'ailleurs qu'on ne mette en avant que les victimes militaires et non les héros :

Quelques mois plus tôt, dix soldats français (et peut-être 70 rebelles) étaient tombés dans un combat dans la vallée afghane d'Uzbin. [...] Un hommage émouvant fut rendu aux soldats morts pour la France [...] Rien en revanche, entre autres, sur le sergent Cazzaro, alors en tête de la section tombée dans l'embuscade et qui a réussi à se sortir du piège, en abattant plusieurs rebelles. [...] Il faut ensuite se demander, si nous sommes effectivement en guerre, si on peut gagner cette guerre sans ressentir le besoin, comme nos adversaires, de mettre en avant nos guerriers²⁸³.

Au moment du déclenchement des opérations militaires, qui, de plus en plus souvent et de plus en plus rapidement, porteront le nom de guerre sans en avoir le statut juridique, le citoyen et le soldat sont très proches. Ils ont la même perception de la justification des opérations, une appréhension très faible de la destruction et des

²⁸² François Chauvancy, « La perception de la société militaire dans notre société », blog *Défense et sécurité : Penser différemment les questions de défense et de sécurité*, 19 novembre 2017, <http://chauvancy.blog.lemonde.fr/> (accès le 27 novembre 2017).

²⁸³ Michel Goya, « Pour le retour des héros », *La Voie de l'épée*, 31 mars 2015, <https://lavoiedelepee.blogspot.fr/2015/03/pour-le-retour-des-heros.html> (accès le 6 décembre 2017).

pertes de vie qui vont être causées et ils ont le sentiment de ne pas être concernés par le processus de décision.

Cette proximité prend fin avec la réalisation des opérations militaires car la guerre change tout chez l'un et rien, ou presque, chez l'autre.

4.5 L'homicide de guerre marque la séparation du soldat et du citoyen

Une fois la guerre commencée, tout va séparer le citoyen du soldat. Il serait réducteur d'affirmer que le seul fait d'être confronté à la réalité de la guerre, du « terrain », suffit à expliquer cette séparation, mais elle en constitue l'origine. La confrontation à la réalité des combats et des actes de guerre empêche ou stoppe chez le soldat la mise en place de mécanismes de défense psychiques fondés sur le déni alors que le citoyen peut encore les appliquer. Il est par exemple impossible pour le combattant de nier la destruction que cause la guerre, ainsi que la souffrance de la population. L'exposition de seulement l'un des deux protagonistes à la destruction, aux difficultés de la vie en guerre et des combats va avoir des conséquences sur leur capacité à raisonner moralement. La mort des proches et le fait de donner la mort sont autant de raisons pour le combattant de reconsidérer son référentiel moral et, avec l'activation de mécanismes de défense propres, de se créer un référentiel de guerre auquel le citoyen n'a absolument pas accès.

Il se crée alors une dissonance morale chez le combattant – et à plus forte raison chez le vétéran – que le citoyen ne connaît pas. Ceci est particulièrement vrai pour les guerres de valeurs. Pour le citoyen, le référentiel moral est celui des valeurs tout au long de la guerre. Pour le combattant, la guerre commence avec un référentiel de valeur mais les combats imposent un référentiel de survie.

Après le déclenchement de la guerre de valeurs, la différence fondamentale entre le citoyen et le combattant est que le citoyen n'est jamais en situation de remettre en cause ses valeurs morales qui ont justifié le déclenchement des opérations. Les valeurs restent l'enjeu unique de la guerre. On déclenche la guerre pour les faire respecter et les promouvoir. Pour le combattant, ces valeurs peuvent être remises en question par la notion de survie. C'est à cet instant que les référentiels moraux des uns et des autres vont diverger.

Parmi les mécanismes de déni qui rendent le déclenchement de la guerre acceptable se trouvent celui qui vise à rendre la guerre inoffensive en réduisant fortement, voire effaçant, les conséquences de destructions, humaines comme matérielles. Nous l'avons vu notamment à travers les campagnes de recrutement et les images de guerre diffusées par différents médias.

Avant le déclenchement des opérations, la destruction, que l'on peut qualifier de consubstantielle à la guerre, est niée à la fois par le citoyen et le soldat. Le citoyen va rester dans ce déni : il sera conscient que la guerre suppose la destruction mais refusera de croire possible que la guerre de valeurs puisse en causer. C'est bien en cela qu'il s'agit d'un déni, car le citoyen refuse de constater la réalité des destructions. Il ne s'agit pas d'une dénégation (le refus d'admettre la réalité) car le citoyen admet volontiers que la guerre, en général, suppose des destructions²⁸⁴. Dans son livre, Pierre Servent défend l'idée que les Français préfèrent ignorer les guerres dans lesquelles ils sont impliqués²⁸⁵.

Tant que la destruction peut rester lointaine et donc facile à nier pour le citoyen, celui-ci préfère le confort de valeurs qui ne nécessitent ni de tuer ni de mourir. Pour autant, Pierre Servent a écrit ce constat en 2009, ce qui amène à deux considérations.

La première est qu'à cette époque, la France a connu le traumatisme de l'embuscade d'Uzbin mais pas celui des attentats. En d'autres termes, des soldats sont morts au loin mais la guerre n'a pas encore fait de destructions et de morts chez nos concitoyens et sur notre sol. Ainsi, le constat de Pierre Servent montre que le déni de la destruction perdure chez le citoyen, une fois le choc des obsèques nationales passé. Chez les soldats, chaque « Mort pour la France » résonne de façon sensible. L'embuscade d'Uzbin, entre secrets institutionnels, rumeurs, et choc par procuration, a mis à mal la capacité au déni chez le soldat. Comme l'a expliqué le chef d'escadron B. lors d'un entretien informel le 8 juin 2016 à propos de son départ pour l'Afghanistan deux après Uzbin :

²⁸⁴ Voir par exemple <http://institutfrancaisdepsychanalyse.com/chroniques/articles/deni-denegation/> (accès le 24 février 2018)

²⁸⁵ Pierre Servent, *Les Guerres modernes racontées aux civils... et aux militaires*, Paris, Buchet-Chastel, 2009, p. 251-255.

Ce n'était pas ma première opex mais c'était différent. Quand on part pour l'Afghanistan, on prépare tout, et je veux dire qu'on prépare sérieusement toutes les démarches et formalités pour le cas où on ne reviendrait pas. On ne dit pas au revoir aux enfants pour de longs mois. Quand on le fait, on se dit que c'est peut-être, non, pas peut-être, mais *potentiellement*, la dernière fois.

La deuxième considération est la façon dont les attentats survenus en France depuis janvier 2015 ont modifié le déni de la destruction chez le citoyen. En particulier, les attentats du 13 novembre 2015 et du 14 juillet 2016 ont interpellé les citoyens car ils ne visaient pas de cibles particulières : elles étaient soit complètement aléatoires, soit symboliques mais faisant des victimes anonymes. Les citoyens tués par les terroristes n'étaient pas individuellement visés pour qui ils étaient mais pour ce qu'ils pouvaient représenter. Le citoyen représente sa société. C'est en ce sens que les citoyens ont pris conscience que ce statut pouvait faire d'eux des cibles des destructions terroristes, et ces destructions ont eu lieu à proximité d'eux : elles ont fait irruption dans leur quotidien. Cette irruption – on pourrait parler d'effraction traumatique – a pourtant fait l'objet d'une réaction de déni de réalité en vue de maintenir le déni de la destruction. En d'autres termes, on a essayé de « dé-guerriser » les attentats. La réponse aux attentats a été de ne pas faire d'amalgame et d'isoler les fous passés à l'acte, ce qui a pour but de ne pas désigner et même d'empêcher la désignation d'un ennemi. Cette réponse s'est accompagnée d'une invitation à continuer de vivre, de « sortir », de « boire en terrasse » et d'aller aux concerts, c'est-à-dire des actions de vie normale, sans connotation défensive²⁸⁶. Une fois les attentats passés, il n'y a ni ennemi, ni défense à mettre en place, ni changement des habitudes de vie. Il n'y a pas de guerre et l'effort principal est celui d'apaiser la peine causée par les disparitions et d'oublier les destructions. Le déni de la destruction « de proximité » doit être maintenu. Le citoyen reste préservé alors que le soldat va être exposé, au Sahel ou, plus sporadiquement, en métropole.

²⁸⁶ Benoît Olié, « Sommes-nous dans la même guerre ? », in *Sommes-nous en guerre ?*, sous la dir. d'Olivier Entraygues, Toulouse, UPPR, 2018, p. 49-58.

Les perceptions du soldat et du citoyen vont se différencier plus avant avec le fait d'être confronté aux difficultés de la vie en campagne et la dureté des opérations militaires. La dureté de la vie en guerre va avoir un impact sur la capacité du combattant à conduire un raisonnement moral et par conséquent sur son référentiel moral.

Les reportages vidéo et les photographies diffusées dans la presse ne peuvent pas rendre compte des difficultés de la vie en campagne. Un film sur le Mali va renvoyer des images de grands espaces désertiques, à connotation exotique et parfois même avec un sentiment de quiétude. Sur le terrain, 50°C et un équipement de plusieurs dizaines de kilogrammes fournissent des sensations très différentes au soldat dont la quiétude, par crainte d'embuscade, d'engin explosif improvisé ou autre, n'existe pas. La fatigue physique aggravée par la déshydratation partielle et la répétition des missions modifient la capacité de raisonnement moral du combattant d'une façon qui ne peut être retranscrite par des images ou des films.

Cette incapacité à retranscrire physiquement et psychiquement les conditions de la guerre, c'est-à-dire celles intenses et courtes du combat et celles lentes et longues mais épuisantes nerveusement du reste du temps, sépare encore le citoyen et le soldat. Leurs perceptions morales s'écartent et s'éloignent l'une de l'autre.

Cette situation est accentuée par l'incapacité du citoyen à envisager certaines situations de guerre, comme le lieutenant Mickael Scotti nous en fournit l'exemple. Dans son journal de guerre vidéo²⁸⁷, il explique que beaucoup de soldats sont malades pour une raison que personne n'avait anticipée. De nombreux cadavres sont restés, faute de sépulture, sur le bord des routes, ce qui attire les mouches. Quand les soldats prennent leur repas ou sont au repos, les mêmes mouches se posent partout, y compris sur leurs bouches, ce qui transmet des bactéries.

Cette anedocte montre à quel point l'expérience de la guerre n'est jamais retransmise que partiellement à ceux qui ne l'ont pas vécue. La limitation porte à la fois sur la fidélité de la retransmission et sur sa complétude.

²⁸⁷ K. Fraga et M. Scotti, *Severe Clear: This is War*, op. cit.

Au-delà des difficultés de la vie en campagne et celles des combats qui séparent irrémédiablement le citoyen et le combattant par le prisme de leur capacité à raisonner moralement, la vraie différence entre eux, la plus forte en termes d'impact, est la confrontation à la mort. Il s'agira à la fois de la confrontation à la mort reçue et à la mort donnée.

La mort des proches, la mort « reçue », est celle qui concerne potentiellement le combattant et le citoyen. Dans les combats, le soldat peut perdre un camarade mais le citoyen peut perdre un enfant, un conjoint ou un proche. Les morts au combat vont pourtant affecter différemment les soldats et les citoyens et poursuivre la séparation morale des deux pour plusieurs raisons et à plusieurs degrés en fonction du type de guerre.

Le premier type de séparation vient du nombre de soldats impliqués dans la guerre et donc de la proportion de personnes concernées par la mort d'un combattant. Du point de vue civil, la mort d'un soldat ne résonne que dans un petit cercle, réduit à la famille et aux amis.

Dans les guerres de survie, avec la mobilisation générale, le nombre des « petits cercles » concernés est tellement important que l'on peut considérer que l'ensemble des citoyens est touché plus ou moins directement. Pour autant, un décalage entre le front et l'arrière existe, comme nous l'avons vu lors de l'étude du combattant et du vétéran. Dans les guerres actuelles, référencées comme guerres de valeurs, ces petits cercles sont très peu nombreux et relativement isolés. Le témoignage de la mère d'un soldat mort pour la France en Afghanistan recueilli par Nicolas Mingasson est particulièrement éclairant :

Je me suis levée. La fenêtre était ouverte et je regardais les gens, en bas sur le boulevard. Blanche et vide, je me disais : « Ils ne se rendent pas compte, ils vont, viennent, marchent... mais qui, au milieu d'eux, sait qu'aujourd'hui ma vie est changée, que mon fils est mort, que deux soldats sont morts pendant qu'eux continuent de vivre ? » J'avais la rage. J'étais en colère de les voir vivre, vivre comme je vivais encore quelques instants auparavant. Mon fils était mort et je ne le reverrais plus ! ²⁸⁸

²⁸⁸ N. Mingasson, *1929 jours, op. cit.*, p. 164.

Au-delà de l'indifférence à la souffrance des proches des combattants décédés, c'est un déni de la mort des soldats elle-même qui pousse la population à vouloir ignorer le coût de la défense et de la mise en application de ses valeurs dans les théâtres d'opérations. Les citoyens, laissant la guerre se déclencher pour les valeurs auxquelles ils souscrivent, refusent ensuite d'entendre que l'on meurt pour ces valeurs.

Le philosophe Damien Le Guay explique dans un numéro de la revue *Inflexions* dédié à la mort du soldat²⁸⁹ que, comme pour l'exemple précédent, la vie ne s'arrête plus quand une personne meurt. Pire encore, le transport des cadavres est même devenu une nuisance. Or l'absence de considération de la mort du soldat, renforcée par son éloignement physique (le théâtre d'opérations) et social (avec la professionnalisation, il appartient à une caste à part dans la société), participe de la séparation du citoyen et du combattant. « La fin de la "mort sociale" est liée avant tout à la fin des communautés, la disparition de la conscience de "faire groupe" les uns avec les autres »²⁹⁰. La communauté militaire fait alors l'objet d'une mise à l'écart dans l'imaginaire du citoyen pour former un groupe à part dont on pourra ignorer la mort au loin. La guerre a été déclenchée pour protéger les valeurs de la société occidentale ; les morts qui y ont lieu deviennent un autre sujet que l'on peut éviter de prendre en considération.

Le second type de séparation entre le citoyen et le soldat face à la mort reçue par un proche vient des conditions du deuil qui suit. Pour les citoyens, le deuil d'un proche tué au combat est différent du deuil ordinaire, comme le souligne notamment Nicolas Mingasson car les proches ont peu de détails sur les circonstances de la mort et n'ont accès au corps que très tardivement, voire pas du tout. Pour autant, le point commun avec un deuil « normal » est cette suspension du temps, des activités en cours et du quotidien qui, à leur façon, rendent compte de la perte et marquent la disparition.

Pour les soldats, cette marque de respect envers le défunt ne peut avoir lieu : le combat continue, puis, après le combat, la mission se poursuit avec ses gestes devenus quotidiens et ordinaires. Passée la cérémonie dite de « levée du corps », véritable

²⁸⁹ Damien Le Guay « La mort d'aujourd'hui est inédite, presque inhumaine », *Inflexions*, 2017, n° 35, p. 25-33.

²⁹⁰ *Ibid.*, p. 29.

parenthèse opérationnelle qui permet un deuil *a minima* des guerriers, il faut continuer comme avant et considérer l'ennemi et la population également comme avant. Les combattants doivent réprimer le sentiment de vengeance et la colère, ce qui perturbe leur référentiel moral face à la mort de l'autre.

Le film *Sand Castle* montre la vie d'une escouade américaine qui, juste après l'invasion de l'Irak, doit agir au profit de la population pour lui livrer et fournir de l'eau malgré les attaques d'insurgés²⁹¹. Une scène illustre parfaitement comment le soldat doit faire abstraction du deuil, voire de la mort.

Cette scène est celle d'une attaque coordonnée d'insurgés lors de la distribution d'eau par les soldats américains sur la place du village. L'escouade est prise sous le feu alors que la population a fui, laissant des civils blessés et morts derrière elle. Lors des combats, le héros du film se retrouve isolé avec un autre soldat nommé Chutsky dans un coin de la place quand Chutsky se fait tuer. Le héros, le première classe Ocre, reste hébété pendant deux secondes puis appelle les autres pour leur dire que Chutsky est mort. Il s'attend à ce que le combat stoppe et que l'on marque le décès mais il voit les autres continuer de se battre, concentrés sur leurs objectifs et qu'ils ne peuvent pas lui répondre. Il comprend alors qu'il doit oublier ou ignorer la mort de son ami et continuer le combat.

Faire abstraction du deuil, ce que le combattant fait alors que le citoyen le perpétue, revient à faire abstraction du caractère spécifique de la mort d'un être humain que nos sociétés reconnaissent. La considération ainsi donnée à la vie humaine par le soldat et par le citoyen divergent. Naturellement, cette séparation est encore plus marquée pour la mort donnée.

La série télévisée de science-fiction *Black Mirror* a repris, dans un épisode éponyme, les conclusions de *Men against fire* pour les appliquer aux soldats du futur²⁹². Un système biotechnologique permet de manipuler et de mettre en veilleuse les sensations des soldats pour en faire des tueurs plus efficaces. L'un des soldats, qui se bat et tue des humains « mutants », va avoir de plus en plus de difficultés à tuer au

²⁹¹ Fernando Coimbra, *Sand Castle*, prod. Treehouse Pictures, distrib. Netflix, 2017, 1 film (113 min.).

²⁹² Jakob Verbrugen, *Men Against Fire*, prod. House of Tomorrow, distrib. Netflix, *Black Mirror*, 12, 2016, 1 épisode (60 min.).

fur et à mesure que son système arrête de fonctionner normalement. Il va demander à ce qu'on lui enlève car il se rend compte que les humains qu'il tue ne sont pas mutants mais qu'il s'agit d'une manipulation de sa vision. Le responsable scientifique lui montre alors qu'il veut au contraire qu'on réactive le système ; si on le laisse se souvenir de toutes les vraies sensations, il sera traumatisé. Le système du soldat est désactivé quelques instants et il se souvient du visage de l'autre quand il le tue, du bruit des coups de couteau transperçant les chairs, de la résistance du corps, de la chaleur et de l'odeur du sang. Le traumatisme est tel que le soldat demande à ce que sa mémoire soit effacée.

Cette fiction futuriste permet au spectateur de se rendre compte lui-même des limitations de l'audiovisuel pour rendre compte des conditions du combat. Quand le soldat décrit les sensations qui lui reviennent en mémoire, le spectateur se rend compte que seuls l'image et le son sont partagés. Tout le reste ne peut être retranscrit et reste purement personnel.

Cet état de fait démontre que même si toute l'information sur l'homicide de guerre était accessible au citoyen, il n'en aurait qu'une appréciation partielle. La séparation entre le combattant et le citoyen est à ce stade indéniable et impossible à annuler ou à atténuer, quand bien même le citoyen chercherait à tout savoir sur le combattant et que le combattant serait disposé à lui montrer.

Or, comme nous l'avons vu, le combattant cherche à masquer cette réalité de la guerre, soit en anticipant un désintérêt du citoyen, soit en anticipant son incompréhension, soit par sentiment de honte d'avoir enfreint l'interdit fondateur de la société.

Dans son mémoire de *Master* en philosophie, le colonel Hervé Pierre explique que cette séparation entre le citoyen et le combattant est entretenue par ce dernier, même lorsqu'il témoigne par écrit de sa guerre :

Bien souvent, ce recours au procédé littéraire s'accompagne néanmoins d'une mise à distance protectrice, soit que l'auteur se fasse parler via un personnage de fiction – Chevallier et le Genevoix de *Ceux de 14*, soit qu'il soit désormais protégé du temps qui a passé – Semprun et le Genevoix de *La mort de près*, soit encore qu'il ne soit simplement pas lu, à l'instar

de *C'est un homme* de Primo Lévi, d'abord refusé par les éditeurs²⁹³.

Comme le souligne Hervé Pierre, la mise à distance peut également venir du citoyen qui refuse d'entendre le témoignage, comme cela a été le cas pour beaucoup des guerres d'intérêt, les plus impopulaires de notre classification.

Le résultat de la séparation morale entre le combattant et le citoyen conduit à une dissonance morale chez l'un et à un maintien du référentiel moral chez l'autre. Alors que les deux protagonistes raisonnaient selon le même référentiel moral, la guerre va les éloigner. Cet éloignement n'est pas le même selon le type de guerre.

Les guerres de survie sont celles qui voient se réaliser l'éloignement le moins important. La Seconde Guerre mondiale est un exemple frappant. La population a souffert et a été témoin, et même acteur, des difficultés de la guerre, de l'Occupation et des camps. Dans cette guerre, un nombre conséquent de crimes de guerre ont été commis, y compris par les Alliés, par exemple l'exécution de prisonniers de guerre. Lors de la libération des camps de concentration, les gardiens ont souvent été exécutés. Les bombardements et les exactions contre les « collabos » à la Libération constituent d'autres exemples. Ces crimes de guerre n'ont pas donné suite à des condamnations, qu'elles soient pénales, morales, ou de principe. Les référentiels moraux des citoyens et des combattants étaient restés relativement proches. Il est intéressant de noter à ce stade que la distance historique fait que bon nombre de citoyens actuels considèrent les actes de l'époque comme des crimes de guerre, en particulier les bombardements d'objectifs civils.

Les guerres d'intérêt ont été ignorées au moment de leurs déclenchements – en particulier celles qui employaient des soldats professionnels ou supplétifs – puis jugées comme mauvaises. La condamnation morale de ces guerres porte sur leur conduite mais également sur leur déclenchement : il aurait fallu donner l'indépendance aux colonies sans se battre.

Pour les guerres de valeurs, les seules condamnations morales concernent les actes. Personne ne condamne la libération d'un peuple ou la mise en place de la

²⁹³ Hervé Pierre, *Le Vent du boulet : identités et traumatismes de guerre*, Mém. M.A, Philosophie, Paris X Nanterre, 2017, p. 78.

démocratie. Le citoyen ne s'opposera pas au fait de se battre pour que des filles afghanes puissent aller à l'école mais il s'indignera si, dans le feu de l'action, un soldat achève un ennemi blessé.

C'est l'analyse que faisait déjà en 1999 le général américain Charles Krulak en développant le concept de caporal stratégique²⁹⁴. L'action d'un seul soldat peut créer une forte réaction dans l'opinion publique. L'exemple type du caporal stratégique est ce *Marine* qui a achevé un insurgé irakien dans la mosquée de Falloujah en 2004²⁹⁵. Le soldat envoyé défendre – certains diraient imposer – les valeurs de la société occidentale au péril de sa vie n'a pas respecté ces mêmes valeurs, ce qui a provoqué une grosse réaction d'indignation de la société. La guerre de valeurs ne retient que son référentiel de valeurs sans se poser la question de l'influence de la guerre sur ce référentiel.

Ce que l'évolution des guerres et la distance croissante entre combattant et citoyen montrent est que, pour le citoyen, la guerre reste une question de valeurs. On la déclenche pour des valeurs et on doit la mener selon ces valeurs, sinon ces mêmes valeurs sont menacées.

Pour le soldat, la guerre est au départ une question de valeur. Il s'engage pour les défendre, pas pour tuer des villageois. En revanche, pendant la guerre et contrairement à ce que vit le citoyen, le soldat doit, lui, penser à sa survie. La question des valeurs disparaît ou tout du moins est cachée par la question de survie.

*

* *

L'entrée en guerre ou le déclenchement des opérations militaires est une période au cours de laquelle le dilemme du combattant ne se pose pas. Le dilemme ne se pose d'ailleurs ni au futur combattant, le soldat, ni à celui qui restera extérieur à la

²⁹⁴ Charles Krulak, « The strategic corporal: Leadership in the Three Block War », *Marine Corps Gazette*, 1999, 83, n° 1, p. 18-22.

²⁹⁵ Eric Schmitt, « Marine Set for Questioning in Wounded Iraqi's Shooting », *New York Times*, 17 novembre 2004, <http://www.nytimes.com/2004/11/17/world/middleeast/marine-set-for-questioning-in-wounded-iraqis-shooting.html> (accès le 22 janvier 2018).

guerre, le citoyen. À ce moment-là, le soldat et le citoyen ont le même référentiel moral, celui de la société occidentale.

Pour l'un comme pour l'autre, et en particulier dans le cas des guerres de valeurs, il n'y a pas dans l'entrée en guerre de contradiction morale avec le référentiel moral de la société. Pour autant, les deux visions vont évoluer de façon très radicale car le quotidien va rester le même pour le citoyen alors que celui du soldat va mettre à l'épreuve ses capacités physiques, psychiques et psychologiques à maintenir son raisonnement et son référentiel moral.

L'entrée en guerre de valeurs ne pose pas de dilemme moral au citoyen car, précisément, ce sont des valeurs morales qui conduisent au déclenchement des opérations. Les opérations militaires sont déclenchées au nom d'une cause morale et pour protéger les valeurs humanistes universelles – au sens occidental du terme – sanctionnées par les instances supranationales. Pour le soldat qui se prépare au départ en mission, les raisons de son engagement sont respectées : l'aventure, le fait de se sentir utile à la société, se mesurer à l'adversité, et faire le bien.

Pour l'un comme pour l'autre, la guerre n'est pas une menace à leur intégrité morale. Les points de vue de l'un et de l'autre vont pourtant être amenés à différer car l'entrée en guerre ne modifiera pas ou très peu le quotidien du citoyen alors que celui du soldat va changer radicalement.

L'éloignement et la déréalisation de la guerre rendent la réalité des combats et des conditions dans lesquelles se déroulent les opérations très peu concrète pour le citoyen. Pour lui, les soldats qu'il envoie ou, plus exactement, qu'il laisse le « commandant en chef » envoyer à l'étranger, vont porter, protéger et promouvoir les valeurs morales auxquelles il adhère. Tout comme le soldat lorsqu'il s'engage, le citoyen considère, à ce stade, que les opérations militaires vont permettre de sauver des vies plutôt que de les détruire. Le soldat et le citoyen souffrent tous les deux de cécité morale et n'ont pas conscience des questions morales liées aux opérations et aux combats. Par la suite, seulement l'un des deux sera forcé « d'ouvrir les yeux » sur la réalité de la vie en campagne et la cruauté des opérations.

Par-delà cette cécité morale, rien n'incite le citoyen à se poser la question de la moralité des actions militaires entreprises. En effet, celles-ci sont, en apparence, la décision du seul Président de la République mais sont soumises à l'approbation des représentants du peuple. L'implication du citoyen dans le processus de décision de l'entrée en guerre aurait pu l'amener à se poser la question de savoir si les valeurs occidentales valent la peine que l'on tue pour elles. Pensant être écarté de la décision et faisant confiance à des soldats représentés comme protecteurs et surveillants plutôt que comme instruments de destruction aux ordres de l'État, le citoyen ne s'attribue aucune responsabilité dans les opérations militaires.

Au déclenchement des opérations militaires, le soldat et le citoyen ont des visions de la moralité de la guerre assez proches, avec des opérations justifiées par le même référentiel moral. L'aspect destructeur et moralement destructurant de la guerre et des combats leur échappe encore même si l'un d'eux – et seulement l'un des deux – va rapidement être confronté à une autre réalité. Les deux se pensent également écartés du processus décisionnel, ce qui leur permet de se déresponsabiliser moralement de l'entrée en guerre.

Cette proximité morale entre le citoyen et le soldat prend fin avec la réalisation des opérations militaires car la guerre change tout chez l'un et rien, ou presque, chez l'autre.

La véritable fracture morale entre le citoyen et le combattant vient de la réalité des opérations et des combats auxquels seulement l'un des deux est confronté. Dans une guerre de valeurs, le citoyen envoie son soldat au combat au nom de valeurs. Le soldat y devient un combattant au nom des mêmes valeurs. Mais dans le feu des combats, la guerre, qui reste une question de valeur pour le citoyen éloigné, devient une question de survie pour le combattant.

Cette modification du référentiel moral amène à une dissonance morale matérialisée par le dilemme du combattant.

Le citoyen ne connaît pas cette dissonance et va, tout au long de la guerre, pouvoir s'en préserver dans un déni de réalité que le combattant ne peut invoquer. Ce

déni va être mis en place par le citoyen et la société avec différents mécanismes de défense psychique. À certains moments, ces mécanismes vont amener le citoyen et le combattant à s'opposer moralement. Cette opposition aura pour conséquence, voire pour objet, de maintenir la charge du dilemme moral sur les épaules du combattant et d'épargner le citoyen.

Chapitre 5 : La caution de la société civile, un dilemme masqué par des normes d'acceptabilité

On peut désapprouver le fait de tuer à la guerre, même dans une guerre juste, dès lors que cela devient trop facile. Le tir aux pigeons n'est pas un combat entre combattants. Lorsque le monde se trouve irrémédiablement divisé entre ceux qui lancent les bombes et ceux qui les reçoivent, la situation devient moralement problématique, même si le bombardement peut se justifier dans telle ou telle circonstance.

Mickael Walzer²⁹⁶

Alors qu'au moment de l'entrée en guerre ou du déclenchement des opérations, le citoyen et le soldat ont une vision presque commune des enjeux et des causes du conflit, la réalisation des opérations ou, autrement dit, la conduite de la guerre va les séparer moralement.

Sur le théâtre des opérations, face aux réalités du combat et de la vie en campagne, le soldat entre dans un processus qui fera de lui le combattant puis le vétéran, comme nous l'avons étudié en première partie de cette thèse. Le citoyen, lui, reste citoyen. Loin du théâtre des opérations, son approche de la guerre souffre de plusieurs biais et de plusieurs limitations. Elle est, en effet, dépendante de la façon dont le conflit est présenté à l'opinion publique, tant en termes de volume qu'en ce qui concerne la qualité des informations. Elle dépend également de l'intérêt que le citoyen porte à la guerre, mais celui-ci est limité : le soldat et le citoyen se sentent exclus de la prise de décision. Lors de la conduite de la guerre, le soldat se sent concerné car il est directement impliqué. Le citoyen, lui, l'est peu : un autre que lui met en œuvre une décision politique qui lui a échappé. Le citoyen est encore moins impliqué dans les guerres actuelles, les guerres de valeurs, car celles-ci sont présentées comme motivées par la défense et la promotion des valeurs morales, et donc comme des guerres « justes ».

Toutes les valeurs qui ont servi à justifier le déclenchement de la guerre peuvent être mobilisées pendant le déroulement des opérations pour que le citoyen ait bonne conscience. La guerre juste, celle qu'il « faut » mener pour le triomphe du bien,

²⁹⁶ M. Walzer, *Guerres justes et injustes*, op. cit., p. 28.

est fondée sur de bonnes intentions et fournit des garanties qui permettent au citoyen de la cautionner sans avoir à réellement s'inquiéter de sa conduite.

Tout d'abord, la guerre est déclenchée non pas par la volonté d'un pays ou d'une coalition d'en punir ou de restreindre l'action d'un autre pays ou d'un groupe, mais en raison des mauvaises actions de ce pays ou groupe. Les principes de la guerre juste servent de justification au déclenchement des opérations militaires en inversant les responsabilités : ce n'est pas le pouvoir exécutif ni le citoyen qui déclenchent les opérations militaires contre l'ennemi, c'est l'ennemi qui, en réponse à ses mauvaises actions, nous pousse à intervenir pour le stopper par la force.

Cette approche de guerre juste et d'opérations militaires « méritées » par l'ennemi procède d'un glissement de la morale vers une approche réglementaire. Les principes de la guerre juste deviennent une liste de conditions à remplir pour que les instances supranationales valident le déclenchement des hostilités. Cette approche réglementaire s'étend aux opérations elles-mêmes. Un combattant juste doit se battre de manière juste. Après le déni de responsabilité qui vise à blâmer l'ennemi que l'on attaque pour le déclenchement des opérations, se met en place un déni de la violence. La violence employée pour arrêter et contraindre l'ennemi immoral ne serait pas une violence réelle, ou du moins pas une violence condamnable, car elle est contenue et encadrée par des règles qui répondent aux normes morales occidentales. Ces normes ont par ailleurs l'approbation des instances supranationales.

L'encadrement de la façon de se battre va même créer une nouvelle raison de déclencher des opérations militaires à l'encontre d'un tiers. Si une guerre est menée d'une façon trop violente, et donc de façon immorale, les puissances occidentales seront en droit d'employer la force. On peut ici faire un parallèle avec l'impact des règles d'engagement dans le comportement du soldat : les considérations légales ont remplacé les considérations morales et les guerres peuvent se déclencher selon un ensemble de conditions et de réactions « logiques », au sens informatique du terme.

Toutefois, les horreurs de la guerre n'en sont pas moins réelles. Elles sont seulement niées et dissimulées derrière un masque de moralité. L'ultime argument moral, quand bien même l'atrocité des combats et des destructions serait admise comme acceptable moralement, est l'argument du « mal nécessaire ». Pourtant, par définition, il revient à reconnaître que la guerre est bien un mal. Dès lors, le paradoxe

de la guerre juste, voire le paradoxe des guerres de valeurs au sens large, se fait jour et ne peut que difficilement être nié par les citoyens et les responsables politiques. Ce paradoxe est celui de détruire des vies humaines pour préserver le caractère sacré et universel de la vie humaine. La citation placée en ouverture de ce chapitre, écrite par Mickael Walzer dans l'avant-propos de l'édition de 1991 de *Guerres justes et injustes*, donc après la Guerre du Golfe, illustre bien le déni de ce paradoxe : tuer devient un mal, et ce « même dans une guerre juste », seulement si le fait de tuer l'ennemi est « trop facile »²⁹⁷. Dans cette citation, Mickael Walzer donne le sentiment que désapprouver le fait de tuer à la guerre n'est pas envisageable dans une guerre juste, à partir du moment où la lutte est « équilibrée ». Cette analyse revient à dénier le caractère mauvais de la destruction de vies humaines dans une guerre juste, alors que, par définition, toute destruction de vies humaines est mauvaise dans la morale occidentale.

5.1 Le rejet de la responsabilité de la guerre : le *jus ad bellum*

Le concept du *jus ad bellum*, ou « droit à la guerre », regroupe un ensemble de conditions qui permettent de déclencher une guerre ou des opérations militaires qui restent moralement acceptables par rapport aux valeurs défendues par les pays occidentaux. Ce concept a été théorisé par Mickael Walzer dans son livre *Guerres justes et injustes*, dont la première édition date de 1977 et a servi de référence, dans la lignée des réflexions de saint Thomas d'Aquin et de saint Augustin, à l'établissement du droit des conflits armés, eux-mêmes régulés par les instances supranationales.

Les principes couramment admis de la guerre juste sont ceux de la juste cause, de l'autorité compétente (pour déclarer la guerre), de la bonne intention, de la chance raisonnable de succès, de l'emploi de la force en dernier recours et de la proportionnalité. Tous ces critères ont un fonctionnement identique dans le cadre de la justification morale et du déni de la destruction de la vie de l'ennemi. Il s'agit de s'attribuer la partie moralement acceptable et de rejeter sur un autre la responsabilité de la partie moralement condamnable.

²⁹⁷ Un autre paradoxe vient du fait que l'un des principes de la guerre juste est précisément la chance raisonnable de succès, ce qui suppose une supériorité sensible sur l'ennemi. Voir page 228 de cette thèse.

Le premier principe, celui de la juste cause, a pour objectif de placer le pays qui déclenche les opérations militaires dans le camp de la morale, et ce même s'il n'agit pas dans le cadre de la légitime défense. Dans le cadre de la légitime défense, l'agression, donc l'acte mauvais, est du fait de l'ennemi. En dehors de ce cas mais dans le cadre de la guerre juste, il devient possible d'être l'agresseur tout en restant du côté de la morale car l'agresseur agit pour une cause juste. Cette cause juste peut être de défendre un pays attaqué, comme le Koweït occupé en 1990. Dans un tel cas, la cause juste revient à condamner l'envahisseur, et donc à rejeter sur lui la responsabilité du mal qu'est la guerre. Ce cas est d'ailleurs assimilable à une « légitime défense d'autrui ». Cette juste cause peut également être la protection ou la sauvegarde des droits naturels d'une population. Cette possibilité d'agir pour une cause juste au profit d'un ensemble d'individus a même été formalisée sous le terme de « responsabilité de protéger »²⁹⁸. Or la responsabilité de protéger prévoit l'intervention de pays tiers lorsqu'un État menace ou n'arrive pas à assurer « le bien-être de sa population ». Dans ce cas également, la « nécessité » de l'intervention militaire est rejetée sur l'État failli ou voyou. La juste cause est donc mécaniquement une cause qui, puisqu'elle est juste, suppose que l'ennemi, ou celui que nous décidons d'agresser, est à l'origine de la guerre du fait de ses mauvaises actions. La « faute » lui revient.

Le critère de l'autorité compétente renforce la possibilité pour le citoyen, et même pour le soldat, de nier toute responsabilité dans les actions militaires. Ce critère permet en effet à l'individu de se déresponsabiliser au motif qu'il n'a pas, à titre individuel, l'autorité requise pour déclarer et mener la guerre. Ce critère permet également d'intervenir contre un groupe non étatique tout en restant dans le cadre d'une guerre juste. Une structure non étatique, par exemple un groupe terroriste, n'est pas dépositaire de l'autorité de déclarer la guerre. Ce groupe est donc « fautif » au sens où ses actions de guerre ne peuvent être justes. Il est alors possible d'intervenir

²⁹⁸ Voir notamment le site internet des Nations Unies sur la responsabilité de protéger, <http://www.un.org/fr/preventgenocide/adviser/responsibility.shtml> (accès le 7 février 2018). Voir aussi page 23 de cette thèse.

militairement contre lui avec l'assentiment de la communauté internationale et en préservant l'aspect moral de l'intervention armée.

Le troisième critère, celui de la bonne intention, ou de l'intention « droite », sert également un double objectif. Il s'agit d'abord de montrer au citoyen qu'il n'a pas à s'inquiéter car les soldats vont se battre pour de bonnes intentions et, corrélativement, ils vont se battre contre un ennemi qui a de mauvaises intentions. Vis-à-vis du citoyen, le principe de la bonne intention permet de justifier son désintéret de la décision d'entrée en guerre. Ensuite, ce principe évite au soldat de remettre en question la légitimité de son emploi comme outil de destruction. À titre personnel ou individuel, le soldat et le citoyen peuvent également rejeter la faute des destructions de guerre sur l'ennemi. En effet, les deux belligérants ne peuvent avoir tous deux de bonnes intentions, donc ce principe permet de désigner l'ennemi comme étant animé de mauvaises intentions.

Le transfert de la responsabilité de la guerre sur l'ennemi rappelle par ailleurs un mécanisme individuel de défense psychologique observé chez les personnes qui exercent une violence qui les place dans des cas de dissonance cognitive. Cette dissonance cognitive, par exemple dans le cas d'un camp de prisonniers de guerre, est le résultat d'une tension entre les valeurs morales occidentales et le fait d'infliger des conditions difficiles de captivité à d'autres êtres humains. Cette dissonance entraîne un mécanisme de défense qui pousse à rejeter sur les prisonniers la faute de la présence même du gardien dans le camp. Cela a été observé dans le cas du scandale d'Abou Ghraïb. Les prisonniers qui ont été traînés nus en laisse avaient auparavant violé un autre détenu adolescent. Les exactions punitives commises par les gardes nationaux américains qui surveillaient la prison ont alors été présentées par certains d'entre eux comme n'étant pas de leur fait mais du fait des prisonniers violeurs. Ce phénomène a notamment été étudié par Phillip Zimbardo – l'inventeur de l'expression « effet Lucifer » – lors de la célèbre expérience de Stanford²⁹⁹. Lors de l'été 1971, il a placé des étudiants « cobayes » dans une fausse prison et les a laissés jouer les rôles attribués au hasard de prisonnier ou de garde. L'objet de l'expérience, qui n'a pas été menée à son terme car les violences physiques et psychologiques devenaient trop fortes, était

²⁹⁹ Zimbardo Philip, *The Psychology of Evil*, distrib. TED Talks, février 2008, 1 clip (23 min.). Consultable à http://www.ted.com/talks/philip_zimbardo_on_the_psychology_of_evil (accès le 9 février 2018).

d'observer l'évolution des comportements. Parmi ses observations, Phillip Zimbardo a pu voir que la frustration des gardes (liée aux mauvaises conditions de vie dans la « prison ») était transférée sur les prisonniers. Les gardes tenaient les prisonniers pour responsables non seulement du fait qu'ils étaient bloqués dans la prison mais également, et par conséquent, ils tenaient les prisonniers responsables des sévices qu'eux, en tant que gardes, leur infligeaient.

Le critère de la bonne intention permet de renforcer un tel mécanisme de défense puisqu'il accentue l'appartenance du combattant au camp qui a maintenu sa moralité. Il est alors encore plus facile de transférer la responsabilité du conflit et les frustrations qui l'accompagnent sur l'ennemi. Cet effet est à son tour renforcé par le principe suivant, celui d'utiliser la force en dernier recours.

Selon le quatrième principe, la guerre doit être déclarée en dernier ressort. Ce principe est lui aussi construit de façon à pouvoir rejeter la responsabilité de la violence sur l'ennemi. Par construction, utiliser la guerre en dernier ressort signifie que tous les autres moyens ont été auparavant tentés, mais sans succès. Cela implique que l'ennemi n'a pas « cédé » aux moyens moins violents et moins absolus que la guerre et que c'est donc sa faute si la seule solution disponible *in fine* est la guerre. Invoquer la guerre en dernier ressort suppose que des négociations ont été tentées et qu'elles ont échoué. Leur échec est forcément du fait de l'ennemi : soit il a refusé les termes proposés, soit il a exigé d'autres termes qui ont été jugés trop peu raisonnables pour être acceptés par les pays occidentaux. Les sanctions économiques, les blocus et les autres démonstrations de force et de puissance n'ont pas eu d'effet sur lui. À la fin, l'ennemi a eu autant de possibilités de « se rendre » ou de se soumettre (c'est-à-dire d'appliquer les valeurs occidentales) mais a enduré toutes les privations et refusé toutes les sorties de crise possibles. C'est donc lui qui a réduit le champ des possibilités de négociation et de coercition. C'est ainsi l'ennemi qui est responsable du fait que le seul recours restant est celui de la guerre.

L'autre apport du principe de dernier recours pour la bonne conscience du citoyen est celui de lui permettre de conserver une image positive de ses soldats et de leurs actes. En complément du *jus in bello* qui vise à réduire la violence, l'argument du dernier recours permet au soldat d'être présenté aux yeux du citoyen comme contraint d'exercer la force et d'appliquer la violence. L'image du soldat pourrait être

celle d'un guerrier qui attaque l'ennemi car ce dernier ne lui laisse pas d'autre choix. Le déni de responsabilité de la violence alimente ici le déni de la violence elle-même.

En vertu du cinquième critère, la guerre ne peut être déclarée que si ses chances de réussite sont raisonnables. Ce critère est paradoxal lorsqu'on le met en relation avec les autres. Si l'on considère la volonté générale de réduire la violence à son minimum, ce critère est pertinent car il permet d'éviter de déclencher une guerre qui causerait des destructions sans pour autant atteindre son objectif (sa juste cause). Une telle guerre serait inutile et ne pas la déclencher évite autant de destructions « pour rien ». À l'exception de la libération du Koweït, ce critère apporte pourtant un éclairage très particulier sur les guerres de valeurs de ces dernières années.

En effet, selon le principe de chances raisonnables de succès, l'entrée en guerre suppose que la guerre est, sinon gagnée d'avance, à tout le moins « gagnable ». Cette condition permet ainsi de rassurer le citoyen et l'opinion publique sur le déroulement de la guerre : il est prévu que celle-ci entraînera le moins de victimes possible dans le camp occidental, et même dans le camp adverse, puisque le succès est assuré. Par ailleurs, en cas de défaite ou de « non-victoire », comme cela peut être le cas dans les interventions en Irak ou en Afghanistan, la responsabilité peut être rejetée sur l'ennemi. Puisque nous étions raisonnablement censés gagner, l'absence de victoire est due au fait que l'ennemi ne « respecte pas les règles » ou se bat avec des moyens immoraux.

De plus, ce critère est un paradoxe de la guerre juste. Déclarer qu'une guerre est « juste » si elle a des chances raisonnables de succès revient à considérer une guerre comme moralement acceptable si et seulement si notre force est supérieure à celle de l'ennemi. Or, comme l'écrit Mickael Walzer dans l'épigraphe de ce chapitre, « on peut désapprouver le fait de tuer à la guerre, même dans une guerre juste, dès lors que cela devient trop facile ». La moralité de la guerre serait ainsi établie si l'on est raisonnablement sûr de l'emporter *mais* il ne faut pas l'emporter de manière trop facile. Ce paradoxe est en partie résolu par le sixième et dernier principe.

Le sixième principe veut en effet que les coûts de la guerre soient proportionnés à ses bénéfices. Cet argument pourrait expliquer qu'il faille s'assurer des chances de succès tout en se préoccupant de la limitation de la violence, si l'on entend par coûts de la guerre les destructions de matériel et de vies humaines dans les deux camps.

La comparaison avec les bénéfices pose problème car elle s'inscrit dans une logique utilitariste. La logique utilitariste suppose que la vie humaine a une valeur estimable et que des vies peuvent être comparées à d'autres, au sens mathématique ou économique. Les vies détruites de l'ennemi et celles de nos soldats seraient alors à considérer comme le coût de la guerre. Les vies des populations protégées, celles de nos soldats sauvés par notre supériorité et les vies ennemies épargnées par la restriction de la violence seraient à considérer comme les bénéfices. Cette approche implique deux choses. Premièrement, elle rejette la responsabilité des destructions sur l'ennemi. Si celui-ci arrête le combat très tôt, il aura moins de pertes. S'il s'entête, il aura la responsabilité des pertes supplémentaires (notamment celles de son propre camp). En second lieu, le concept de guerre juste introduit le fait que la valeur de la vie humaine n'est pas sacrée et qu'on peut quantifier des vies (peut-être même en y affectant des pondérations mathématiques) dans un calcul coûts-bénéfices pour démontrer la moralité d'une guerre. Cette approche nie l'aspect universel et sacré de la valeur de la vie humaine. Elle permet également de supposer que la vie de personnes moralement condamnables a une valeur moindre que celle des autres, combattants « justes » ou civils. Dans la lutte contre le terrorisme, la question se poserait alors de savoir combien de djihadistes il est moralement acceptable de tuer pour sauver une vie de nos concitoyens.

Cette question montre que l'approche de la comparaison coûts-bénéfices ne permet pas de sortir de l'aporie de la guerre quant à la valeur de la vie humaine : en quoi le fait de détruire celle de l'ennemi plutôt que de le laisser détruire une vie d'une personne de la population, ou une vie de nos soldats, représente un coût ou un bénéfice ?

La condamnation morale de l'ennemi permet d'éclipser cette aporie. Sans les actions de destructions commises par l'ennemi, nous n'aurions pas à commettre les nôtres. Pourtant, si la valeur de la vie est universelle, le fait de détruire l'ennemi doit être autant condamnable que le fait pour l'ennemi de détruire une vie humaine dans notre camp.

L'analyse des critères de la guerre juste montre que ces conditions ont une limite et un effet quasi mécanique sur la responsabilité des aspects moralement condamnables. Les critères de la guerre juste ne suffisent pas à affirmer que le fait de déclencher une guerre soit moral. Certains critères, comme l'intention droite ou les chances raisonnables de succès, sont subjectifs et peuvent toujours être critiqués. Mais même si la moralité de ceux qui déclenchent la guerre au nom des valeurs occidentales (parmi lesquelles le respect du caractère sacré de la vie humaine) était remise en question, le concept de la guerre juste fournirait en réponse l'argument du dernier recours : nous sommes contraints et forcés de détruire l'ennemi car il a refusé toutes les solutions moins coercitives qui lui ont été proposées avant l'entrée en guerre. Lorsque la guerre a lieu, le citoyen peut donc nier sa responsabilité en rejetant la responsabilité de la violence sur l'ennemi, grâce à la notion de guerre juste. Ce raisonnement, qui voit le soldat contraint de faire la guerre par refus de l'ennemi de se plier à nos valeurs morales, explique pourquoi le citoyen voit les soldats tués au combat (ou pire, par des pièges tels que les mines artisanales ou les engins explosifs improvisés) comme des victimes, et non comme des combattants.

Le jus ad bellum, en plus de rendre possible l'illusion d'une violence contrainte qui respecterait le caractère sacré de la vie d'autrui, permet de désigner l'ennemi à partir de critères moraux, ce qui a pour conséquence de le rendre moins apte à susciter la compassion. Comme l'explique Pierre Conesa, il est essentiel de pouvoir conserver sa capacité à façonner l'image de l'ennemi, soit pour maintenir l'efficacité des combattants, soit tout simplement pour justifier la guerre³⁰⁰. La construction de l'ennemi revient selon lui à ceux qui peuvent également déclencher la guerre : « La construction de l'ennemi est un processus sociologique et politique. En ce sens la responsabilité des élites politiques et culturelles est plus significative que la nature des régimes. Certaines dictatures ne sont pas bellicistes, certaines démocraties qui s'attribuent une identité missionnaire ou policière le sont »³⁰¹.

Cette réflexion sur la nature des régimes politiques montre que le citoyen, qui détient le pouvoir en démocratie, n'a pas conscience de ce qu'il laisse l'État faire lors

³⁰⁰ Voir chapitre 2, partie 2.1, pages 70-71 de cette thèse.

³⁰¹ P. Conesa, *La Fabrication de l'ennemi*, op. cit., p. 342.

de l'entrée en guerre. En effet, l'universalisation des valeurs occidentales pousse à condamner moralement l'ennemi qui ne les respecte pas. Cette condamnation morale peut être utilisée par l'État pour justifier la guerre auprès du citoyen.

Comme dans le cas du soldat avec les règles d'engagement, il n'y a plus de haine de l'ennemi (on ne veut pas se « venger des Boches ») mais le critère d'entrée en guerre est simplement celui du non-respect de règles que nous estimons morales. Ce non-respect de nos règles morales désigne d'ailleurs l'ennemi comme fautif et donc comme responsable du déclenchement de la guerre. Ensuite, le citoyen va considérer que c'est toujours la faute de l'ennemi si la guerre et les destructions se poursuivent car l'ennemi choisit de ne pas se rendre.

Cette transformation de la présentation de la guerre amène Dave Grossman, en avant-propos d'*On Combat*, à noter le rapprochement des forces armées et des forces de l'ordre : « Les guerriers en bleu (policiers et gardiens de la paix) et les guerriers en vert (soldats, *Marines* et soldats de la paix) se retrouvent à effectuer le même type de missions »³⁰². Ce déni de la violence guerrière, qui cherche à transformer les soldats en policiers, est bien instauré par le *jus ad bellum*, mais il est complété par un autre déni, celui de la violence des combats. Le *jus in bello*, c'est-à-dire le droit des conflits armés, dicte aux soldats ce qui est convenable de faire ou pas pour tuer l'ennemi. La société civile peut alors mettre en place un déni de la violence de la guerre car les citoyens ont l'assurance que les soldats agissent selon des limites définies pour contenir et limiter l'immoralité des actes de guerre.

5.2 Le refus d'être trop violent : l'acceptabilité de la guerre et le *jus in bello*

Le *jus in bello* regroupe les différentes règles qui régissent la façon dont un conflit armé doit être mené pour garantir les apparences de moralité et de justesse, principalement par la limitation de la violence. Tandis que le *jus ad bellum* est décrit comme droit à la guerre, et sert à justifier le déclenchement des opérations, le *jus in bello* est le droit *dans* la guerre et sert à maintenir les arguments moraux utilisés lors

³⁰² D. Grossman et C. Loren, *On Combat, op. cit.*, p. xix. Notre traduction.

du déclenchement des opérations en conférant un caractère moralement acceptable aux actes de guerre.

Le droit dans la guerre comprend trois principes : les belligérants doivent se différencier des non-combattants et ne pas tuer ces derniers volontairement ; les belligérants ne doivent pas employer la force de manière excessive ; les maux consécutifs aux actes de guerre doivent être proportionnés aux bénéfices.

Pour ce qui est de la relation du citoyen à la moralité du conflit engagé, le *jus in bello* s'inscrit à la fois dans la continuité du *jus ad bellum* et en opposition. Les trois principes du *jus in bello* s'inscrivent en effet dans la continuité du *jus ad bellum* dans la caractérisation de l'emploi le plus restreint possible de la violence. Alors que le déclenchement de la guerre est un ultime recours, sa conduite doit se faire en discriminant les cibles et en n'employant que le strict minimum des mesures coercitives violentes envisageables. En permettant au citoyen de continuer à souscrire aux principes de dernier ressort et de proportionnalité, le *jus in bello* renforce à ses yeux l'aspect moral du conflit. Il permet également de continuer à rejeter la faute de la violence nécessaire sur l'ennemi.

Le *jus in bello* se retrouve cependant en opposition au *jus ad bellum* quant à la finalité de l'emploi de la force. En effet, la force utilisée doit ne pas être excessive et doit rester proportionnée aux bénéfices. La question des « bénéfices » est sensible et subjective, en particulier dans les guerres de valeurs. Ces bénéfices, par ailleurs très difficiles à estimer, n'ont pas la même portée selon qu'on les considère du point de vue des citoyens occidentaux, du point de vue des populations locales, ou dans l'absolu. Cette notion de proportionnalité entre les maux (coûts) et les bénéfices des actions de guerre peut remettre en question le principe des chances raisonnables de succès. Si le citoyen finit par ne pas percevoir les bénéfices du conflit – il s'agit ici de bénéfices moraux puisque les bénéfices matériels ont déjà été condamnés moralement après les guerres d'intérêt – , la force qui y sera proportionnée sera réduite à néant. En effet, si les citoyens ne voient pas l'intérêt de faire une guerre, par ailleurs coûteuse, dans un pays lointain, la force déployée sera réduite. Diminuer puis progressivement abandonner l'emploi de la force revient à arrêter le conflit, sans pour autant qu'il y ait

eu de vainqueur ni de vaincu, ce qui réduit à néant les chances raisonnables de succès. Le conflit ne pourrait alors plus être qualifié de guerre juste.

Cette opposition entre les principes des deux droits peut être dépassée en se positionnant à deux niveaux différents de la compréhension du conflit : le niveau dit « opératif » et le niveau dit « tactique ». L'étude des guerres distingue trois niveaux : stratégique, opératif et tactique. Le niveau stratégique est celui de la guerre prise dans son ensemble, avec toutes ses composantes (militaire, politique, économique, diplomatique, etc.) et tous les théâtres d'opérations. Le niveau opératif est celui des opérations d'envergure menées lors du conflit. Par exemple, l'étude du Débarquement relève du niveau opératif car celui-ci est une composante qui s'inscrit dans la stratégie des Alliés lors de la Seconde Guerre mondiale³⁰³. Le niveau tactique, lui, est celui du combat au niveau des unités et des individus. Par exemple, l'étude des combats du débarquement sur *Omaha beach* relève de la tactique.

L'opposition entre les principes de chances raisonnables de succès et proportionnalité du *jus ad bellum* et le principe du maintien d'un équilibre entre maux et bénéfices du *jus in bello* peut être levé en positionnant ces principes respectivement au niveau opératif et au niveau tactique. Si le bénéfice considéré dans le *jus in bello* est un bénéfice tactique, les maux « tactiques » pourront plus facilement être justifiés qu'au niveau opératif. Par exemple, si, comme dans l'étude de la doctrine du double effet³⁰⁴, on doit risquer de tuer des civils pour détruire un objectif militaire (un centre de communication, un dépôt de munitions, etc.), le bénéfice peut avoir un sens au niveau tactique : il permet d'atteindre un objectif qui lui-même contribue à remporter la bataille. D'un point de vue opératif, une telle destruction isolée ne correspondra pas forcément à un bénéfice suffisant : les maux causés peuvent être déterminants pour remporter une bataille mais ils ne le sont pas nécessairement pour remporter la guerre ou pour le succès d'une opération. Si on considère les bénéfices au niveau opératif, les maux causés au niveau tactique ne seront peut-être pas justifiés, ce qui explique l'opposition entre les deux droits, à et dans la guerre.

³⁰³ Avec les guerres de valeurs, l'échelle des opérations est telle que le niveau opératif peut être celui du conflit dans son ensemble. D'ailleurs, les guerres de valeurs respectivement au Koweït, en Irak et en Afghanistan sont souvent appelées « opérations » : *Desert Storm*, *Iraqi Freedom* et *Enduring Freedom*.

³⁰⁴ Voir pages 15 et 16 de cette thèse.

Le *jus in bello* devrait ainsi s'entendre comme un corpus de règles et principes applicables principalement au niveau tactique. Par conséquent, il ne devrait concerner que le soldat et pas le citoyen puisqu'il ne concernerait que ceux qui participent activement au conflit et aux combats.

Le « droit dans la guerre » permet au soldat de suivre certaines règles assimilables à un référentiel moral. Sans s'adresser directement au citoyen, il permet de le rassurer sur la façon dont les soldats combattent, ce qui renforce la possibilité du déni des destructions et permet aussi de blâmer l'ennemi pour les violences de la guerre. En ce sens, ses trois principes renforcent les dénis et justifications morales mis en place par le *jus ad bellum* au déclenchement des opérations militaires.

Le premier principe regroupe la séparation entre non-combattants et combattants ainsi que la sauvegarde de la vie des non-combattants (dans la mesure du possible et sauf cas involontaires). Ces deux règles permettent au citoyen d'isoler l'ennemi du reste de la population que, dans une guerre de valeurs, ses soldats vont aider et protéger. Le citoyen est alors assuré que les soldats occidentaux ne vont s'attaquer qu'à l'ennemi et non aux civils. Le fait de laisser aux décideurs militaires la possibilité de prendre le risque calculé de pertes civiles involontaires montre bien que cette éventualité existe mais, en vertu du principe du *jus in bello*, ces destructions seront de la faute de l'ennemi qui nous « oblige » à le combattre.

Ce rejet de responsabilité sur l'ennemi est encore plus marqué dans le contexte des guerres de valeurs actuelles avec les terroristes ou les « insurgés » qui se cachent dans la population. Le fait que les insurgés ne respectent pas le principe de séparation entre non-combattants et combattants en ne s'identifiant pas comme tels permet de rejeter sur eux la mort de non-combattants pris dans les échanges de tirs. La règle établie permet également de faire abstraction du fait que dans une relation de guerre dite « du faible au fort », l'ennemi n'a pas d'autre choix tactique que de se dissimuler parmi la population³⁰⁵.

³⁰⁵ Rupert Smith, *L'Utilité de la force : l'art de la guerre aujourd'hui*, trad. P. Ricalens, Paris, Économica (coll. Stratégies et doctrines), 2007. Voir en particulier la troisième partie « La guerre au sein des populations » où il fait part de son expérience des opérations en Bosnie.

Ce rejet des actes de l'ennemi, décrits comme immoraux alors qu'il serait suicidaire pour lui d'appliquer les principes du droit dans la guerre face à un adversaire trop fort, est renforcé par la mort de victimes innocentes lorsque l'ennemi met en place des pièges et des embuscades. Cette position permet la condamnation morale de l'ennemi. Elle crée cependant une contradiction entre un ennemi condamné par le citoyen (car il tue des civils et ne respecte pas le *jus in bello*) et les actions qui sont menées par les soldats en vue de remporter le conflit et s'inscrivent dans le cadre de la doctrine du double effet³⁰⁶.

Les deuxième et troisième principes du droit dans la guerre (pas d'emploi excessif de la force et proportionnalité entre maux et bénéfiques) insistent plus sur les limitations des actes du « plus fort » des deux belligérants et sont un peu redondants. Ils reprennent le sixième critère de la guerre juste (proportionnalité). Cela permet de fixer un cadre réglementaire au soldat. D'autre part, cela montre au citoyen que les critères qui l'ont incité à laisser faire l'entrée en guerre sont maintenus pendant la guerre et l'incite à ne pas s'inquiéter de la réalité du conflit. Ces deux principes se distinguent malgré tout du *jus ad bellum* car ils visent non plus à justifier l'acte (la violence est le dernier recours mais à ce stade, son emploi a été validé) mais à le rendre plus acceptable. La violence a été engagée en dernier recours *et* reste limitée au strict nécessaire. Enfin, comme avec le droit à la guerre, la responsabilité de la violence peut être rejetée sur l'ennemi. Le conflit a lieu car l'ennemi n'a pas voulu céder aux exigences morales des sociétés occidentales. Si dans ce conflit le strict nécessaire de violence à appliquer est élevé et cause des destructions, c'est la faute de l'ennemi qui n'a pas accepté de cesser le combat.

Au-delà des considérations de guerre juste, le fait de vouloir que les combattants se tuent de manière « juste » permet d'éviter la remise en cause du bien-fondé du conflit. La contestation publique américaine lors de la guerre du Vietnam a pris de l'ampleur avec la révélation d'exactions comme le massacre du village de My Lai³⁰⁷ ou la dénonciation de l'utilisation du napalm ou de l'agent orange. Le

³⁰⁶ Voir page 143 de cette thèse, en particulier l'exemple du tir de drone décrit dans *Eye in the Sky*.

³⁰⁷ K. Sim, *Four Hours in My Lai*, *op. cit.*

rapprochement entre forces de l'ordre et forces armées évoqué par Dave Grossman va dans ce sens : la limitation des actions qui pourraient remettre en question la moralité d'une intervention assure en quelque sorte l'apparence de justesse du conflit. Pour les forces de l'ordre, le bien-fondé de leur emploi est acquis (faire respecter les lois de la société) mais sera remis en cause si elles le font de façon trop violente. Ce constat s'applique désormais également aux forces armées.

Ce double aspect de l'acceptabilité morale du déclenchement puis de la conduite de la guerre est une garantie de façade. Le raisonnement qui veut que faire la guerre pour de bonnes raisons suppose de bien la faire peut s'imposer si l'on considère l'injonction de « bien faire la guerre » comme une obligation découlant du fait de participer à une guerre juste. Ceci permet de conserver l'ascendant moral (*moral high ground*), comme l'explique le manuel américain de contre-insurrection³⁰⁸. Ce besoin de conserver l'avantage sur l'ennemi au plan moral découle du fait que la guerre est présentée comme étant de *sa* faute. Mal se conduire et mal combattre annuleraient l'argument de justesse de la guerre qui a été présenté au public lors du déclenchement des opérations. Cependant, le déclenchement d'une guerre juste « oblige » à des combats justes mais il ne peut en aucun cas assurer que les combattants respecteront le *jus in bello*, même si cela est dans leur intérêt. À l'inverse, des combattants qui se battent de manière juste peuvent ne pas se battre pour une cause juste. Le comité international de la Croix-Rouge (CICR) rappelle que les deux droits *dans* et *de* la guerre sont séparés : « bien se battre ne veut pas dire se battre pour le bien »³⁰⁹.

Jeff Mac Mahan pousse le raisonnement plus loin et lie les deux droits de manière différente : selon lui, il est impossible de considérer qu'un combattant se batte de manière juste s'il prend part à guerre injuste. Le combattant juste ne constitue pas une cible légitime car, se situant du côté de la justesse morale, il n'abandonne pas son droit à ne pas être agressé pour défendre une juste cause³¹⁰. Ainsi, l'ennemi qui l'attaquerait attaquerait une cible illégitime et serait moralement condamnable, qu'il se batte de manière juste ou pas. Le *jus in bello* nécessite au préalable l'application du *jus ad bellum*.

³⁰⁸ Combined Arms Center, *Counterinsurgency Field Manual*, *op. cit.*

³⁰⁹ <https://www.icrc.org/fre/war-and-law/ihl-other-legal-regimes/jus-in-bello-jus-ad-bellum/overview-jus-ad-bellum-jus-in-bello.htm> (accès le 18 février 2018).

³¹⁰ Jeff Mac Mahan, *Killing in War*, *op. cit.*, p. 38-51.

Christian Nadeau et Julie Saada concluent ainsi qu'« une guerre peut être injuste tout en usant de moyens acceptables »³¹¹. Cette phrase montre bien que le réel intérêt du *jus in bello*, et même du *jus ad bellum*, est de rendre le conflit acceptable plus que d'en garantir la moralité. Moralement acceptable au moment de son déclenchement, le conflit ne suscitera pas d'intérêt spécifique et donc pas d'opposition de la part du citoyen s'il se déroule de façon moralement acceptable. Pendant son déroulement, cette acceptabilité doit être maintenue de façon à ce que le citoyen puisse poursuivre son déni des destructions, qui ne sont que des maux infligés en dernier recours et rendus nécessaires par l'ennemi et qui, de surcroît, sont limitées au strict minimum.

Le *jus in bello* a ainsi pour but de moraliser la guerre au niveau tactique, c'est-à-dire au niveau des combats et au plus près des destructions. Il tente aussi de moraliser l'image de la guerre au plus haut degré de proximité de la réalité des combats, là où le déni des destructions est impossible et où le dilemme du combattant existe pleinement. En ce sens, le *jus in bello* s'adresse davantage au citoyen qui est resté à distance et se sent rassuré sur l'acceptabilité morale des combats qu'il a indirectement ordonnés plus qu'il ne s'adresse aux combattants pour lesquels il fera moins sens. Le but premier des forces armées est, en effet, l'imposition de la force, ce qui suppose violence et destruction. L'entraînement des soldats vise d'ailleurs à réduire le seuil psychologique où survient un blocage qui empêche de tuer son prochain³¹². Ainsi, le *jus in bello* appliqué aux situations de contre-insurrection où il faut gagner « les cœurs et les esprits » de la population conduit à des contradictions.

Par exemple, il a été envisagé par l'OTAN, sur proposition du général britannique Nick Carter, chef des forces déployées dans le sud de l'Afghanistan en 2010, de décerner une médaille pour « retenue courageuse » (*courageous restraint*), c'est-à-dire pour les soldats qui, bien qu'attaqués, prennent le risque de ne pas faire feu afin d'éviter des destructions collatérales³¹³. Une scène du film *War Machine*, qui

³¹¹ Nadeau Christian, Saada Julie, *Guerre juste, guerre injuste : Histoire, théories et critiques*, Paris, Presses universitaires de France (coll. Philosophies), 2009, p. 83.

³¹² Benoît Olié, *What's your bayonet for? How to train for and cope with personal killing*, Mém. M.A., Defence Studies, King's College London, 2012.

³¹³ Barbara Starr, « Military proposes medal for troops showing restraint », *CNN*, 12 mai 2012, <http://edition.cnn.com/2010/US/05/12/military.restraint.medal/index.html> (accès le 28 février 2018). Le colonel Benoît Royal propose également de décorer les soldats faisant preuve de magnanimité,

montre une discussion entre le général commandant l'opération alliée, personnage inspiré directement du général Mac Chrystal, et une escouade de *Marines*, est particulièrement éclairante sur ce sujet. Un caporal explique au général la difficulté qu'il a à défendre les civils quand parmi eux, un sur dix, un sur cinq, parfois un sur trois, essaie de le tuer. Pour finir de révéler les contradictions de la contre-insurrection, il déclare à propos de la médaille pour « retenue courageuse » : « J'entends même que l'on va décerner une médaille pour "courageusement ne pas être un *Marine*" ! Ce qu'il y a, Mon général, c'est que je suis... désorienté »³¹⁴. Le terme utilisé de « désorienté » (*confused*) est représentatif du paradoxe et de la contradiction entre but premier des forces armées et nécessité de ne pas mettre en œuvre de destructions.

Le droit à la guerre est la composante principale de l'acceptabilité morale de la guerre *à venir* ; il vise en priorité le citoyen mais également le soldat qui est sur le point d'être déployé. Le droit dans la guerre est la composante principale de l'acceptabilité morale de la guerre *en cours* ; il vise le citoyen mais doit être mis en œuvre par le combattant. Le second découle du premier pour en assurer la continuité du niveau opératif vers le niveau tactique. La réciproque est devenue vraie puisque désormais, le *jus in bello* peut servir de justification pour le déclenchement d'opérations militaires.

5.3 Le refus de la guerre comme *casus belli*

Les guerres de valeurs qui, selon notre classification, ont débuté avec la libération du Koweït en 1991, ont connu plusieurs formes et plusieurs appellations. La première fut aussi la plus pratique, celle des « opérations autres que la guerre ». Cette classification d'opérations militaires a été inventée par l'administration Bush père pour désigner essentiellement les opérations de maintien, de mise en place ou d'imposition de la paix³¹⁵. En réponse aux critiques d'ingérence qu'ont suscitées les opérations de

comme dans l'exemple du sous-officier en Côte d'Ivoire qui désarme un agresseur plutôt que de lui tirer dessus : voir page 46 de cette thèse (Benoît Royal, *L'Éthique du soldat français, op. cit.*, p. 44-45).

³¹⁴ D. Michôd, *War Machine, op. cit.* Notre traduction.

³¹⁵ Le manuel officiel, *Joint Doctrine for Military Operations Other Than War*, publié par le *Chairman of the Joint Chiefs of Staff* (référence JP 3-07) est daté du 16 juin 1995.

maintien de la paix, le concept de responsabilité de protéger³¹⁶ a permis aux Nations Unies d'intervenir ou de faire intervenir des états membres. L'intervention était alors justifiée pour assurer la sécurité des populations (ou de minorités) quand l'État n'en était plus capable. La responsabilité de protéger peut être invoquée quand l'État n'est pas capable d'assurer la sécurité, ce qui conduit à des missions d'assistance humanitaire ou des missions d'assistance à la sécurité comme avec le Mali ou l'Afghanistan. Elle peut aussi être invoquée dans des cas où l'État opprime la population, ce qui conduit à des missions d'imposition de la paix, par exemple au Kosovo. Les causes de guerre ne portent alors plus sur l'action d'un État mais sur les effets subis par la population. Cela a modifié le sens de la guerre puis sa définition car des opérations qui n'avaient jusqu'à récemment pas le nom de guerre sont devenues des exemples de guerre de valeurs. Les droits de l'homme permettent désormais de déclencher des opérations militaires contre un pays ou un groupe non étatique au nom de valeurs occidentales à vocation universelle.

Ce type de guerre pourrait avoir un caractère expansionniste et la nécessité de défendre le « droit des gens » pourrait faire démarrer des guerres de valeurs dans de nombreux pays et face à de nombreux gouvernements ou groupes d'influence locale. Pourtant, les guerres de valeurs ne se développent pas de manière incontrôlée et certaines doivent même faire l'objet de pressions publiques pendant plusieurs années avant d'avoir lieu, par exemple pour l'intervention au Darfour à partir de 2003 ou, encore à l'heure actuelle, pour la Syrie.

Dans son livre *La Guerre au nom de l'humanité*, Jean-Baptiste Jeangène Vilmer souligne ainsi que le vrai risque concernant des interventions humanitaires n'est pas leur prolifération exagérée mais au contraire leur rareté : « Le problème aujourd'hui n'est pas l'intervention humanitaire, dont la pratique reste exceptionnelle et confuse, mais ce que Chesterman appelle très justement la "non-intervention humanitaire" »³¹⁷. L'intervention humanitaire se révèle en effet coûteuse pour les pays contributeurs, en termes financiers, parfois humains et souvent politiques. Le risque n'est ainsi pas leur prolifération mais leur trop forte restriction.

³¹⁶ Voir pages 23 et 206 de cette thèse.

³¹⁷ Jean-Baptiste Jeangène Vilmer, *La Guerre au nom de l'humanité : tuer ou laisser mourir*, Paris, Presses Universitaires de France, 2012, p.483.

De plus, les guerres de valeurs s'accompagnent très souvent d'un risque d'enlèvement. Pierre Hassner a écrit dès le déclenchement des opérations en 2013 que : « Le cas du Mali semble, dès le départ, voué à ce qu'on pourrait appeler une antinomie, voire une aporie : on ne peut pas ne pas intervenir, mais on sait que cela tournera mal »³¹⁸. Le risque d'enlèvement qui pèse sur les guerres de valeurs tient au fait que, selon la vision de la guerre au Mali de Pierre Hassner, il faille soit quitter le pays dès que les terroristes ont été stoppés, ce qui est impossible sans laisser le régime en place s'effondrer, soit rester pour consolider le régime démocratique en place, ce qui est impossible sans se voir attribuer l'image de l'occupant par la population locale. Pour autant, dans le cas du Mali, Pierre Hassner fait état d'un besoin d'intervenir irréfutable : le pays abrite plusieurs bases terroristes et les terroristes étaient à quelques jours de prendre le pouvoir par les armes en marchant sur la capitale.

Parmi les éléments qui font qu'une guerre de valeurs est déclenchée dans un cas et pas dans d'autres, le *jus in bello* occupe une place particulière. Certes, les intérêts des différentes nations ont toujours un rôle important dans les décisions d'intervention militaire. Dans le cas du Mali, les relations historiques avec la France ont également joué un rôle. Les intérêts économiques pèsent aussi dans la décision, comme cela a été le cas pour la libération du Koweït. Mais les intérêts ne suffisent pas à justifier une intervention aux yeux de l'opinion publique et ils sont parfois même dissimulés.

Le besoin de l'acceptation par l'opinion publique du déclenchement des opérations militaires donne un rôle particulier au droit dans la guerre. Adam Roberts notait ainsi que le *jus in bello* devient un critère de déclenchement des opérations : « La mise en œuvre du *jus in bello* a parfois constitué la majeure partie des justifications du recours à la force et se rattache donc ainsi au *jus ad bellum* »³¹⁹. Cette analyse montre que l'imposition du droit dans la guerre est devenue une juste cause, ce qui permet d'en appeler au droit de la guerre pour déclencher les opérations. La Syrie constitue un exemple de ce glissement de la justification : la « ligne rouge » fixée par le président Obama n'était pas celle qui interdisait au pouvoir en place d'infliger

³¹⁸ Gilles Andréani, Pierre Hassner (dir.), *Justifier la guerre ? De l'humanitaire au contre-terrorisme*, 2^e éd. revue et augmentée (2005), Paris : Les Presses de Sciences Po. (coll. Monde et sociétés), 2013, p. 468 (postface).

³¹⁹ Adam Roberts, « Pourquoi et comment intervenir ? *Jus ad bellum* et *jus in bello* dans le nouveau contexte », trad. I. Hauser, in G. Andréani et P. Hassner (dir.), *Justifier la guerre*, op. cit., 51-88, p. 79.

des morts et des destructions à la population, mais elle concernait l'usage d'armes chimiques, c'est-à-dire la façon de tuer³²⁰.

L'avènement du *jus in bello* comme critère de déclenchement d'une guerre de valeurs pourrait s'apparenter à la façon dont les règles d'engagement sont devenues le déclencheur d'un acte de combat chez les soldats. Dans ce cas, ces règles impliquent, à leur échelle, le même risque de déshumanisation³²¹. Pour autant, il n'y a pas d'automatisation de l'intervention militaire en cas de non-respect du droit dans la guerre. D'ailleurs, le président Obama n'avait finalement pas déclenché d'action militaire après l'emploi d'armes chimiques en Syrie³²² et son successeur avait même été provisoirement critiqué pour l'avoir fait à une autre occasion³²³. Cette absence d'automatisation de la réponse militaire au non-respect du *jus in bello* montre que celui-ci a en réalité un effet sur la perception par l'opinion publique du déclenchement de la guerre. Le simple fait que l'ennemi ne respecte pas le *jus in bello* sert en réalité à justifier, au sens de rendre juste, le fait de lui faire la guerre.

Ce lien entre *jus in bello* et *jus ad bellum* constitue une clause « d'inacceptabilité morale des actes de l'ennemi » et montre bien que le souci principal du citoyen concernant les guerres que mènent « ses » soldats est celui de la moralité, c'est-à-dire de l'adéquation des actes de guerre avec les valeurs occidentales qu'il juge universelles.

La limitation de l'acceptation morale ou non de la façon de combattre comme critère de justification de la guerre pose cependant la question d'un biais émotionnel. L'exemple de la Syrie laisse penser que tuer des civils est mal mais pas au point d'attaquer le gouvernant qui ordonne ces tueries. Il faudrait que ces tueries se fassent de manière scandaleuse – par exemple avec des gaz de combat – pour qu'une

³²⁰ Gilles Paris, « Le jour où Barack Obama avait effacé sa "ligne rouge" sur la Syrie », *Le Monde international*, 7 avril 2017, http://www.lemonde.fr/international/article/2017/04/07/le-jour-ou-barack-obama-avait-efface-sa-ligne-rouge-sur-la-syrie_5107363_3210.html (accès le 28 février 2018)

³²¹ Voir Chapitre 2, partie 2.2, pages 75 et suivantes de cette thèse.

³²² G. Paris, « Le jour où Barack Obama avait effacé sa "ligne rouge" sur la Syrie », *op. cit.*

³²³ Frank Bruni, « The Riddle of Trump's Syria Attack », *The New York Times*, 7 avril 2017, <https://www.nytimes.com/2017/04/07/opinion/the-riddle-of-trumps-syria-attack.html> (accès le 4 mars 2018).

intervention militaire soit justifiée. Cette logique peut être contestée par le constat, fait par Fritz Haber, que « la mort est la mort, qu'elle que soit la façon dont elle est infligée »³²⁴ mais cela n'a pas forcément de résonance dans l'opinion publique.

Alain Crémieux propose une réflexion sur les armes et leur interdiction qui montre également les limites de cette logique qui, par exemple, interdit les armes chimiques mais autorise les bombes. Il rend compte aussi d'un paradoxe encore plus grand :

Mais la réflexion de celui qui s'intéresse au caractère éthique d'une arme le conduit étrangement, et paradoxalement, à se demander pourquoi les armes aveuglantes sont estimées si odieuses. [...] On pourrait penser qu'une arme qui peut « seulement » aveugler est plus éthique, en tous cas pas moins éthique, que celle qui est conçue pour tuer et qui peut aveugler à l'occasion³²⁵.

Cette remarque suggère qu'au fond, ce que recherche le citoyen pour évaluer la justesse d'une guerre n'est pas le fait qu'elle soit réellement juste, mais qu'elle soit moralement acceptable. Le paradoxe décrit par Alain Crémieux et qui montre qu'une arme incapacitante est moins acceptée qu'une arme létale laisse penser que la volonté du citoyen est surtout de trouver un moyen de garder sa conscience tranquille sans s'inquiéter de la réalité de la guerre.

L'apparente contradiction que nous désignons chez le citoyen qui s'émeut des homicides de guerre uniquement si ceux-ci sont moralement inacceptables n'est pas un phénomène isolé. Dans la communauté combattante, ce type de réaction existe également. Dans un reportage télévisé de France 2 diffusé le 29 avril 2014 et qui suivait un groupe de combat déployé en République de Centrafrique pour l'opération Sangaris, on peut ainsi voir un sergent-chef, chef d'un groupe de combat, utiliser la même logique. Il distingue deux groupes de miliciens en fonction de la façon dont ils tuent les civils sur leur chemin. Pour l'un des deux groupes, le sergent-chef dit : « Eux, ça va, ils ne découpent personne en morceaux, ils font ça proprement avec une balle ou deux. Ce sont de vrais combattants ». Cette remarque est éclairante car dans les deux cas, les miliciens commettent des crimes de guerre en tuant des civils mais seuls

³²⁴ Joshua O'Connor, « For the Jewish chemist who invented chemical weapons, the consequences were dire », *Timeline*, 1^{er} mars 2017, <https://timeline.com/the-father-of-chemical-warfare-had-a-wife-who-tried-to-stop-him-65fc37a10357> (accès le 24 février 2018). Notre traduction.

³²⁵ Alain Crémieux, *L'Éthique des armes*, Paris, Aegaeus, 2006, p. 86.

ceux qui le font d'une manière acceptable, moins choquante, sont dignes d'être considérés comme des soldats. Ils sont mieux considérés car ils tuent de façon « acceptable ».

Chez le citoyen comme chez le soldat, cette manière de juger acceptable ou non la façon de tuer en guerre peut s'expliquer par deux raisons qui sont la traduction au niveau individuel des concepts de *jus in bello* et de *jus ad bellum*.

La première raison est que si la façon de tuer est « acceptable », cela permet au citoyen de maintenir un déni de réalité des destructions tout en limitant le caractère exceptionnel et horrible de l'homicide de guerre. L'indignation face à des moyens inacceptables de tuer et de détruire l'oblige, au contraire, à s'intéresser aux destructions et à en prendre acte. La même indignation, qui permet aussi de désigner l'ennemi et de le rendre responsable de l'obligation morale qu'il y a à l'arrêter, sert à garantir l'avantage moral que nous conservons sur lui. Cependant, cette indignation oblige le citoyen à sortir du confort moral et psychique que lui procure le déni des meurtres et des destructions. Obligé de regarder en face la monstruosité des actes de guerre commis par l'ennemi (*jus in bello*), le citoyen a cette réaction paradoxale de déclencher une guerre pour empêcher l'ennemi de continuer la sienne (*jus ad bellum*).

La seconde explication de cette porosité entre droit dans la guerre et droit à la guerre est que le non-respect du droit dans la guerre, donc le fait de commettre des atrocités, renforce, voire crée, la condition de dernier recours qui est centrale au droit de la guerre. L'ennemi devient tellement brutal et abject en ne respectant pas le *jus in bello* qu'il n'y a plus d'autre choix que de se battre pour l'arrêter.

À ce stade, la condition de dernier recours conduit à reconnaître le mal qu'est la guerre tout en permettant de l'excuser ou de le justifier. Les deux concepts de *jus ad bellum* et de *jus in bello* confèrent à la guerre une raison valable pour son déclenchement et un caractère acceptable pour son exécution.

5.4 La guerre est un mal nécessaire, qu'il faut masquer

Le prêtre jésuite Christian Mellon affirme que pour la religion catholique et ses textes fondateurs, la guerre est toujours un mal.

Or l'Église catholique affirme, plus fortement que par le passé, que toute guerre est un mal. Même quand ses textes rappellent les critères permettant de discerner les cas où il est moralement juste de recourir aux armes, ils soulignent que la guerre doit toujours rester caractérisée comme un mal³²⁶.

L'approche morale évoquée ici est certes religieuse, mais fondatrice des valeurs des sociétés occidentales qui en ont reçu l'héritage spirituel. Le *jus ad bellum* est d'ailleurs lui-même l'héritier de la réflexion et d'écrits de religieux. La religion a de nos jours une place moins importante dans les sociétés occidentales mais le commandement « Tu ne tueras point » conserve son caractère de principe moral universel. Ce commandement, autrefois religieux et désormais « sociétal », est celui qui permet d'expliquer la position catégorique de Christian Mellon sur la guerre. Quand il s'agit de tuer l'ennemi, ce qui est l'essence des actions de guerres, la destruction d'une vie humaine est et reste un mal et ne peut pas être caractérisée autrement.

Cet argument pose un problème moral pour le dirigeant du pays et pour les citoyens car déclencher les destructions liées à la guerre revient à ordonner, directement ou indirectement, des actes qui ne peuvent être considérés que comme des maux. Comme nous l'avons vu, la question de la moralité peut être masquée, au moins dans un premier temps, par le déni des destructions. Quand le déni des destructions n'est plus possible ou que les destructions s'imposent au citoyen, le mal qu'est la guerre devient lui aussi indéniable. C'est là que le concept de mal nécessaire permet de conserver l'aspect moralement acceptable des actes de guerre. Après avoir masqué, au sens de « cacher », les maux de la guerre, il s'agit de les masquer, au sens de « maquiller », pour se résoudre à les accepter. La citation de Christian Mellon met d'ailleurs bien en lumière le paradoxe de la violence de la guerre puisqu'il précise que

³²⁶ Christian Mellon, « Guerre juste : l'Église catholique actualise son héritage », in G. Andréani et P. Hassner (dir.), *Justifier la guerre*, op. cit., 105-127, p. 107.

les textes religieux prévoient des cas « où il est moralement juste de recourir aux armes », ce qui revient à écrire qu'il est moralement juste de faire le mal.

Le mécanisme de l'argument du mal nécessaire est de reconnaître le mal tout en éliminant toute autre possibilité d'agir moins immorale. Le mal nécessaire est alors la moins mauvaise des actions possibles. Par comparaison, elle peut devenir la « plus morale » et elle se trouve justifiée. Pour autant, le « mal nécessaire » souffre d'un paradoxe d'inefficience qui engendre d'autres maux.

Le principe du mal nécessaire, qui est consubstantiel à celui du dernier recours, contient un paradoxe qui porte sur la quantité de mal nécessaire. En effet, le mal qui est nécessaire doit être limité au maximum pour rester acceptable. Cette limitation peut être le point de départ d'un cercle vicieux : si le mal nécessaire n'est pas infligé en quantité suffisante à l'ennemi, celui-ci va continuer de refuser de s'aligner sur les valeurs occidentales et va poursuivre le combat. La poursuite du combat va entraîner la poursuite dans le temps du mal nécessaire, et donc en augmenter la quantité.

Ce cercle vicieux peut expliquer le concept de *mission creep* tel que mis en lumière par le journaliste américain Jim Hoagl. Il a utilisé cette expression en 1993 à propos de la mission américaine aux côtés des Casques bleus en Somalie³²⁷. Les missions de type humanitaire mais qui impliquent des combats (comme celles en Somalie ou dans les Balkans) sont censées, selon la « doctrine Clinton », être les opérations à privilégier car elles seraient plus faciles à stopper que des opérations de maintien de la paix sans combat. Selon Jim Hoagl, qui conteste l'analyse de l'administration Clinton, ces missions rapportent peu aux États-Unis si ce n'est la diffusion de leurs valeurs morales. Mais surtout, elles ne sont pas faciles à abandonner, en raison du cercle vicieux de sous-emploi de la violence (*mission creep*) et elles vont prolonger inutilement le mal qu'est la guerre sans réellement apporter de bénéfice proportionné. Cela va d'ailleurs *in fine* à l'encontre de la doctrine de la guerre juste.

Ce paradoxe du mal nécessaire se retrouve dans le droit à et dans la guerre. On admet que le mal est nécessaire et on le limite. La limitation de la violence entraîne

³²⁷ Jim Hoagl, « Beware Mission Creep in Somalia », *The Washington Post*, 20 juillet 1993, https://www.washingtonpost.com/archive/opinions/1993/07/20/beware-mission-creep-in-somalia/fe98b9e2-9ceb-45c3-babf-844a8a2671e9/?utm_term=.45d00d2a3f23 (accès le 18 mars 2018).

alors le prolongement inutile ou inefficace des opérations militaires. Dans le cadre du *jus ad bellum*, les sociétés occidentales n'interviennent pas sur les cas les plus graves mais sur les plus inacceptables. Dans le cadre du *jus in bello*, les sociétés occidentales ne se battent pas de la façon la plus efficace – au sens de celle qui a suffisamment d'intensité pour limiter dans le temps et l'espace les destructions – mais elles se battent de la façon qu'elles conçoivent comme sur la plus acceptable par l'opinion publique.

Le principe du mal nécessaire, tout comme celui du dernier recours, apparaissent comme des évaluations subjectives. Dans certains cas, le conflit peut sembler s'imposer de lui-même, comme le suggère Pierre Hassner à propos de la guerre au Mali³²⁸, ou suite à la pression des citoyens, comme cela peut être vu avec l'exemple du Darfour. Pour de nombreux autres cas, des comparaisons peuvent être établies entre des cas qui donnent lieu à des interventions armées occidentales et d'autres qui ne les entraînent pas, alors que les populations sont soumises aux mêmes souffrances. Les débats des dernières années sur le fait qu'il y a eu une intervention en Libye mais pas en Syrie, et au Sahel mais pas au Yémen, amènent à reconsidérer l'argument du mal nécessaire comme un subterfuge qui justifierait un choix politique. Dans cette approche, Christian Nadeau et Julie Saada ont fait le même reproche au critère du dernier recours : « Mais ce critère [dernier recours] fait apparaître comme inéluctable ce qui exprime en réalité un choix moral. [...] La guerre reste un choix moral et politique, elle ne répond à aucune nécessité »³²⁹. Leur réflexion montre que le véritable enjeu est celui de l'acceptation par l'opinion publique, c'est-à-dire la tranquillité d'esprit du citoyen et donc sa capacité au déni des destructions. Ce déni a besoin d'être entretenu, ce qui amène à restreindre la violence pour limiter les destructions et continuer de donner au citoyen la possibilité de les ignorer.

À son tour, ce déni des destructions s'accompagne d'un rejet des moyens de guerre. Cela limite l'efficacité de la violence et empêche la victoire ou la capitulation de l'ennemi. La « guerre » en Afghanistan a été l'illustration de ce mécanisme et l'objet de rancœurs de la part de nombre d'officiers et de soldats. Dès 2011, l'avocat et ancien officier britannique Frank Ledwidge écrivait à propos de ce conflit :

³²⁸ Voir page 219 de cette thèse.

³²⁹ C. Nadeau, J. Saada, *Guerre juste, guerre injuste, op. cit.*, p.67.

Un de mes amis servait en Afghanistan lors des premières et désastreuses campagnes de la guerre dans la province du Helmand. À son retour, je lui ai posé une question qui à l'époque me paraissait raisonnable : « Sommes-nous en train de gagner ? » Il me répondit par une autre question : « Est-ce que la nation est en guerre ? », ce à quoi la réponse était bien évidemment « non ». Mais ce qu'il pointait était bien plus subtil qu'une simple référence au manque de soutien du public pour cette guerre. Il disait que tout succès restait improbable à moins que le pays accepte d'y engager toutes ses ressources, et pas simplement des ressources militaires ou les ressources gouvernementales adjacentes que l'on trouve maintenant dans le concept d'« approche globale »³³⁰.

Le paradoxe du mal nécessaire se retrouve dans le *jus ad bellum*, dans l'opposition fondamentale qui peut être soulignée entre le principe de chance raisonnable de succès et le principe de proportionnalité. Ce paradoxe se retrouve aussi dans le *jus in bello*, avec le principe de proportionnalité entre les maux infligés et les bénéfices obtenus. Si les maux infligés ne sont pas suffisants pour obtenir la fin du conflit, alors ils n'ont produit aucun bénéfice et il n'est pas possible d'en déduire une quelconque proportionnalité.

Le cercle vicieux entre le bridage de la violence pour en maintenir l'acceptabilité morale et la prolongation de cette même violence et des destructions par impossibilité de vaincre n'est rompu qu'au prix d'un retrait des troupes. C'est alors une défaite qui ne porte pas son nom, à la fin d'une guerre qui ne voulait pas non plus porter son nom.

Ce cercle vicieux a été analysé et placé en perspective historique et politique par Élie Baranets dans son livre *Comment perdre une guerre ?*³³¹ Comme l'indique le sous-titre de son livre, *une théorie du contournement démocratique*, l'auteur replace son analyse dans une approche politique du rapport entre le pouvoir exécutif et le citoyen. Par ailleurs, Élie Baranets définit la guerre comme un affrontement entre États, ce qui exclut les guerres de valeurs actuelles qui ont lieu entre des États et des

³³⁰ F. Ledwidge, *Loosing Small Wars*, *op. cit.*, p. 238. Notre traduction.

³³¹ Élie Baranets, *Comment perdre une guerre ? Une théorie du contournement démocratique*, Paris, CNRS éditions (coll. Guerre et stratégie), 2017.

acteurs non étatiques. Nous allons donc étudier sa théorie et la replacer ensuite dans le cadre de notre étude, en nous attachant notamment à analyser le point de vue du citoyen et sa relation à la guerre.

À partir de statistiques historiques et de différentes études, comme celles de Thucydide, d'Hans Morgenthau ou d'Alexis de Tocqueville, Élie Baranets pose le constat que les démocraties sont plus à même de gagner leurs guerres que les autres types de gouvernement. Il cite ainsi David Lake dont l'analyse révèle que les démocraties ont remporté 81 % des conflits contre leurs adversaires non démocratiques entre 1816 et 1988³³². L'une des raisons principales de cette propension à la victoire est l'acceptation par les citoyens des buts de guerre, ce qui crée l'adhésion aux objectifs et au fait de se battre pour les atteindre. Les soldats, qui sont également des citoyens, sont ainsi plus motivés pour se battre et pour vaincre et ils ont le soutien, non seulement moral mais bien souvent matériel, de la population.

Pourtant, il arrive que les démocraties perdent. Pour lui, l'une des causes principales de la défaite des démocraties est un défaut dans la « construction » même de la guerre et dans les raisons de son déclenchement. Il s'agit du contournement démocratique. Selon Élie Baranets, « le contournement se manifeste par un *écart substantiel entre les objectifs de guerre réels et les objectifs de guerre publics*, les premiers devant être plus ambitieux que les seconds. »³³³

La théorie qu'il présente est celle d'un cercle vicieux. Le fait que les buts réels de guerre soient cachés, ce que nous pouvons considérer comme étant un moyen de les rendre acceptables, entraîne une diminution et une perte de la légitimité de l'intervention armée de la démocratie. Le gouvernement de cette démocratie, par peur de la réaction négative de l'opinion publique, limite l'engagement militaire et conduit la guerre de la façon qui aura le moins d'impact possible sur l'opinion publique et non de la façon militairement optimale : leur objectif est d'être « prudents et discrets plutôt qu'efficaces »³³⁴.

Ce manque d'efficacité finit par attirer l'attention du public sur un conflit qui se prolonge. L'opinion publique va alors contester ce conflit, ce qui conduit le

³³² David Lake, « Powerful Pacifists : Democratic States and War », *The American Political Science Review*, n° 86, 1, 1992, p. 24-37, cité par É. Baranets, *Comment perdre une guerre ?*, *op. cit.*, p. 57-58.

³³³ É. Baranets, *Comment perdre une guerre ?*, *op. cit.*, p. 20.

³³⁴ *Idem*, p. 25.

gouvernement à limiter encore plus l'action militaire et les destructions. Cette limitation conduit à des difficultés militaires et un prolongement supplémentaire des combats qui à leur tour augmentent la désapprobation de l'opinion publique. Le cercle vicieux se poursuit jusqu'à ce que le gouvernement décide d'arrêter le conflit et de retirer ses moyens militaires, ce qui correspond à la défaite. Le fait qu'Élie Baranets restreigne son étude à des cas de conflits interétatiques ne l'empêche pas d'ancrer son analyse dans deux exemples historiques relativement récents. Le premier est la guerre américaine du Vietnam (1965-1973³³⁵) et le second la guerre qui a opposé Israël au Liban en 1982.

La théorie du contournement démocratique et de la défaite des démocraties est utile à notre étude car nous pouvons l'utiliser pour analyser la perception par le citoyen de ce mal nécessaire qu'est censé être la guerre. Deux conditions sont nécessaires pour que nous puissions nous approprier les conclusions d'Élie Baranets : étendre l'analyse des guerres étatiques aux conflits qui n'impliquent pas de structures étatiques dans les deux camps et étendre au citoyen les analyses qui concernent les réactions de l'opinion publique et les effets sur le pouvoir exécutif dans sa conduite des opérations militaires.

Élie Baranets a fait le choix de limiter la guerre à l'affrontement de deux blocs de niveau étatique ou supérieur. Ses exemples historiques mettent en scène des états (États-Unis alliés au Sud-Vietnam contre le Nord-Vietnam, Israël contre le Liban). Pour autant, son analyse s'attache à étudier seulement l'un des acteurs étatiques de ces guerres : États-Unis d'une part et Israël d'autre part, c'est-à-dire la démocratie qui perd la guerre. Son analyse du contournement démocratique et de ses effets sur l'opinion publique et la conduite du conflit s'attache à cet état et non à l'état ennemi. Très concrètement, l'exemple israélien pourrait être le même dans le cadre d'une action militaire non plus contre l'état libanais mais contre, par exemple, le Hezbollah, qui n'est pas une structure étatique. Pour notre analyse, nous observons les sociétés occidentales. Les actions militaires menées par les soldats occidentaux sont toutes réalisées sous l'autorité d'une ou plusieurs autorités étatiques, voire supranationales. Ce qu'Élie Baranets analyse dans l'opinion publique des états occidentaux peut ainsi être repris à notre compte, même dans des cas d'ennemis non étatiques, comme cela est le cas dans la plupart des guerres de valeurs. D'ailleurs, le fait que les opérations

³³⁵ En fonction des analyses, les dates peuvent varier entre 1962 et 1975. *Ibid.*, p. 120-149.

militaires en Afghanistan ont fini par être appelées guerre et que ce mot a été utilisé dès le début pour les opérations au Mali montrent que, au moins du point de vue des nations occidentales, la comparaison avec une guerre interétatique est possible.

Dans sa théorie du contournement démocratique et de la défaite militaire des démocraties, Élie Baranets étudie et implique l'opinion publique comme un acteur unique et cohérent. Notre étude s'attache quant à elle au citoyen, en tant qu'individu. Il nous est pourtant possible de reprendre les réflexions de la théorie du contournement dans la mesure où l'opinion publique est l'agrégation des opinions des citoyens. D'ailleurs, notre étude prend en compte le citoyen dans un sens général et représentatif, ce qui en fait le constituant même de l'opinion publique. Quand nous considérons que le citoyen s'émeut des destructions, nous nous référons à l'opinion publique et non aux individus minoritaires, citoyens pour autant, qui n'y voient rien à redire ou qui s'en réjouissent.

La théorie du contournement peut ainsi être calquée sur le citoyen et les guerres de valeurs. Elle peut aussi être calquée sur le principe du mal nécessaire. En effet, la guerre est une première fois « démasquée » comme un mal lorsque le citoyen se rend compte des destructions. Elle est alors présentée comme un mal nécessaire, dans le but de rendre les destructions acceptables. Or pour rendre les destructions acceptables, il faut les limiter dans leur nombre et dans leur exécution (droit dans la guerre et restriction des opérations). Ces restrictions prolongent la guerre et les destructions. Avec le temps, le masque d'acceptabilité que constitue le principe de mal nécessaire s'estompe et le citoyen finit par désapprouver la guerre. Les réactions du citoyen sont d'autant plus vives lorsque les destructions étaient déjà en elles-mêmes peu acceptables : l'exemple de l'indignation des citoyens américains devant les destructions de villages au napalm en est l'exemple le plus frappant.

Le masque placé devant les destructions de vies humaines et de matériel prend d'abord la forme des dénis puis celle du « mal nécessaire ». Il ne tient pas dans le temps ni face au soldat qui se rend très vite compte de la réalité des combats, ni face au citoyen qui finit par ne plus pouvoir ignorer la réalité du conflit. Si ce double masque finit par s'estomper, c'est parce qu'il est fondé sur le paradoxe de la guerre et en particulier sur le paradoxe des guerres de valeur : celui de détruire certaines vies humaines au nom du caractère sacré universel de la vie humaine.

5.5 Un masque qui ne peut cacher le paradoxe des guerres de valeurs

Le paradoxe des guerres de valeurs est de chercher à défendre la vie humaine en la détruisant. Ce paradoxe peut être « toléré » ou « supporté » lorsqu'on lui attribue des critères d'acceptabilité, sortes d'exceptions à la règle du respect de la vie humaine. Pour être crédibles, ces exceptions doivent limiter le plus fortement possible la violence afin d'en permettre le déni et de maintenir l'acceptabilité des actions de guerre.

Les combattants sont les premiers à prendre conscience du subterfuge que représente l'acceptabilité de l'homicide de guerre. L'exemple des gaz de combat que nous avons évoqué³³⁶ est révélateur de ce paradoxe. Henri Barbusse, vétéran de la Première Guerre mondiale, l'a d'ailleurs mis en avant dans un dialogue romancé entre deux combattants :

- Les cochons !
- Ça, c'est vraiment des moyens déloyaux, dit Farfadet.
- Des quoi ? dit Barque, goguenard.
- Ben oui, des moyens pas propres, quoi, des gaz...
- Tu m'fais marrer, riposte Barque, avec tes moyens déloyaux et tes moyens loyaux... Quand on a vu des hommes défoncés, sciés en deux, ou séparés du haut en bas, tendus en gerbes par l'obus ordinaire, des ventres sortis jusqu'au fond et éparpillés comme à la fourche, des crânes rentrés tout entier dans l'ouïe comme à coups de masse, à la place de la tête, un p'tit cou d'où une confiture de groseilles de cervelle tombe tout autour, sur la poitrine et le dos. Quand on l'a vu et qu'on vient dire : « Ça, c'est des moyens propres, parlez-moi d'ça. »
- N'empêche que l'obus, c'est permis, c'est accepté...
- Ah là là ! Veux-tu qu'j'te dise ? Eh bien, tu m'f'ras jamais tant pleurer que tu m'fais rire !³³⁷

³³⁶ Voir pages 220 et 221 de cette thèse.

³³⁷ H. Barbusse, *Le Feu*, op. cit., p. 290.

Cet exemple montre une certaine absurdité dans l'acceptation des actes de guerre. Le débat tel que le présente le soldat Farfadet porte sur le fait qu'il existe des façons « permises » ou « acceptées » de tuer l'ennemi et non, comme s'en amuse le soldat Barque, sur la question morale fondamentale de tuer ou pas d'autres êtres humains.

Le citoyen est préservé de ce malaise moral, en particulier dans les guerres actuelles de valeurs, puisqu'il est éloigné, physiquement et psychiquement, des combats. Pour lui, les combattants, qui sont les représentants de sa société et de ses valeurs, sont en accord avec les valeurs occidentales dont ils sont par ailleurs les « exportateurs ». Le citoyen va pouvoir accepter le fait que ses compatriotes tuent car l'acceptabilité du paradoxe est maintenue par la possibilité du déni des destructions.

Lorsque le déni des destructions n'est plus possible, il reste les critères d'acceptabilité. Lorsque les critères d'acceptabilité ne sont pas respectés, le déni se reporte sur la « citoyenneté » du combattant : si le combattant ne respecte pas les valeurs de la société, il ne peut plus être considéré comme un véritable citoyen. Il devient un criminel, un « paria » exclu de la société.

Les scandales moraux qui ont émaillé les guerres récentes montrent comment il faut isoler le combattant « défectueux » et le couper de la société pour que cette dernière puisse maintenir le déni du fait d'avoir renié ses valeurs en tuant pour les défendre. Du fait de leur exposition médiatique mondiale, les États-Unis ont, dans les deux dernières décennies, présenté des exemples retentissants de cette répudiation du soldat « immoral ».

Lors de l'invasion de l'Irak de 2003, des *Marines*³³⁸ ont été mêlés au scandale d'Haditha. Le 19 novembre 2005, après qu'un engin explosif improvisé a été déclenché au passage d'une patrouille américaine à l'entrée du village de Haditha, et a causé la mort du première classe Miguel Terrazas, ses camarades sont entrés dans une frénésie meurtrière. Le bilan a été de 24 civils irakiens tués, dont des vieillards et des enfants. Ce scandale, que les autorités ont d'abord tenté de minimiser, a été retenu dans l'histoire américaine comme l'équivalent irakien de My Lai³³⁹. Il a fait l'objet

³³⁸ Les *Marines* ont un *éthos* beaucoup plus agressif que celui de l'*Army*. Voir pages 83 et 219.

³³⁹ Voir page 84 de cette thèse.

d'un film qui tente de reprendre le point de vue des soldats et de faire comprendre les mécanismes qui peuvent amener aux exactions³⁴⁰.

Pour autant, dans un contexte de contre-insurrection³⁴¹ et de bataille pour gagner « les cœurs et les esprits »³⁴², ce scandale et les combattants qui y ont été mêlés ont été condamnés à la fois par la population et par leurs frères d'armes. Selon le récit de Thomas Ricks, la réaction de l'état-major de l'opération *Iraqi Freedom* lorsque la nouvelle du massacre de Haditha a été connue a été de considérer que l'escouades de *Marines* leur avait fait perdre la guerre³⁴³.

Dans un autre scandale encore plus médiatique, celui d'Abou Ghraïb, la réaction populaire a été très forte et l'isolement des soldats incriminés a été double. Ils ont été isolés de la société et de la communauté combattante. Leur isolement de la société s'est fait naturellement par la condamnation de leurs actes. Il n'était pourtant pas évident puisque les personnes incriminées étaient des gardes nationaux et non des soldats de métier. Dans le « spectre militaire », ils étaient les plus proches du monde civil. Leur isolement de la communauté combattante s'est aussi fait par l'utilisation de l'expression de *bad apples*³⁴⁴ par Donald Rumsfeld. Cette expression, qui se traduirait en français par « canards boiteux », signifie littéralement « pommes pourries », ce qui a une connotation supplémentaire : les pommes pourries ne doivent pas faire condamner le panier de pommes tout en entier mais surtout elles doivent en être ôtées pour ne pas propager le pourrissement.

L'utilisation de cette expression montre la puissance du déni de la réalité cruelle des conditions de guerre. Ce qui n'est pas moralement acceptable fait l'objet d'un rejet violent et total. Il faut sortir du champ des possibles ce qui ne serait pas acceptable moralement.

³⁴⁰ Nick Broomfield, *Battle for Haditha*, prod. Film 4, distrib. Image Entertainment, 2008, 1 film (97 min.).

³⁴¹ Voir page 74 de cette thèse.

³⁴² *Hearts and minds* : le but de la contre-insurrection, déjà appliquée lors de la guerre du Vietnam, est de conquérir les cœurs et les esprits de la population.

³⁴³ Thomas Ricks, *The Gamble: General Petraeus and the Untold Story of the American Surge*, 2^e éd. (2009), Londres, Penguin, 2010, p.72.

³⁴⁴ Scott Shane et Mark Mazzetti, « Report blames Rumsfeld for detainee Aboues », *New York Times*, 11 décembre 2008, <https://www.nytimes.com/2008/12/12/washington/12detainee.html> (accès le 12 avril 2018).

Ce déni peut toutefois être dépassé. Le citoyen peut parfois ne pas se distancier suffisamment du combattant et du lien qui existe entre sa responsabilité politique et les exactions des soldats. Ce phénomène se produit quand le citoyen reprend conscience que les soldats sont, au départ, des citoyens comme lui. Le réflexe de déni ne s'effectue alors plus dans le cadre d'une distanciation morale mais mentale : comme l'écrit Neta Crawford, on ne parle plus de « *bad apples* » (canards boîteux) mais de « *mad apples* » (canards fous)³⁴⁵.

Elle cite le cas du viol et du meurtre commis en mars 2006 à Mahmudiya (Irak) par le soldat Steven Green dont il s'avère que le lobe frontal avait été endommagé, ce qui n'est pas sans rappeler le cas de Phineas Gage³⁴⁶. La vision de Neta Crawford est que les conditions de guerre ont un impact sur le fonctionnement cérébral qui, même s'il est moins visible ou évident que pour le soldat Green, se retrouve chez ceux qui ont commis des exactions. Cette approche, qui prend en compte la réalité des opérations, revient malgré tout à créer une nouvelle distanciation et un nouveau déni dans la capacité d'un citoyen à devenir « mauvais ».

Les soldats qui commettent des exactions sont donc soit des pervers qu'il faut exclure en les méprisant, soit des fous qu'il faut isoler puis réintégrer s'ils « guérissent » ou, si ce n'est pas le cas, exclure en les plaignant. En isolant et excluant de la société les auteurs d'exactions, les citoyens peuvent continuer à se sentir « normaux » et en adéquation avec les valeurs occidentales.

Cela permet également de maintenir le masque d'acceptabilité de la guerre, ainsi que l'illusion du fait que détruire des vies humaines puisse être moral. Paradoxalement, les guerres de valeurs sont celles où la séparation entre combattants et non-combattants est la moins évidente, ce qui en fait les guerres dont le paradoxe devrait être le plus difficile à masquer, comme le remarque, d'une certaine façon, Alain Crémieux :

Les guerres se font-elles dans un respect des règles plus grand que ce n'était le cas auparavant ? Ici aussi, la réponse est difficile. Ce n'est pas au moment où les guerres font en proportion

³⁴⁵ Neta Crawford, *Accountability for killing: Moral responsibility for collateral damage in America's post-9/11 wars*, New York, NY, Oxford university press, 2013, p. 219.

³⁴⁶ Voir pages 88-89 de cette thèse.

de plus en plus de morts parmi les populations civiles qu'il paraît possible de parler d'amélioration de l'éthique dans la guerre³⁴⁷.

La définition du bien par la société occidentale souffre du paradoxe de la guerre : faire le mal pour rétablir le bien. Ce paradoxe est caché derrière un « nuancier moral » où il n'y a pas seulement bien et mal, mais une gamme de nuances entre les deux notions.

Les citoyens, qui s'imaginent être au plus haut degré du bien en n'ayant aucune responsabilité dans la guerre, « autorisent » ou tolèrent que le combattant soit entre le bien et le mal, jusqu'à un certain niveau (limite pour les dommages collatéraux, interdiction de certaines armes, etc.). Or, c'est l'existence de cette gamme morale qui rend possible le dilemme du combattant puisque s'il existe des zones grises entre bien et mal, on peut se retrouver face à des actes à la fois bons et mauvais.

Comme l'a analysé Patrick Clervoy pour la guerre d'Algérie, le combattant qui va être envoyé pour tuer un autre être humain a malgré tout besoin d'un système de valeurs manichéen. On biaise alors ce système en le fondant non plus sur le bien et le mal des actes réalisés mais sur *qui* doit être considéré comme faisant le bien et *qui* sera désigné comme faisant le mal :

Ils furent convoqués devant l'horreur. Dans la phase préparatoire au déploiement sur le sol algérien, les militaires furent sensibilisés à des scènes de cruauté. Des photos et des films leur furent présentés : bâtiments incendiés, scènes de femmes et d'enfants égorgés, hommes émasculés, visages au nez coupés, cours de fermes où étaient alignés les corps des membres de toute une famille exécutée sommairement, au milieu des cadavres d'animaux domestiques qui, eux-mêmes, n'avaient pas été épargnés. Les commentaires accompagnant ces scènes poussaient les soldats au manichéisme. Faute d'explication qui rendît compréhensible ces morts, les soldats du contingent furent invités à simplifier leur jugement : d'un côté le bien, la civilisation, de l'autre le mal, les barbares³⁴⁸.

La façon dont Patrick Clervoy présente la dichotomie est révélatrice : il ne s'agit plus de bien et mal, mais de civilisation et de barbares, c'est-à-dire de la « cité »

³⁴⁷ A. Crémieux, *L'Éthique des armes*, op. cit., p. 41-42.

³⁴⁸ P. Clervoy, *L'Effet Lucifer*, op. cit., p. 41.

et d'êtres « extérieurs à la cité ». Le déni moral que l'on inculque aux soldats est qu'un camp est toujours dans le bien, et l'autre dans le mal.

Cette séparation des personnes plutôt que des actes peut être plus facilement vécue lors des guerres de survie car la peur de l'ennemi encourage le citoyen à rester dans le déni de l'immoralité des actes de guerre.

Lors des guerres de valeurs, l'éloignement du citoyen le pousse à juger les actes alors que le soldat raisonne encore selon la séparation des personnes. Ce décalage les renvoie l'un et l'autre vers les dénis et les masques mis en place et il en montre aussi les limites.

*

* *

Le dilemme moral est éclipsé chez le combattant par les conditions du combat. Chez le citoyen, le dilemme moral devrait se poser : envoyer un autre citoyen détruire une autre vie humaine au nom du respect du caractère sacré de la vie humaine ne peut pas ne pas s'avérer paradoxal. Mais ce paradoxe se camoufle sous une succession de masques qui permettent une succession de dénis, qu'ils soient déni de responsabilité, déni d'immoralité, ou déni du paradoxe moral. Différents filtres sont utilisés pour masquer la réalité de la guerre dans le but de la rendre moralement acceptable.

Le premier filtre vise à rejeter sur l'ennemi la responsabilité de la guerre. Une série de critères prétendument objectifs et impartiaux sert à garantir aux citoyens – et aux soldats – qu'ils laissent se déclencher une guerre moralement « juste ». Ces critères garantissant la justesse de la guerre sont devenus des références juridiques supranationales. Le fait de transposer dans le droit international les arguments moraux de la guerre juste permet de rejeter encore plus aisément la faute de la guerre sur l'ennemi. Le citoyen qui laisse se déclencher la guerre a doublement bonne conscience : une bonne conscience morale (subjective) et une bonne conscience légale (objective).

Cette objectivation de la moralité se traduit ensuite dans la façon dont le combattant mène la guerre. De telles règles contribuent à maintenir la santé mentale du soldat en lui interdisant de faire les actes les plus immondes. En creux, elle l'autorise à faire des actes immoraux tant qu'ils ne sont pas immondes : tuer, mais sous certaines conditions et selon certaines méthodes. Cette limitation des méthodes peut créer l'illusion pour le citoyen qu'il y a une « bonne » façon de faire la guerre. Cette illusion permet alors le déni des destructions par le citoyen : si la guerre est juste et faite de manière propre et morale, il n'y a pas lieu d'envisager la question des destructions et des morts.

L'impossibilité du déni de l'aspect brutal et atroce de la guerre devient même un motif de colère et de condamnation. Si l'on reçoit l'information de morts par gaz de combat, l'opinion voudra que le régime paria soit attaqué par ses soldats. Si l'on reçoit l'information de soldats occidentaux qui commettent des atrocités, et qui, par exemple, tuent de manière « inacceptable », l'opinion publique va les rejeter, sur un plan légal ou sur un plan psychiatrique. Le but est de rester séparé et distant de ce qui nous met face à la réalité de la violence de la guerre et qui empêche le déni de l'immoralité de l'homicide de guerre.

Les réflexions de ce chapitre sur le masque moral qui sert à éclipser le dilemme du combattant dont le citoyen est responsable sont résumées dans l'observation de Mickael Walzer :

Il est plus vrai de dire que, lorsque certaines limites sont outrepassées, le caractère infernal de la guerre nous pousse à transgresser toutes les autres limites pour vaincre. Et c'est là que réside l'ultime tyrannie : ceux qui résistent à l'agression sont contraints d'imiter, voire même de dépasser, la brutalité de l'agresseur³⁴⁹.

Cette assertion rejette la faute des destructions sur l'ennemi et cherche à rendre acceptable le fait de commettre l'inacceptable. Pour le citoyen, cela est rendu possible par le passage d'un état binaire « moral / immoral » à une gradation d'acceptabilité

³⁴⁹ M. Walzer, *Guerres justes et injustes*, op. cit., p. 94-95.

morale. Le citoyen va alors fixer une limite, dans cette gradation d'acceptabilité morale, qui marquera en réalité le point de rupture du déni moral des destructions. Pour le soldat, l'astuce morale consiste à recréer une binarité non plus sur des éléments moraux mais sur des éléments sociaux : nous (les combattants), contre l'ennemi (et pour la population locale).

La remise en question de cet aspect binaire social par le vétéran le replace face au dilemme et peut engendrer son aporie car elle renvoie à la fausseté morale d'une gradation de la valeur de la vie humaine.

Pour le citoyen, la gradation morale de la destruction de la vie humaine ne peut pas durer face à la binarité de sa sacralité que suppose le référentiel moral occidental : soit la vie est sacrée, et on ne peut pas la détruire, soit elle ne l'est pas. La gradation d'acceptabilité morale de certaines destructions de vies humaines n'est possible que si et seulement si la vie humaine n'est pas sacrée.

Le dernier argument, celui qui veut que face à l'horreur de l'immoralité guerrière on soit obligé de répondre par des actes immoraux, résume les raisons de l'impossibilité pour les citoyens d'avoir une conscience apaisée face à la guerre : c'est un alibi, mais un alibi qui n'est pas moralement recevable. La réalité de la guerre, l'existence des vétérans, et la réalité des destructions dénoncent l'aporie à laquelle les vétérans, citoyens envoyés par leurs pairs pour tuer au nom de la sacralité de la vie, sont confrontés. Cette aporie empêche l'apaisement des consciences, que ce soit celle des vétérans comme celle des citoyens.

Chapitre 6 : Les leçons de l'inaispement

Certains soldats pourraient raisonnablement être d'accord avec ce fantassin vétéran de la Seconde Guerre mondiale qui a dit : « La convention de Genève est une dangereuse idiotie parce qu'elle fait croire aux gens que la guerre peut être civilisée. Elle ne le peut pas. »

Frank Ledwidge³⁵⁰

Le dilemme du combattant est un dilemme vécu *a posteriori* par le vétéran. Quand le combattant fait face au dilemme entre devoir moral de tuer l'ennemi et devoir moral de préserver la vie humaine, le citoyen, lui, se trouve éloigné physiquement et psychiquement de l'acte de combat. Alors que pour le combattant le dilemme est éclipsé par les conditions de la guerre et du combat, il est masqué pour le citoyen par des normes d'acceptabilité et un déni de la violence et des destructions.

Après la guerre, ou après les combats, le vétéran fait face à une aporie : il ne peut savoir s'il a bien ou mal agi. Il a « répondu » au dilemme car il a tué ou épargné des vies, souvent par réflexe et sans avoir la pleine possession de ses moyens, que ce soient ses moyens physiques, psychiques ou psychologiques. Il doit tenter de juger, *a posteriori* et selon un référentiel moral transformé, les actes qu'il a commis.

Pour le citoyen, le jugement des actes prend une autre tournure car il peut, pendant un temps, nier son implication dans les destructions. Après les combats ou à la fin de la guerre, la conscience du citoyen ne parvient pas à s'apaiser car le référentiel moral occidental dénonce comme un mal toute destruction de vie humaine. Or, c'est précisément ce qui se passe dans une guerre : les représentants d'un pays ou d'un groupe vont tuer les représentants de l'autre pays ou de l'autre groupe pour le soumettre à sa volonté. Le citoyen peut se désolidariser de la guerre en considérant qu'il n'a pas décidé de la déclarer ou de la déclencher. Il peut aussi considérer que cette guerre était juste et nécessaire. Pourtant, toutes ces considérations ne parviennent pas à maintenir sa conscience morale dans un état de paix spirituelle car sa responsabilité et sa participation indirecte au conflit est réelle. À la fin d'une guerre de valeurs, ou parfois avant la fin de celle-ci, lorsque des exactions sont révélées et font

³⁵⁰ John Tonkin cité par F. Ledwidge, *Losing small wars, op. cit.*, p. 174. Notre traduction.

scandale ou que les destructions liées aux combats ne peuvent pas être niées, la conscience du citoyen est inapaisée. Dans d'autres cas comme les guerres de survie, elle peut paraître apaisée mais ne le reste pas, à plus ou moins long terme. Certains actes acceptés par les citoyens lors de la Seconde Guerre mondiale apparaissent désormais pour beaucoup comme des crimes de guerres, voire des crimes contre l'humanité. L'aporie du vétéran indique que la définition de la guerre comme un bien (au sens où elle préserve des vies et des valeurs) *ou* un mal (au sens où elle détruit des vies et pousse les soldats et les citoyens à renier leurs valeurs morales) ne permet pas de trouver une réponse définitive face à ce qui est un bien *et* un mal.

Sortis de leur contexte, les actes de guerre sont d'emblée moralement inacceptables. Les valeurs morales occidentales font que le citoyen rejette l'idée de pouvoir tuer un autre être humain. Les objectifs politiques ou les raisons de déclencher la guerre ou les opérations militaires vont, pendant un temps au moins, fournir une raison moralement acceptable au citoyen et parfois une excuse au soldat pour effectuer ces actes condamnables. Pourtant, ces éléments contextuels ne tiennent pas dans la durée, soit parce que la population se lasse du « prix à payer » que constitue l'envoi et la mise en danger de troupes dans les guerres de valeurs, soit parce qu'avec un certain recul historique, même la folie destructrice des guerres de survie ne fait plus sens. L'inapaisement de la conscience des citoyens devient alors tellement fort que ceux-ci finissent par condamner ce qu'ils ont initialement accepté ou encouragé.

Après cette condamnation morale de la guerre par les citoyens se pose la question de leur responsabilité. Bien entendu, la responsabilité initialement déniée de l'entrée en guerre est celle qui est la plus facilement opposable au citoyen d'une démocratie. En démocratie, c'est le citoyen qui, certes de manière indirecte, exerce le pouvoir. Sa responsabilité morale est également invoquée dans les cas de violences commises par les soldats, que ce soit des actes de guerres « normaux » ou des « exactions ». Dans un cas les actes sont réalisés en son nom ou pour sa survie, dans l'autre, il porte une part de responsabilité dans la mise en place des conditions qui ont permis la survenance des atrocités.

La responsabilité morale du citoyen entraîne alors une remise en question de son « identité morale » d'homme civilisé : donne-t-il réellement à la vie humaine une valeur sacrée ou bien cette valeur est-elle « négociable » ? Tout comme la guerre oblige à sortir d'un référentiel binaire « moral / immoral » pour placer les conflits sur

une échelle d'acceptabilité, la réalité des conflits oblige les citoyens, tout comme les soldats et les vétérans, à reconsidérer la sacralité de la vie. La question de la valeur de la vie humaine doit être sortie d'un référentiel binaire et placée sur une échelle de gradation de valeur et de sacralité.

6.1 L'inapaisement des consciences et le paradoxe moral de la guerre

La guerre révèle un paradoxe sur la valeur sacrée universelle que les sociétés occidentales confèrent à la vie humaine. D'une part, toute vie est sacrée et mérite d'être défendue. D'autre part, défendre certaines vies oblige à en détruire d'autres. Or, ces autres vies sont par définition elles aussi sacrées. Il est par construction impossible de déterminer quelles vies seraient moins sacrées que les autres.

Le paradoxe de la guerre prend son sens au fur et à mesure que le conflit se déroule. Lors du déclenchement, les causes de la guerre sont articulées autour du fait de préserver la vie humaine. Si des destructions de vies humaines sont envisagées, elles sont toujours présentées comme étant de la responsabilité de l'ennemi, soit par ses actes, soit par son entêtement à ne pas appliquer nos valeurs. Le *jus ad bellum* assure ainsi, par la liste des conditions à respecter pour entrer en guerre, que seul l'aspect de préservation de la vie soit présent à la conscience du citoyen et du jeune soldat. Pendant la guerre, les destructions ne peuvent faire l'objet d'un déni que chez le citoyen et pour une période limitée. Le *jus in bello* permet à ce stade d'assurer le déni de la violence et de la destruction de vies humaines. Ensuite, il permet d'assurer des espaces moraux d'acceptabilité des actes de guerres. Pour autant, la conscience du citoyen finit par être heurtée, tout comme l'est celle du vétéran, par le fait que des homicides ont bien eu lieu.

La justesse de la guerre, dans sa décision et dans sa conduite, devient de plus en plus douteuse aux yeux du citoyen. Dans un dernier déni, celui du mal nécessaire, le citoyen peut tenter de justifier la guerre par le fait qu'elle finit par apporter des bénéfices aux citoyens. En suivant cette idée, le citoyen pourrait affirmer comme Georges Bernanos dans *Les Enfants humiliés* : « Qu'une guerre soit réellement juste,

nul, je pense, ne saurait l'affirmer avant la paix. Ce sont les paix justes qui font les guerres justes »³⁵¹.

C'est l'objectif qui est assigné au droit « après la guerre », le *jus post bellum*, dont l'apparition remonte aux conflits dans les Balkans. Le droit après la guerre repose lui aussi sur des principes qui visent à réconcilier la conscience du citoyen occidental avec les valeurs sacrées de son référentiel moral. Ils sont au nombre de six : défense et préservation des droits humains, proportionnalité et publicité, discrimination, juste punition, compensation et réhabilitation, puis démilitarisation de l'agresseur³⁵².

Les principes de proportionnalité et de publicité supposent que le « vainqueur » n'obtienne pas un gain semblable à ce qu'il aurait pu obtenir en étant l'agresseur et que le « contenu » de la paix soit connu de tous, membres belligérants et intervenants extérieurs. Le principe de discrimination vise à séparer les responsables politiques, les soldats et les civils pour assurer que les punitions ne soient pas les mêmes pour tous (selon une démarche de punitions individuelles). Le principe de juste punition vise à ne faire intervenir que les crimes de guerre dans la punition (dans une démarche éventuelle de punition ou condamnation collective). Les principes de compensation, de réhabilitation et de démilitarisation de l'agresseur visent à établir une stratégie de sortie durable du conflit.

Ces principes peuvent donner lieu à une analyse et une interprétation à deux niveaux différents. Tout d'abord, ils peuvent servir, comme cela est le but annoncé, à établir une paix durable, puisque juste. Ces principes cherchent à supprimer les motifs de revanche ainsi que les moyens de l'exercer, qu'il s'agisse de la revanche ou des griefs qui ont en premier lieu déclenché la guerre passée, ou ceux qui pourraient déclencher une guerre future.

Mais ce premier niveau d'analyse se concentre surtout sur les belligérants et les parties qui sont présentes sur le théâtre des opérations militaires et vont y rester. Dans le cadre des guerres de valeurs, il serait pertinent de savoir ce que ces principes peuvent garantir aux États qui sont intervenus et n'ont pas vocation à rester sur l'ancien théâtre des opérations. En posant les conditions de stabilité de ce que nous pourrions

³⁵¹ Cité par Jean-François Caron, *La Guerre juste : les enjeux éthiques de la guerre au 21^e siècle*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2015, p. 121.

³⁵² C. Nadeau et J. Saada, *Guerre juste, guerre injuste, op. cit.*, p. 117-148.

appeler malgré la tautologie une « paix post-conflit », les sociétés qui sont intervenues dans le conflit ont deux objectifs : éviter de devoir intervenir à nouveau plus tard, mais également créer une situation stable qui permet d'enfermer la période de guerre dans une parenthèse temporelle de violence. Cette parenthèse temporelle permet alors de circonscrire l'ensemble des questions qui perturbent la conscience occidentale dans un lieu éloigné et une époque délimitée et terminée. Ces conditions peuvent favoriser un déni post-conflit de la violence. La paix permettrait alors de retrouver meilleure conscience.

Pour autant, à supposer que le *jus post bellum* (et même le *jus ex bello*³⁵³) parviennent à atteindre cet objectif, le citoyen ne pourra apaiser sa conscience que vis-à-vis de la situation de paix, après le conflit, mais pas par rapport à ce qui s'est produit pendant la guerre. Le malaise moral que pose la guerre n'est pas dépassé et si le citoyen tente de juger son implication dans la guerre, comme le fait le vétéran à son retour, ce malaise sera toujours présent. *A minima*, le citoyen fait face, de manière individuelle et collective, à ce que nous appelons l'inapaisement de sa conscience.

L'inapaisement de la conscience est l'incapacité de l'individu, une fois les efforts de déni rendus vains, à accorder les faits de guerre avec son référentiel de valeurs morales. Cet inapaisement des consciences concerne à la fois le vétéran, enfermé dans son aporie, le citoyen, qui découvre son aporie propre, et la société.

L'inapaisement est paradoxalement un phénomène qui n'est pas en phase avec les événements. Du côté du combattant, le paradoxe moral évident entre destruction et préservation de la vie humaine est « traversé » sans en avoir la pleine conscience et ne s'analyse qu'après l'acte, par le vétéran. De son côté, le citoyen laisse se déclencher et se dérouler la guerre et ne s'y oppose que si certaines informations l'y obligent, c'est-à-dire quand le déni des destructions n'est plus possible. Cela peut avoir lieu pendant ou après la guerre.

Chez les militaires, le référentiel moral évolue au moment de la guerre, et même avant car la formation militaire de base les fait entrer dans un nouveau groupe

³⁵³ Corpus créé après l'invasion de l'Irak en 2003. Il se différencie du *jus post bellum* qui définit la paix, une fois le conflit terminé, souvent entre belligérants partageant des territoires proches ou un territoire commun. Le « droit de sortie de guerre » concerne des pays en reconstruction après des guerres de contre-insurrection et cherche notamment à savoir quand et comment mettre fin à (ou sortir de) la guerre. Voir notamment Darrel Mollendorf, « *Jus ex Bello* », *The Journal of Political Philosophy*, 2008, 16, n° 2, p. 123-136.

social primaire. L'aporie du vétéran est ainsi liée au fait que son référentiel moral ne correspond plus à celui qu'il avait en tant que citoyen (et qu'il est censé reprendre) ni à celui qu'il avait en tant que soldat. Cet état « d'entre-deux », ni militaire combattant ni citoyen irréprochable, crée une distorsion qui empêche l'apaisement de sa conscience. Le psychologue canadien John Whelan l'expose dans son livre *Ghost in the Ranks* :

Ils [les anciens militaires] ont l'air d'être absorbés en eux-mêmes, se battant contre l'interaction entre leur fierté blessée et la honte. En évitant la société, ils espèrent oublier le conflit entre ce qu'ils croient qu'ils auraient dû faire, ou comment ils auraient dû être traités, et la façon dont ils ont en réalité terminé leur carrière militaire.

La triste réalité est que de nombreux vétérans n'essaient même pas de savoir comment se réinsérer dans la société civile. Alors ils errent dans les limbes, convaincus d'être des victimes permanentes. Et la vérité pour la plupart d'entre nous est que nous ne réintégrons jamais vraiment la société. Il n'y a pas de bouton de remise-à-zéro pour revenir à une identité pré-militaire³⁵⁴.

Chez le citoyen, ces changements de référentiel moral, assimilés par John Whelan à des changements d'identité, n'ont pas eu lieu. Pour autant, ce que le citoyen considère comme moralement acceptable ou pas évolue également pendant le conflit. L'exemple de l'utilisation des gaz de combat est très révélateur de ce phénomène. En avril 2018, la France est intervenue en Syrie, dans le cadre d'une coalition agissant pourtant sans mandat de l'ONU, en représailles à l'utilisation de chlore attribuée aux forces armées du pouvoir en place³⁵⁵. Cette frappe a eu le soutien de la population française, ce qui peut donner le sentiment d'une évolution de ce que les citoyens peuvent tolérer. Dans sa lutte contre les insurgés, Bachar el-Assad a été libre de tuer des civils pendant plusieurs années. Cela est devenu inacceptable quand des gaz de combat ont été utilisés, ce qui a abouti au déclenchement d'une opération militaire.

³⁵⁴ John Whelan, *Ghost in the Ranks : Forgotten voices and military mental health*, Victoria (Canada), FriesenPress, 2016, p. 30. Notre traduction.

³⁵⁵ Armin Arefi, « Frappes en Syrie : questions sur une intervention », *Le Point*, 14 avril 2018, http://www.lepoint.fr/monde/frappes-en-syrie-le-baroud-d-honneur-de-la-france-14-04-2018-2210643_24.php (accès le 14 mai 2018).

L'acceptabilité des actions de guerre varie également après le conflit. La première guerre du Golfe est perçue comme le meilleur exemple de la guerre juste. Toutefois, pendant les assauts, entre 600 et 1 000 soldats irakiens ont été enterrés vivants par les bulldozers des unités américaines³⁵⁶. Peu médiatisée, cette information n'a pas suscité de réaction de l'opinion publique. Pourtant, elle peut être jugée comme un crime de guerre, d'autant plus que ces soldats essayaient de se rendre³⁵⁷.

L'évolution des guerres – de survie puis d'intérêt et enfin de valeurs – s'est accompagnée d'un renforcement de l'influence du référentiel moral chez le citoyen occidental. Ce renforcement s'observe dans les raisons qui poussent le citoyen à accepter le déclenchement de la guerre. Celles-ci sont passées de la simple survie ou défense du territoire à la défense et la promotion des valeurs morales occidentales à travers le monde. Cette évolution s'observe également dans la forte diminution de la capacité du citoyen et de l'opinion publique à accepter les pertes. Cette aversion qu'il éprouve face aux pertes humaines (nationales) est le symptôme d'une aversion grandissante du citoyen pour la destruction de la vie.

Jean-François Caron, qui voit dans cette aversion la raison justifiant le développement de robots combattants, donne un aperçu chiffré de l'évolution des pertes supportées par les opinions publiques qui est très révélateur. La bataille d'Antetiam (1862) pendant la guerre civile américaine a fait par exemple 4 000 morts et 25 000 blessés en une seule journée, soit quatre fois plus que le débarquement de Normandie. Lors de la bataille de Gettysburg (1862), 25 % de forces de l'Union et 33 % des forces des Confédérés ont été mises hors de combat (c'est-à-dire blessées ou tuées). En Europe, la bataille de Verdun en 1916 a fait 286 000 morts et 400 000 blessés³⁵⁸. Pour les guerres d'intérêt, l'exemple français est celui de la guerre d'Algérie, qui a fait 23 196 morts parmi les engagés et les soldats du contingent³⁵⁹. Pour les guerres de valeurs, le cas de pertes le plus traumatisant pour l'opinion

³⁵⁶ Jean-Dominique Merchet, Jean-Pierre Perrin, Didier François et José Garçon, « En 1991, entre 4 000 et 400 000 morts irakiens, selon les estimations les plus extrêmes. Et 149 victimes alliées. Sept ans après, le vrai bilan de l'opération Desert Storm », *Libération*, 21 février 1998, http://www.liberation.fr/evenement/1998/02/21/en-1991-entre-4-000-et-400-000-morts-irakiens-selon-les-estimations-les-plus-extremes-et-149-victime_227890 (accès le 14 mai 2018).

³⁵⁷ Christine Abdelkrim-Delanne, « Les enterrés vivants de la première guerre du Golfe », *L'Humanité*, 15 mai 2004, <https://www.humanite.fr/node/305605> (accès le 14 mai 2018).

³⁵⁸ Jean-François Caron, *La Guerre juste*, op. cit., p.74-75.

³⁵⁹ Éric Pincas et al., *Guerre d'Algérie : Paroles de soldats*, *Historia*, 856, avril 2018, p. 33.

publique est celui de l'embuscade d'Uzbin, avec dix morts (sur les 90 morts français pour la durée totale du conflit).

Cette aversion grandissante pour les pertes humaines montre l'approfondissement de l'attachement au respect de la vie humaine dans le référentiel moral occidental. Cette aversion aux pertes révèle également un paradoxe : l'opinion publique, donc les citoyens qui forment la société, supporte moins les pertes alors que parallèlement les soldats sont de plus en plus des soldats « de métier » et non des conscrits. En effet, il peut être considéré que l'engagement militaire du soldat et le fait de mettre sa vie en jeu pour les valeurs occidentales est devenu un « choix professionnel ». Si l'on retient cet argument comme recevable, cela conduit à estimer qu'il devrait être moins grave de « perdre » au combat des engagés volontaires que des conscrits. Ainsi, la tolérance aux pertes devrait être supérieure, ce qui n'est pas le cas. La mort de soldats engagés volontaires à Uzbin a été beaucoup plus choquante que celles d'engagés et de conscrits en Algérie.

Ce paradoxe ne s'applique en revanche pas dans le cas des attaques terroristes des dernières années sur le sol français, qui ont déclenché des réactions très vives. D'une part, si nos soldats ont choisi de mettre leur vie en jeu pour leur patrie, les victimes de terrorisme, elles, n'ont pu effectuer aucun choix. Le terrorisme empêche la société de circonscrire à un groupe bien identifié les risques de mort au combat et fait peser la menace sur l'ensemble des citoyens. D'autre part, les attaques terroristes sur notre sol ne permettent pas le déni de la destruction de vies humaines tel que le permet la distance géographique des théâtres d'opérations. Il est impossible de nier la réalité des destructions. Enfin, contrairement au soldat ennemi à qui on peut conférer une responsabilité sur sa propre mort (selon certaines doctrines, le soldat « abandonne » son droit à ne pas être tué), il est impossible de conférer la moindre responsabilité aux victimes du terrorisme sur leur propre mort³⁶⁰. Cela rend ces morts particulièrement insupportables pour les citoyens.

L'aversion pour la mort de ceux qui ont choisi de prendre le risque d'être tués à la guerre reste cependant élevée et grandissante. Comme le fait remarquer Jean

³⁶⁰ Cela est d'autant plus vrai dans le cas d'attentats religieux. Dans le cas d'attentats politiques, les terroristes peuvent reprocher à leurs victimes leur soutien, au moins passif, du pouvoir en place.

Guisnel, le conflit en ex-Yougoslavie a tué plus de soldats français que le conflit afghan plus récent, mais les morts en Afghanistan ont suscité plus d'émotion³⁶¹. Bien que la concentration des pertes de l'embuscade d'Uzbin (10 morts et 21 blessés) puisse avoir interpellé l'opinion publique et pourrait expliquer une sensibilité particulière vis-à-vis de ce conflit, on observe une tendance de fond à l'aversion croissante aux pertes. À mi-mai 2018, les 22 soldats français morts au Mali (conflit le plus récent) avaient tous fait l'objet d'attentions particulières des médias et de la nation, y compris les 5 morts hors actes de guerre.

L'aversion aux morts, qui est liée au déni impossible des destructions de vies, est observable pour les soldats mais également pour les ennemis et, de manière plus sensible encore, pour la population civile. Cette aversion s'exprime en revanche plus ou moins rapidement et fortement selon la « proximité » des victimes : nos soldats morts susciteront plus de réactions, et plus vite, que les ennemis tués.

6.2 L'inacceptabilité de la guerre : cause et symptôme de l'inaisance des consciences

Les valeurs morales qui constituent le référentiel occidental, commun au citoyen et au soldat, sont relativement figées. Elles sont le fruit d'une tradition religieuse et philosophique dont les fondements sont anciens mais dont les exceptions et les acceptations ont évolué au fil de l'histoire.

Dans le cadre des guerres de valeurs, l'inadéquation entre le caractère sacré de la vie humaine et la réalité de la guerre est particulièrement marquée. L'aversion aux pertes des opinions publiques occidentales ainsi que les réactions scandalisées face aux entorses au droit de la guerre sont en effet beaucoup plus prononcées et fréquentes que pour les guerres de survie. Elles l'étaient aussi, de façon un peu moins sensible, pour les guerres d'intérêt. Le concept de « ligne rouge », utilisé notamment pour les armes chimiques, les scandales qui ont suivi les exactions, par exemple d'Abou Ghraïb ou de Bagram, et les autres manquements à la « bonne conduite guerrière » (*jus in bello*)

³⁶¹ Jean Guisnel, « Il y a 20 ans, un premier soldat français était tué en ex-Yougoslavie », *Le Point*, 11 janvier 2011, http://www.lepoint.fr/editos-du-point/jean-guisnel/il-y-a-20-ans-un-premier-soldat-francais-etait-tue-en-ex-yougoslavie-11-01-2012-1417711_53.php (accès le 25 mai 2018). 116 militaires français sont morts en ex-Yougoslavie contre 90 en Afghanistan.

démontrent aussi une aversion à la destruction des vies de civils. L'aversion s'étend même aux destructions des vies d'ennemis si la façon de tuer est trop violente et jugée inacceptable. Par ailleurs, cette aversion entraîne, comme nous l'avons vu, une confusion entre les missions de police et les missions des forces armées qui apportent leur soutien aux forces de l'ordre du pays assisté.

Les réactions populaires contre la guerre du Vietnam ou la guerre d'Algérie ont montré que l'aversion aux pertes existait déjà lors des guerres d'intérêt, mais avec des différences notables par rapport à celle que l'on observe aujourd'hui. L'aversion aux pertes est beaucoup moins prononcée pendant les guerres d'intérêt que pendant les guerres de valeurs, comme l'a simplement résumé Michel Goya avec sa formule « la guerre d'Algérie, c'est un Uzbin tous les jours »³⁶². L'aversion aux atrocités est en revanche déjà très présente, comme nous pouvons l'observer à travers le souvenir actuel qu'ont des guerres d'intérêt les sociétés occidentales. En effet, lorsqu'on étudie la guerre d'Algérie, on constate que l'opinion publique se préoccupe bien plus du sujet de la torture que du nombre de soldats, d'insurgés et de civils tués.

Aux yeux des citoyens, l'acceptabilité de la guerre est donc limitée dans les guerres d'intérêt et très limitée dans les guerres de valeurs. Une explication intuitive de ce seuil de tolérance très abaissé de la société occidentale à la désacralisation de la vie de l'autre est que la vie du citoyen occidental n'est pas directement menacée. En plus d'éloigner le danger du citoyen, les guerres de valeurs qui ont lieu loin du territoire national rendent plus faciles les mécanismes de déni. Cet argument de l'absence de menace directe sur le citoyen n'est pas applicable aux guerres de survie, ce qui peut expliquer que dans ces guerres l'opinion publique accepte mieux les pertes, qu'elles soient alliées ou ennemies. L'acceptabilité des pertes lors des conflits mondiaux est ainsi sans commune mesure avec celle des pertes qui ont eu lieu pendant les guerres d'intérêt et de valeurs.

Les guerres de survie ont suscité une adhésion beaucoup plus forte de la part des citoyens, dont une grande partie a été soldat ou combattant. Dans la guerre de survie, le déni des violences et destructions n'est pas, ou peu, réalisable. Même la séparation entre front et arrière lors de la Première Guerre mondiale, renforcée par la propagande, n'a pas empêché le citoyen de se rendre compte des pertes. De ce point

³⁶² Voir page 185 de cette thèse.

de vue, la Seconde Guerre mondiale a vu la population être impliquée lors de l'Occupation et bombardée lors de la bataille d'Angleterre ou les raids en Allemagne. L'impossibilité pour le citoyen de mettre en place un déni des violences s'est accompagnée d'une peur pour sa vie qui a fait que certains actes de guerre (bombardement de Dresde par exemple) n'ont pas été, sur le moment, considérés comme mauvais (c'est-à-dire comme des crimes de guerres) mais comme nécessaires. Seul le temps, permettant un recul historique libéré de la menace de mourir, a fait émerger la notion de crime de guerre pour certaines opérations alliées.

La prise de conscience du dilemme lié au paradoxe d'acceptabilité de la guerre, qui consiste à détruire des vies pour préserver la vie, est très rapide dans les guerres de valeurs où la vie du citoyen n'est pas ouvertement en danger. Elle est différée dans le cas des guerres de survie : il convient de sortir de la période de menace directe sur la vie du citoyen et, après un temps de latence, les actes historiques sont jugés selon un référentiel moral qui a repris sa forme et surtout sa prédominance et son universalité initiales.

Une fois révélée, l'inacceptabilité de la guerre explique et met en lumière le malaise moral des citoyens face aux actes de guerre commis en leur nom. Le cas le plus emblématique est celui du bombardement atomique d'Hiroshima et de la réaction de Claude Eatherly, l'homme qui en a donné le « feu vert météorologique ».

Le 6 août 1945, Claude Robert Eatherly est le commandant de bord de l'avion de reconnaissance météorologique *Straight Flush* qui est chargé de vérifier les bonnes conditions nécessaires au largage de la bombe atomique américaine. Claude Eatherly doit également donner un avis sur l'accessibilité aux bombardiers de trois objectifs prédéfinis³⁶³. Il va alors recommander « l'objectif numéro 1 », s'agissant de l'objectif offrant les meilleures conditions météorologiques.

C'est ainsi lui qui a donné le feu vert à l'équipe de l'*Enola Gay*, le B-29 commandé par Paul Wartfield Tibbets et célèbre pour avoir largué la bombe atomique sur Hiroshima. Il n'a pas été témoin du largage ni de l'explosion de la bombe puisqu'il

³⁶³ Les villes de Hiroshima, Nagasaki ou Kokura.

était déjà en train de rentrer à sa base de Tinian. Il n'a pas pris conscience des destructions causées par la bombe avant d'en voir des photographies.

Après son retour à la vie civile en 1947, Claude Eatherly devient la figure médiatique du « héros repentant ». D'une part, il est considéré comme l'un des héros de la Seconde Guerre mondiale, puisqu'il a contribué à y mettre fin. D'autre part, le remords dont il souffre le pousse à commettre des incivilités puis à tenter de se suicider et enfin à être suivi en hôpital psychiatrique.

En 1950, il fait sa première tentative de suicide. En 1953, il est jugé pour des escroqueries diverses puis commet une attaque à main armée pour laquelle il sera jugé irresponsable. Entre 1954 et 1964, devenu représentant de commerce, il connaît plusieurs déboires avec la justice et est admis à plusieurs reprises en hôpital psychiatrique, à sa demande pour les premiers séjours. À partir de 1961, ces hospitalisations sont effectuées à la suite de décisions de justice. C'est après une interpellation en 1957 qu'un journaliste écrit un article sur lui et le fera connaître du grand public. De 1959 à 1961, le philosophe Günther Anders entretient avec lui une correspondance qui fera l'objet d'une publication en 1962. Cette correspondance sera reprise plus tard dans l'œuvre *Hiroshima est partout*³⁶⁴.

Claude Eatherly a également eu une forte exposition médiatique en raison de la controverse entre lui, le héros repentant et cherchant à se « désinsérer » de la société qui glorifie le meurtre de masse dont il se sent responsable, et Paul Warfield Tibbets, le commandant de bord de l'*Enola Gay*. Ce dernier symbolise la bonne conscience du combattant qui a fait son devoir et ne regrette rien. Paul Warfield avait reçu la *distinguished service cross* dès son retour de mission et avait le statut de héros national bien qu'il n'y ait pas eu de parade en son honneur à son retour aux États-Unis. Malgré des « sentiments qu'il a fallu laisser de côté pour réaliser la mission », il a toujours affirmé n'avoir aucun regret, jusqu'à sa mort en 2007³⁶⁵.

³⁶⁴ Günther Anders, *Hiroshima est partout*, trad. D. Trieirweiler et al., rééd. (1982), Paris, Seuil (coll. La couleur des idées), 2008.

³⁶⁵ Associated Press, « Pilot who dropped atomic bomb on Hiroshima dies with no regrets », *Evening Standard*, 1^{er} novembre 2007, <https://www.standard.co.uk/news/pilot-who-dropped-atomic-bomb-on-hiroshima-dies-with-no-regrets-6669785.html> (accès le 15 mai 2018).

Les réactions de ces deux vétérans rappellent et illustrent certains des éléments qui constituent la réaction du vétéran face au dilemme du combattant. Le fait que Claude Eatherly n'ait pas pris conscience des destructions avant d'en voir les photographies, montre à quel point l'éloignement physique et psychologique rendent le combattant « aveugle aux destructions »³⁶⁶. Dans le cas de l'arme atomique, Günther Anders souligne aussi le fait que la capacité de destruction dépasse nos capacités de représentation, à plus forte raison dans le cas du premier emploi de la bombe.

La capacité de Paul Warfield, pourtant plus proche de la destruction dans la chaîne des responsabilités que Claude Eatherly, à conserver une conscience apaisée est caractéristique d'un maintien du référentiel moral de guerre pour juger *a posteriori* ses propres actes sans tenter de s'accorder avec le référentiel « du temps de paix » de la société occidentale. Ce déni du caractère sacré de la vie rappelle celui du général Julian Thompson³⁶⁷ pour qui seules les vies de ses soldats étaient sacrées. Cette réaction est rendue possible à la fois par le regard des pairs militaires et les attendus de la société civile. Celle-ci, en considérant les équipages ayant participé au largage des bombes atomiques comme des héros, renforce la position du vétéran qui consiste à créer une parenthèse morale et à éviter de juger ses actes de guerre selon ses valeurs de paix³⁶⁸. Le cas de Paul Warfield n'est toutefois pas universel car une telle position peut ne pas durer. Des regrets peuvent bien souvent surgir avec le temps, comme l'a montré l'exemple du soldat Holland³⁶⁹ pour qui les regrets sont apparus après plusieurs décennies.

Au-delà de l'étude des réactions des vétérans face à leurs actes, l'exemple de Claude Eatherly est précieux en raison de sa relation avec le philosophe Günther Anders. Celle-ci, en lui conférant une forte visibilité vis-à-vis des citoyens, a permis de tempérer l'euphorie de la victoire et d'exposer aux yeux de l'opinion publique le mal commis lors du bombardement d'Hiroshima. Cette vision était polémique juste après la Seconde Guerre mondiale alors qu'elle est mieux acceptée et plus répandue

³⁶⁶ Voir l'exemple du pilote de F-4 lors de la guerre du Vietnam, page 59 de cette thèse.

³⁶⁷ Voir page 141 de cette thèse.

³⁶⁸ Voir Chapitre 3, partie 3.3, pages 123 et suivantes.

³⁶⁹ Voir page 140 de cette thèse.

de nos jours. Ce décalage dans le temps montre que l'acceptabilité de la guerre est illusoire, même lors des guerres de survie. L'inapaisement des consciences des citoyens est à la fois la cause et le symptôme de l'inacceptabilité des destructions de guerre.

Le vétéran Eatherly, bien que n'ayant pas directement déclenché le largage de la bombe, juge *a posteriori* sa participation à la plus massive destruction de vies humaines jamais réalisée. Sa considération morale après action est qu'il a mal agi. Le nombre de vies détruites et le fait que ce soient des vies de civils interpellent directement le référentiel moral du citoyen mais aussi celui du soldat (discrimination envers les non-combattants). À l'époque, l'acceptabilité de l'acte était importante car cet acte était considéré comme ayant permis d'arrêter la guerre. La souffrance des Occidentaux était telle que celles des Japonais leur paraissait moralement acceptable.

Eatherly se sent coupable très peu de temps après l'événement et, en ce sens, reprend très vite un référentiel moral libéré de la souffrance de guerre, ce que Günther Anders explique avec les termes suivants : « Mais à présent, vous avez prouvé que, bien que vous ayez été employé à mauvais escient une fois en tant que rouage, vous êtes resté un humain, ou que vous en êtes redevenu un, et cela contrairement aux autres »³⁷⁰.

La référence d'Anders aux « autres » implique à la fois le monde militaire mais aussi la société civile, les deux étant proches en raison de la conscription. Anders est abasourdi par le fait qu'une telle destruction puisse être non seulement acceptée mais glorifiée. On ne trouve pas de déclaration qui rendrait le bombardement atomique d'Hiroshima « moral » mais les participants les plus directs sont qualifiés de héros, ce qui suppose une bonne action. C'est ainsi qu'Anders analyse le mal-être d'Eatherly : « Car être aussi coupable que vous l'êtes et pourtant passer devant l'opinion publique pour innocent, et même être loué comme un héros souriant en "vertu" de cette culpabilité – c'est là une situation qu'une personne respectable ne peut tolérer »³⁷¹.

Le décalage entre le vétéran Eatherly et sa société d'origine s'explique par le déni des destructions, aussi incroyable qu'il puisse apparaître. Anders lui écrit :

³⁷⁰ G. Anders, *Hiroshima est partout*, *op. cit.*, p. 315.

³⁷¹ *Idem*, p. 314.

Aussi [les psychiatres] en restent-ils à critiquer votre réaction à l'action au lieu de critiquer l'action elle-même (ou l'environnement mondial qui rend possible ce genre d'action). C'est pourquoi ils estiment nécessaire de nommer *maladie* (« complexe de culpabilité classique ») votre souffrance et votre attente d'un châtement, et c'est pourquoi ils doivent considérer votre action comme « perçue comme fautive » par vous³⁷².

À ce stade, l'inacceptabilité de l'acte de guerre est rejetée dans une tentative collective d'éviter l'inapaisement moral des vétérans et citoyens. La société sait que de telles destructions ne sont pas tolérables et cherche à en maintenir le déni en stigmatisant les réactions qui pourraient obliger à considérer l'acte (un meurtre de masse) plutôt que son effet (la fin de la guerre).

Le cas de Claude Eatherly et le retentissement des réflexions de Günther Anders ont fait l'objet de critiques et de contre-enquêtes qui ont révélé des aspects beaucoup moins moraux et humanistes de la personnalité du héros repentant. La sincérité de Claude Eatherly a ainsi été mise en doute à plusieurs occasions. Georg Geiger écrira d'ailleurs que, selon lui, cela affaiblit la thèse d'Anders, voire le rend coupable de récupération³⁷³.

Pour autant, le raisonnement exposé par Günther Anders reste valable et, avec le recul historique, pertinent. D'ailleurs, les critiques d'Anders ne prennent pas en compte le fait que les historiens remettent en cause le besoin de bombarder une zone habitée pour mettre fin à la guerre³⁷⁴. Une démonstration de force effectuée en larguant la bombe atomique sur une île inhabitée aurait pu offrir aux Japonais une excuse recevable pour se rendre. Or, tuer pour mettre fin à la guerre est en substance l'argument qui a fait que les équipages étaient considérés comme des héros. Cet argument n'est plus recevable avec le recul historique suffisant. Ce recul historique souligne l'inacceptabilité morale du bombardement atomique. Cette inacceptabilité

³⁷² *Ibid.*, p. 311.

³⁷³ Georg Geiger, « La légende du héros repentant, ou comment Claude Eatherly est devenu un personnage médiatique ? », trad. C. Chamayou, *Tumultes*, 2007, 1, n° 28-29, p. 143-153.

³⁷⁴ Marion Cocquet, « 6 août 1945 : et si Hiroshima n'avait servi à rien ? », *Le Point*, 6 août 2015, http://www.lepoint.fr/histoire/6-aout-1945-et-si-hiroshima-n-avait-servi-a-rien-06-08-2015-1955087_1615.php (accès le 16 mai 2018).

s'est construite et développée avec le temps et les commémorations de l'événement en montrent l'évolution.

Le 6 août 2016, Barack Obama est le premier chef d'État américain en exercice à faire le voyage au Japon pour commémorer la destruction d'Hiroshima. Dans son discours, il ne formule pas d'excuse mais expose un plaidoyer pour un monde dénucléarisé. Dans un entretien accordé à un journal japonais, il déclare : « Hiroshima nous rappelle que la guerre, peu importe sa cause ou les pays qui y ont participé, aboutit à des souffrances et des pertes terribles, en particulier pour les civils innocents »³⁷⁵.

Soixante-et-onze ans après le bombardement, ce déplacement officiel et ces déclarations peuvent être interprétés comme la reconnaissance de l'inacceptabilité morale de l'acte. L'absence d'excuses, que les Japonais disent ne pas attendre, est révélatrice, d'une part, des enjeux politiques et, d'autre part, de la mauvaise conscience collective. Cette mauvaise conscience est tellement décalée dans le temps par rapport à l'acte que pour une majorité des citoyens, il s'agit d'un acte « hérité ». Les citoyens actuels, qui n'ont donc pas une responsabilité directe (citoyenne ou combattante) avec les bombardements nucléaires en assument en quelque sorte la responsabilité historique. L'inacceptabilité du bombardement atomique, déjà symptôme, est donc aussi cause de l'inaisance morale des citoyens. Ce phénomène, qui met en lumière des concepts forts en raison de l'ampleur des destructions, peut également s'appliquer aux actions de guerre plus conventionnelles.

Un autre exemple de cette ambivalence de l'inacceptabilité de la guerre est l'un des trois monuments du mémorial de la guerre du Vietnam à Washington, DC., surnommé « le mur qui guérit »³⁷⁶. Ce monument liste les noms des morts américains de cette guerre, en lettres dorées sur un mur de granit noir. L'effet recherché par son architecte, Maya Lin, est de créer dans le mur le reflet du visiteur, ce qui le lie symboliquement aux soldats.

³⁷⁵ Reuters, « À Hiroshima, le plaidoyer d'Obama pour la dénucléarisation », *La Tribune*, 27 mai 2016, <https://www.latribune.fr/economie/international/obama-depose-une-gerbe-a-hiroshima-lors-d-une-visite-historique-574613.html> (accès le 16 mai 2018).

³⁷⁶ Louis Gossett, *The Wall That Heals*, prod. Dick Arlett *et al.*, distrib. Simitar Video, 1997, 1 documentaire (63 min.).

L'ambivalence que souligne ce monument est que l'inacceptabilité de la guerre a conduit les citoyens américains à rejeter leurs soldats mais que leur conscience n'en a pas pour autant été apaisée. L'inaisement de la conscience du citoyen malgré le rejet de ses soldats, maudits pour avoir commis des actes de guerre terribles, est un symptôme qui révèle ce que le citoyen refuse de voir : que sa propre responsabilité morale et politique est impliquée.

La responsabilité du citoyen fait, comme nous l'avons vu, l'objet d'un déni ou d'une indifférence morale, en particulier lors des guerres de valeurs puisque celles-ci sont déclenchées au nom de l'universalité du référentiel moral occidental. L'inaisement des consciences se fait jour lors de la conduite de la guerre, avec la fin du déni des destructions. Le citoyen fait alors face à une version civile du dilemme du combattant. Comme celui que connaît le vétéran, ce dilemme est lui aussi un dilemme *a posteriori* et il renvoie au citoyen sa possible culpabilité morale, si ce n'est légale, en raison de l'inacceptabilité des actes de guerre. Sa responsabilité n'est d'ailleurs pas seulement engagée dans le déclenchement de la guerre et des opérations militaires, mais aussi dans leur conduite et leur déroulement.

6.3 La responsabilité morale du citoyen

Le déni des destructions qui s'observe chez le citoyen lui sert à se distancier de la guerre et des atrocités qui y sont commises. Il lui sert également à conserver une image honorable de ses soldats : tant que le déni de violence est en place, les soldats ne peuvent être considérés comme agissant mal. Quand ce déni n'est plus possible, l'inaisement de la conscience du citoyen nous apprend deux choses à son sujet. Tout d'abord, l'inaisement nous révèle que le citoyen n'accepte pas la violence, que ce soit de manière immédiate dans les guerres de valeurs, différée lors des guerres d'intérêt ou avec un recul historique dans les guerres de survie. D'autre part, quand le citoyen condamne le soldat pour les actes de guerres commis, que ceux-ci soient légaux ou non, il met en place un second déni qui est celui de sa responsabilité.

Le citoyen peut assez facilement dénier sa responsabilité lors du déclenchement de la guerre puis de la conduite des opérations, conjointement au déni des destructions. Au moment où la réalité des conflits s'impose à l'opinion publique et que le déni des destructions n'est plus possible, le réflexe du citoyen est de

condamner moralement les soldats. Cette condamnation morale lui permet de se distancier d'eux et de maintenir son déni de responsabilité. Le fondement du déni passe alors d'un éloignement physique et psychologique des combats à une distanciation sociale et morale du citoyen d'avec les combattants. Il prive symboliquement les combattants de leur statut de citoyen pour pouvoir se sentir différent d'eux, et donc, par opposition à eux, pas responsable des actes de guerre.

Pourtant, le combattant rentre des théâtres d'opérations et revient à sa société d'origine. Il y devient un vétéran et se réapproprie le référentiel moral occidental « du temps de paix ». Le vétéran se rapproche alors du citoyen et cela diminue la possibilité de la distanciation de la part du citoyen, et donc sa capacité de déni de responsabilité. Le « mur qui guérit » érigé après la guerre du Vietnam symbolise bien ceci : le citoyen se reflète dans le granit noir où se trouvent les noms des combattants décédés. La séparation entre citoyen et combattant, qui permet le déni de responsabilité du citoyen, s'atténue. La distanciation physique est en effet annulée et la distanciation morale rendue plus difficile car le vétéran se réapproprie les codes sociaux du citoyen. Le déni de responsabilité du citoyen ne tient plus et ce dernier doit faire face, *a posteriori*, à sa responsabilité dans la guerre et dans les destructions commises en son nom. Cette prise de conscience de sa responsabilité explique l'inapaisement de sa conscience.

La première responsabilité du citoyen est qu'il laisse se déclencher la guerre. Il dénie cette responsabilité en évoquant sa distance d'avec le pouvoir exécutif et par la caution morale qui accompagne les règles de déclenchement des opérations. Pendant le conflit, il dénie les violences jusqu'à ce que la réalité le rattrape et perturbe sa conscience. Cet inapaisement de la conscience est lié à la fois à l'horreur de la destruction de vies humaines et à la part de responsabilité qu'il porte dans ces destructions.

Quand le citoyen décide du déclenchement de la guerre ou quand il le décide indirectement en le laissant se produire, il exerce une responsabilité sur le fait d'envoyer le soldat à la guerre. Il est en partie responsable du fait que le soldat va être exposé aux conditions de la guerre et du combat. Il porte ainsi une responsabilité dans les modifications de référentiel moral que peut connaître le combattant et une

responsabilité dans le fait de placer les combattants dans des situations limitant leur capacité de raisonnement moral.

Une image très souvent utilisée pour parler de la violence que les combattants doivent mettre en œuvre est celle de la brutalité maîtrisée par l'homme civilisé, qu'on libère sur demande pendant la guerre. Cette image est adaptée car la société occidentale attend de son citoyen qu'il soit civilisé, c'est-à-dire qu'il maîtrise les pulsions qui l'entraîneraient à faire du mal à autrui. Or, dans le cas de la guerre, la même civilisation demande au soldat de supprimer cette auto-inhibition à la violence pour l'appliquer – parfois en masse – à d'autres êtres humains.

Dans *The Face of Battle*, John Keegan analyse l'homme en situation de combat à travers l'histoire et confirme la pression transformatrice appliquée au soldat par les conditions du combat : « Ces sentiments [ceux du combattant] sont, après tout, le produit des peurs les plus profondes de l'homme : peur de la blessure, peur de la mort, peur de mettre en danger la vie de ceux dont on a la responsabilité. Ils portent également sur les passions les plus violentes de l'homme : la haine, la rage et la soif de tuer »³⁷⁷.

Cette responsabilité du citoyen qui pousse son *alter ego* à devenir une brute est déniée par la société grâce au jeu des règles imposées aux combattants (*jus in bello*). Le but de ce déni de la violence, ou de la violence excessive, est de conserver l'apparence d'une certaine dignité dans le fait de tuer autrui. Ces restrictions réglementaires sont d'ailleurs présentées comme des impératifs moraux. Comme le résume Shannon French dans *The Code of the Warrior* : « Quand ils sont formés pour la guerre, les guerriers reçoivent le mandat de leur société pour prendre des vies. Mais ils doivent apprendre à prendre seulement certaines vies, de certaines façons, à certains moments, et pour certaines raisons. »³⁷⁸ Cette assertion est intéressante car elle définit les limitations imposées à l'action du combattant mais dans une perspective intéressante. Ces limitations découlent du « mandat » donné au soldat pour tuer autrui. La notion de mandat, en revanche, établit de manière incontestable la responsabilité du citoyen dans les actions de guerre. Le fait que le mandat et la responsabilité impliquée par ce mandat sont les raisons de maintenir certaines limites dans la violence

³⁷⁷ J. Keegan, *The Face of Battle*, *op. cit.*, p. 18. Notre traduction.

³⁷⁸ S. French, *The Code of the Warrior*, *op. cit.*, p. 3. Notre traduction.

relève d'un paradoxe. En effet, le citoyen pousse le combattant à agir contre son référentiel moral initial tout en lui imposant d'essayer de continuer à le respecter. Pendant ce temps, le citoyen préserve son référentiel moral grâce à un déni de réalité des conflits.

Ce déni de réalité s'élargit et prend la forme d'un déni de responsabilité. Ceci est d'autant plus vrai et immédiat dans les guerres de valeurs que le citoyen ne perçoit pas de bénéfice direct de la guerre pour sa survie et son confort personnel. C'est pourquoi les vétérans ont pu être accueillis en héros après Hiroshima ou comme des parias après la guerre du Vietnam.

La professeure de science politique Neta Crawford, dans son livre *Accountability for killing*, étudie l'étendue des dommages collatéraux dans les guerres de valeurs américaines et documente la façon les citoyens sont en réalité responsables des actions de combat sur le terrain. Elle soutient que la responsabilité des actions de combat est attribuée à tort aux seuls combattants, qui ne sont que le dernier maillon de la chaîne de l'homicide de guerre.

En premier lieu, le déni de la responsabilité de la mise en danger du soldat se traduit par une aversion aux pertes. Cette aversion aux pertes, dont l'impact sur les opérations a bien été présenté par Élie Baranets³⁷⁹, a entraîné la mise en place du concept de « *Force Protection* ». Il s'agit de l'envoi de troupes dont la mission est de protéger celles qui pourraient être exposées aux combats. Or cette aversion aux pertes entraîne paradoxalement plus de destructions de vies en augmentant les dommages collatéraux : « *La Force Protection* est devenue à la fois une valeur normative et un impératif politique. Les forces américaines en sont arrivées à porter tant d'attention à la vie de leurs soldats qu'elles mettent parfois sciemment en danger les civils pour préserver les combattants »³⁸⁰.

En dehors du besoin de préserver les vies des troupes, Neta Crawford estime que les lois et les règles mises en place pour préserver la bonne conscience du citoyen

³⁷⁹ Voir pages 227 et 228 de cette thèse.

³⁸⁰ N. Crawford, *Accountability for killing*, op. cit., p. 53. Notre traduction.

ne sont pas suffisantes et n'atteignent pas – ou plus – leur objectif. Elles permettent en effet la destruction de vies civiles, ce qui reste moralement inacceptable :

En d'autres termes, les lois de la guerre offrent une protection très claire aux civils contre leur homicide délibéré mais peuvent autoriser et excuser un grand nombre de dommages collatéraux, ce qui revient à pardonner le meurtre de civils quand il n'est pas intentionnel et n'est pas disproportionné par rapport aux objectifs militaires. [...]

D'abord, les lois de la guerre privilégient la nécessité militaire. [...]

Ensuite, les mouvements philosophiques et législatifs des derniers siècles ont mis en avant la responsabilité morale individuelle et l'intention, et les assomptions fondant les lois ont, de manière peu surprenante, aussi été façonnées selon ces paradigmes.

Enfin, même si les humains en sont progressivement arrivés à considérer que l'homicide délibéré de civils est répugnant, les armes sont devenues beaucoup plus destructrices, et l'organisation moderne de la façon de mener une guerre rend la destruction involontaire de vies civiles plus probable³⁸¹.

La chaîne des responsabilités portant sur les dommages collatéraux mais aussi sur les atrocités (exactions) est analysée par Neta Crawford du point de vue de la responsabilité morale et non légale, étant donné les limitations qu'elle dénonce sur le plan légal³⁸².

Selon elle, il existe une sphère primaire de responsabilités individuelles et morales. La responsabilité individuelle du soldat qui commet une atrocité ou qui réalise plus de destructions que nécessaire est directe et appréhendée de manière instinctive. Cependant, la sphère primaire comporte aussi une responsabilité collective qui est celle des forces armées. Celles-ci, en partie par l'*éthos* violent mis en avant, mais surtout en tant qu'agent moral laissant faire ou incitant à la commission d'exactions, portent la responsabilité de ne pas avoir pu empêcher l'acte.

³⁸¹ *Idem*, p. 160-162. Notre traduction.

³⁸² Voir Benoît Olié, recension de *Accountability for killing*, de Neta C. Crawford (2013), *Cités*, n° 66, 2016, juin 2016, p. 183-187.

La chaîne des responsabilités se poursuit dans la sphère secondaire, celle qui n'a pas su imposer à l'agent moral collectif que sont les forces armées de surveiller de près le respect des règles de la guerre. La responsabilité individuelle est celle du décideur politique, le *Commander in Chief* ou, pris dans un sens plus large, l'appareil politique du pays. Celui-ci est censé peser sur les forces armées pour qu'elles imposent un cadre moral et réglementaire strict aux combattants individuels. La responsabilité collective de la sphère secondaire est celle de la société qui a mis au pouvoir le décideur politique, qui peut l'y maintenir ou qui peut l'en démettre. La thèse de Neta Crawford est que la responsabilité du public, c'est-à-dire de la société civile, n'est pas assumée. Pourtant, assumer cette responsabilité serait le point de départ d'une meilleure maîtrise des actions de guerres occidentales.

L'apport de Neta Crawford à notre étude est qu'elle dénonce de manière concrète le déni de responsabilité du citoyen. Elle milite pour mettre fin volontairement à ce déni et pour inciter les citoyens à endosser leurs responsabilités et à maîtriser plus, collectivement, les actions de guerre et leur acceptabilité. Son approche contient toutefois une limite. Comme nous l'avons vu³⁸³, l'acceptabilité de la guerre et des actions de guerre n'est qu'un masque qui vise à permettre le déni des destructions. Dans ce sens, l'investissement collectif des citoyens pour contraindre la guerre à rester acceptable n'en fera pour autant pas disparaître les violences et ne fera qu'éclipser l'immoralité de l'homicide d'autres êtres humains.

L'inaisance des consciences montre bien que les dénis s'estompent et laissent place au dilemme moral du jugement *a posteriori* de la guerre. L'enjeu est alors de juger si l'on a bien agi en déclenchant cette guerre ou non.

Le cas d'un vétéran américain de la guerre du Vietnam est emblématique de l'inaisance des consciences et de l'impossibilité pour le citoyen de maintenir le déni de sa responsabilité et le déni des destructions. Il s'agit du cas du lieutenant Calley. Le lieutenant William Calley est responsable du massacre du village de My Lai³⁸⁴ le 16 mars 1968. À la tête de sa section, dont plusieurs membres avaient été tués par des mines quelques jours plus tôt à proximité du village, il a rasé ce dernier et

³⁸³ Voir Chapitre 5, points 5.4 et 5.5, pages 233 et suivantes.

³⁸⁴ Voir pages 13 et page 84 de cette thèse.

tué les habitants, dont une majorité de femmes, vieillards et enfants. Pour beaucoup d'historiens, ce massacre sera à l'origine d'un fort regain de la contestation de la guerre par le public américain³⁸⁵. Nous pouvons voir deux étapes dans la réaction des citoyens. Une première étape serait celle où le citoyen cherche à se distancier du soldat, ce qui lui permet de maintenir son déni de responsabilité quant au massacre (il a laissé se déclencher la guerre il y a plusieurs années). La seconde étape, le début de la contestation de la guerre, va dans le sens de la thèse de Neta Crawford. En effet, on peut voir dans les mouvements de contestation l'expression du fait que les citoyens investissent leur responsabilité collective sur la façon dont le conflit est mené. Cela participe à exonérer le citoyen contestataire de ce qui peut se passer au Vietnam.

Le lieutenant Calley est jugé par une cour martiale en novembre 1970. Après un délibéré très long, il est condamné à la prison à vie. Sa défense consistait à n'avoir fait qu'obéir aux ordres et a été rejetée. Il a en revanche été le seul à être condamné parmi les 26 militaires impliqués dans le massacre. En raison d'un appel et de questions de procédures, il ne fera que trois ans et demi de prison³⁸⁶, puis deviendra bijoutier et poursuivra une vie normale.

Cet exemple suggère que la société civile, alors qu'elle condamne les atrocités, ne se sent pas complètement légitime pour condamner « ses » soldats, ceux-là mêmes qui ont commis ces atrocités. La responsabilité du citoyen vis-à-vis des actions de guerre va au-delà de ce que Neta Crawford préconise. À partir du moment où le citoyen envoie le soldat combattre, il porte une part de responsabilité dans les actes de guerres auxquels le soldat va participer. Or, les actes de guerres sont immoraux par définition, puisque c'est toujours un mal de tuer. Le déclenchement de la guerre entraîne irrémédiablement des combats et les combats conduisent aux dilemmes moraux. Le citoyen est donc en partie responsable du dilemme moral auquel seront confrontés le combattant et le vétéran.

Le fait de considérer le déclenchement de la guerre, et non les combats, comme un point de non-retour moral est bien illustré par Alexis Jenni dans *L'Art français de*

³⁸⁵ K. Sim, *Four Hours in My Lai*, op. cit.

³⁸⁶ La majeure partie de cette peine, sur ordre du président Nixon, n'a pas été faite en prison mais en cantonnement militaire.

la guerre. Les deux personnages principaux du roman sont Victorien Salagnon, vétéran de la guerre d'Algérie, et le jeune narrateur. Ils représentent deux générations dont la plus jeune, comme dans notre étude, est celle qui met fin au déni de responsabilité du citoyen. Le jeune civil cherche en effet à savoir ce qui s'est réellement passé pendant cette guerre et si des atrocités ont été commises. À la fin du livre, leur dialogue sur la torture lors des interrogatoires est très éclairant sur la responsabilité de la société civile :

- Maintenant que cette guerre est finie, celle qui a duré vingt ans et a occupé ma vie, on ne parle plus que de la torture. On cherche à savoir si elle a existé, ou bien on la nie : on cherche à savoir si l'on a exagéré, ou pas, on désigne qui l'aurait pratiquée, ou pas. On ne pense plus qu'à ça. Ce n'est pas le problème. Cela ne l'était pas.

- Je vous parle de torture ; et vous me dites que c'est un détail ?

- Je ne parle pas de détail. Je dis que ce n'est pas le pire que nous ayons fait.

- Mais alors, quoi ? quoi le pire ?

- Nous avons manqué à l'humanité. Nous l'avons séparée, alors qu'elle n'a aucune raison de l'être. Nous avons créé un monde où selon la forme du visage, selon la façon de prononcer le nom, selon la manière de moduler une langue qui nous était commune, on était sujet ou citoyen. Chacun consigné à sa place, cette place s'héritait et elle se lisait sur les visages. Ce monde, nous avons accepté de le défendre, il n'y a pas de saloperie que nous n'ayons faite pour le maintenir. Du moment que nous avons admis l'immense violence de la conquête, faire ceci ou cela n'était plus que des états d'âme. Il ne fallait pas venir, je suis venu³⁸⁷.

Dans son discours, le personnage de Victorien Salagnon fait également référence aux causes de la guerre avec la création de différentes classes de citoyens, voire de classes d'êtres humains. Pour autant, sur le sujet de la guerre, il pose autant les responsabilités du soldat que celles du citoyen. Le soldat est responsable de ses actes car il est allé sur place pour défendre sa société d'origine. Le citoyen, lui, est

³⁸⁷ Alexis Jenni, *L'Art français de la guerre*, Paris, Folio, 2013, p. 733-734.

responsable de la guerre car il a souhaité que cette société soit défendue. La violence de la guerre n'est que la suite logique.

À ce stade, le jugement qui peut être porté sur cette société qui a défini plusieurs catégories de citoyens en se fondant sur leur race n'est pertinent que pour soutenir notre propos. Il semble en effet plus facile au citoyen de condamner les actes de torture des militaires que de condamner le système politique mis en place par le pouvoir politique, avec l'assentiment des citoyens. Le déni de responsabilité passe par une séparation du citoyen d'avec ses soldats et le rejet sur l'appareil militaire du manque de moralité. De façon plus générale, c'est le principe d'acceptabilité de certaines violences qui doit être remis en cause. Ce qui est condamnable n'est pas d'exécuter un être humain plutôt que de le tuer dans un combat « acceptable ». Ce qui est condamnable est de détruire une vie humaine au nom de son altérité.

La chaîne des responsabilités, qu'elle concerne l'homicide de guerre ou les exactions, inclut donc bien le combattant et le citoyen. Or le citoyen cherche à nier cette responsabilité. Comme le suggère Judith Butler, un tel déni peut préserver le citoyen de la remise en question de son identité d'homme civilisé :

Quand, par exemple, Donald Rumsfeld proclame que diffuser les photographies de torture, d'humiliation et de viol les rend capables de « nous définir en tant qu'Américains » (CNN, le 8 mai 2004), il attribue aux photographies un énorme pouvoir sur la construction identitaire nationale elle-même. Les photos ne vont pas seulement montrer quelque chose d'atroce, mais elles vont rendre notre capacité à commettre des atrocités comme un trait caractéristique de l'identité américaine³⁸⁸.

L'inaisance du citoyen, qui survient et est causé par l'impossibilité de maintenir indéfiniment le déni des violences et le déni des responsabilités, va en réalité remettre en question son identité morale profonde. Le citoyen va se poser la question de savoir s'il n'est pas, au fond, le monstre qu'il dénonce.

³⁸⁸ Judith Butler, *Frames of War: When is Life Grievable ?*, rééd. (2009), New York, NY, Verso, 2010, p. 72. Notre traduction.

6.4 La guerre et l'identité morale de l'homme civilisé

L'usage de la force prend corps avec les idées qui l'annoncent ou la légitiment, l'accompagnent, la soutiennent. La tradition de la guerre juste est à ce titre à la fois un miroir et un compas de « comment les Occidentaux » font la guerre ou pensent – pour certains d'entre eux – qu'il faudrait ou qu'il ne faudrait pas la faire³⁸⁹.

Cette réflexion d'Ariel Colonomos pose un premier constat sur l'identité morale du citoyen occidental et du soldat occidental. Selon lui, les raisons et la façon de faire la guerre sont en définitives élaborées selon la façon dont le citoyen occidental se perçoit moralement. L'inaisance des consciences peut ainsi être vu comme l'expression, dans la conscience du citoyen comme dans celle du vétéran, d'un conflit entre son identité morale « définie » et son identité morale « réelle ».

L'identité morale « définie » est celle que le citoyen construit en tant que membre de la société par l'assimilation des valeurs morales et des attendus sociaux. Cette identité constitue son référentiel moral. Elle comprend tout un ensemble de codes, d'interdits, de commandements et d'actes encouragés, qui sont le fruit de traditions morales et religieuses. Ce que la notion de « Bien » recouvre chez le citoyen occidental est la traduction dans les faits de ce référentiel moral. Comme nous l'avons vu, le respect universel de la vie humaine est une notion fondatrice et fondamentale de ce référentiel. Cette notion est également pensée comme universelle : rien n'indique qu'une vie est plus précieuse qu'une autre. Le référentiel moral n'établit pas d'échelle de respectabilité de la vie humaine.

L'identité « réelle » est celle que le citoyen, en quelque sorte, « constate ». Cette identité morale peut être constatée à la fois pour lui-même (à l'occasion par exemple d'un examen de conscience qui révélera si ses propres actes lui inspirent de la fierté ou de la honte) ou pour les autres en tant que représentants de sa société (il est choqué ou non par les actions de la « masse » des autres, c'est-à-dire par la société dans laquelle il vit). La question de l'identité réelle du citoyen se pose à lui sous ces deux formes : d'une part, à travers la façon dont il juge ses propres actes (ce qui a une signification particulière chez le vétéran) et, d'autre part, à travers la façon dont il juge

³⁸⁹ Ariel Colonomos, *Le Pari de la guerre : guerre préventive, guerre juste ?*, Paris, Denoël (coll. Médiations), 2009, p. 76.

les autres membres de sa société, ses « pairs ». Si la majorité de ses pairs adoptent des comportements immoraux, son appartenance à cette même société doit l'interpeller quant à sa propre identité morale.

La guerre amène à la fois le vétéran et le citoyen ordinaire à confronter leur identité morale définie et leur identité morale réelle. Pour le vétéran, cette confrontation est fondée sur ses propres actes et elle le conduit à l'aporie étudiée à la fin de la première partie de cette thèse. Pour le citoyen, le lien entre identité morale réelle et actes est moins direct mais il existe bel et bien, comme nous le révèle l'inapaisement des consciences.

La guerre modifie le référentiel moral du soldat. Elle diminue, par la difficulté des conditions de vie en campagne et les privations, sa capacité au raisonnement moral. Elle modifie également les conventions sociales, au-delà même du changement de référentiel moral. Cette modification des conventions sociales a été reprise dans l'image opposant l'homme civilisé et la brute sauvage qui sommeille en lui. Cette analogie a été utilisée par un colonel britannique vétéran de la Première Guerre mondiale et citée par David Perry : « J'ai vu mes propres hommes commettre des atrocités, et je m'attends à en voir d'autres se produire. Vous ne pouvez pas stimuler et lâcher la bête féroce qui sommeille en l'homme et espérer être capable de la remettre en cage instantanément »³⁹⁰.

Cette analogie remet en question l'identité morale du citoyen : il serait en réalité au fond de lui la même brute que celle qu'il condamne moralement chez le combattant, mais simplement entravée par les règles et les conventions sociales. Cela pose d'autant plus question au citoyen que cet exemple parle de conscrits, vus comme moralement et culturellement plus proches du citoyen non combattant que les soldats de métier.

Les règles sur la façon de combattre visent à restreindre la part brutale du citoyen/soldat tout en la laissant s'exprimer suffisamment pour atteindre les objectifs

³⁹⁰ David Perry, *Partly Cloudy : Ethics in War, Espionage, Covert Action, and Interrogation*, 2^{de} éd. (2009), Lanham, MD, Rowman & Littlefield Publishers (coll. Security and Professional Intelligence Education Series), 2016, p. 61. Notre traduction.

militaires et politiques qui lui ont été assignés. Comme le suggère Ariel Colonomos, elles visent également à rassurer le citoyen non combattant en lui renvoyant une image de ses soldats qui ne remette pas en question sa propre identité morale définie. Le citoyen peut ainsi voir dans le soldat un occidental civilisé comme lui qui, sur demande et dans un cadre légal défini, effectue des « entorses » aux conventions sociales. Le soldat ne serait ainsi pas un barbare libéré des chaînes morales et sociales et qui renverrait au citoyen l'image de sa nature profonde.

Sur ce point, la simple existence d'exactions et d'atrocités dans les guerres de valeurs montre que le fait « d'agrandir » la cage plutôt que de l'ouvrir laisse suffisamment de place à la brute barbare pour se révéler et s'exprimer. Si le citoyen condamne moralement la destruction de toute vie humaine et qu'il intériorise la sacralité de la vie comme le définissant en tant qu'être humain, comment pourrait-il croire que ses semblables pourraient enfreindre l'interdit fondateur sans devenir *autre chose* que ce qu'il pense être lui-même ?

La limitation du cadre de la violence vise à réduire la liberté du « barbare » que le soldat doit réveiller pour combattre. Cette limitation sert à conserver, du moins en apparence, la dignité morale de citoyen occidental que la société a façonnée. Or cette limitation crée un paradoxe profond.

Dans *La Haine*, Günther Anders exprime son inquiétude sur la disparition du sentiment de haine envers l'ennemi dans les combats³⁹¹, qu'il analyse comme typique de l'obsolescence de l'homme. La « séparation de l'acte et de l'affect »³⁹² pose selon lui le problème suivant : on peut arrêter de haïr l'ennemi mais si on le détruit sans autre motivation qu'un ensemble de règles, il n'est plus possible de stopper les homicides. Les homicides de guerre deviennent, en effet, des actes qui ne sont plus assumés par le soldat, les chefs militaires et politiques et les citoyens, mais qui découlent d'un simple jeu de réglementations. Le fait de tuer l'ennemi devient un acte mécanique sans profondeur morale ni émotionnelle.

Le paradoxe est que « l'aseptisation » de la mort donnée dans la guerre vise en premier lieu à maintenir l'intégrité morale du combattant tout en lui demandant de

³⁹¹ Voir pages 78 et 79 de cette thèse.

³⁹² G. Anders, *La Haine*, *op. cit.*, note du traducteur, p. 87.

sortir de la morale pour agir. Il s'agirait, d'une certaine façon, de définir la manière de tuer en faisant le moins de mal possible. On demande ainsi au combattant d'être « un peu moins civilisé » que normalement mais de se maintenir à un certain niveau par rapport au référentiel moral occidental. Pourtant, le référentiel moral occidental définit comme mal toute destruction volontaire de vie humaine. Donc, tuer un autre être humain, même si c'est légalement autorisé, est un mal et un tel acte ne peut être commis que par un être mauvais et brutal. Plus exactement, cet acte *ne peut pas* être commis par un citoyen bon, c'est-à-dire l'homme civilisé. Or, de façon à créer le déni que nous connaissons, il est demandé au soldat d'être *à la fois* un homme civilisé et un barbare brutal. Nous avons étudié ce paradoxe chez le militaire mais il a une implication également chez le citoyen. En effet, si le citoyen pense que le soldat peut à la fois être l'homme civilisé et la brute sauvage, il doit se poser la question de sa propre dualité.

Cette question de la dualité du citoyen non-combattant se pose d'autant plus vivement qu'elle est valable pour les soldats qui respectent les conventions de guerre comme pour les barbares qui dépassent toutes les limites que la société voulait leur imposer. Le cas du lieutenant Calley³⁹³ est à ce titre très éclairant. Responsable du massacre de My Lai, jugé et condamné, il est ensuite redevenu un citoyen à part entière. Dans le documentaire *Four Hours in My Lai*³⁹⁴, on le voit vivre sa vie de bijoutier à Columbus, dans l'état de Géorgie, comme un citoyen *lambda*. Il n'a eu aucune condamnation pour violence ni même d'autres ennuis avec la justice en tant que civil.

Cet exemple montre que le barbare le plus brutal est capable d'être un homme civilisé parmi les autres même après avoir enfreint les interdits « tolérés » et les interdits « intolérables ». Si un homme comme William Calley est capable d'être un citoyen qui respecte le référentiel moral de la société, le citoyen occidental doit se poser la question de savoir s'il ne pourrait pas être lui aussi un William Calley. Cette question remet en cause l'identité morale réelle du citoyen.

³⁹³ Voir pages 259 et 260 de cette thèse.

³⁹⁴ K. Sim, *Four Hours in My Lai*, *op. cit.*

Le citoyen occidental se définit selon un référentiel qui lui permet d'établir son identité morale. Cette identité morale est le fruit d'une évolution, semblable à celle de l'espèce, vers moins de violence, comme le rapporte le psychologue évolutionniste Steven Pinker dans *The Better Angels of Our Nature*³⁹⁵. Cette analyse ne nie pas le fait que l'homme civilisé puisse être tenté d'agir de manière barbare, ou immorale, mais dispose que les qualités morales du citoyen sont plus importantes que ses défauts et que la tendance de l'évolution humaine est vers de plus en plus de moralité. Steven Pinker admet ainsi que chaque citoyen est potentiellement un barbare. L'être immoral et violent ne disparaît pas chez le citoyen, il est simplement devenu non visible. La violence de la guerre le rend de nouveau visible chez le soldat, en partie ou intégralement. Elle renvoie alors au citoyen une image qui lui fait prendre conscience que le barbare, même invisible, existe en lui, ce qui remet en cause son identité morale réelle.

Mark Osiel prend sur ce sujet une position qui montre à quel point le paradoxe de l'identité morale peut faire l'objet de déni. Il pense que faire appel à la part brutale de l'individu pour faire la guerre est plus une source de danger que d'efficacité guerrière. Il écrit ainsi à propos des combats que : « Peut-être même que l'excitation évidente que certains tirent de cette transgression patente des conventions morales les plus fortement enracinées dans la société est, en dernier recours, nécessaire. Mais la libération de telles passions pourrait bien être moins une source d'efficacité au combat que d'atrocités »³⁹⁶.

Sa position est de dénoncer une « perversité » qui existe chez les combattants et dont la libération, nécessaire au combat, est également la cause de leur perte de « civilité » et de la modification de leur référentiel moral. Or si cette perversité existe chez les combattants, c'est parce qu'elle existait déjà chez le citoyen avant qu'il ne devienne soldat. Elle existe par conséquent aussi chez le citoyen qui ne devient pas soldat. Elle se libère moins puisqu'il reste dans un environnement civilisé mais certains indices permettent de deviner sa présence, comme l'analyse Dave Grossman à propos des jeux vidéo ou du paint-ball³⁹⁷. Ces substituts de combats guerriers, selon lui,

³⁹⁵ Voir page 33 de cette thèse.

³⁹⁶ M. Osiel, *Obeying orders, op. cit.*, p. 337. Notre Traduction.

³⁹⁷ D. Grossman, *On Killing, op. cit.*, p. 316-320.

montrent le plaisir que l'être humain peut prendre dans le fait de « battre l'adversaire » et se sentir puissant. Ils contribuent à la fois à développer un certain sens tactique et une adresse au combat tout en créant une habitude à la violence. Il plaide donc pour des jeux peu réalistes, qui permettent un amusement en dehors des conventions sociales (on se tire dessus) tout en évitant de troubler les frontières entre le monde ludique et le monde réel (on ne le fait pas pour de vrai). Si cette condition n'est pas respectée, selon lui, cela revient à apprendre aux enfants à tuer.

Quand Theodore Nadelson rapporte le malaise de certains vétérans devant la libération des contraintes sociales qui a lieu pendant le combat³⁹⁸, il introduit la possibilité de la confrontation des combattants à leur identité morale : des citoyens qui se considèrent comme des hommes bons sont confrontés à la levée des conventions sociales et réalisent qu'ils sont des tueurs. Leur identité morale réelle est donc à l'opposé de leur identité morale définie.

Le combat, en levant les conventions sociales et en obligeant à les transgresser, révèle qui le soldat est réellement. Dans *Combattre*, Stéphane Audoin-Rouzeau reprend les propos de l'historien Richard Tawney, vétéran de la Seconde Guerre mondiale. Ce dernier montre comment la guerre fait tomber les apparences de l'identité morale définie :

À ce moment, la vue des Allemands chassa toute autre pensée de ma tête. La plupart des hommes, je suppose, abritent un sauvage du paléolithique en eux, bête qui à l'occasion exulte de se voir donner une chance de montrer sa joie sournoise de destruction. J'ai, de toute façon, et ce depuis l'âge des catapultes de mon enfance jusqu'à celle des carabines, toujours apprécié de viser tout objet mouvant, quoique depuis l'âge d'homme le plaisir se soit chargé de culpabilité et de honte. À présent, c'était un devoir de tirer et la cible était facile³⁹⁹.

Les lois de la guerre et les différents dénis mis en place ne parviennent pas à masquer le malaise moral de la société civile face au fait de détruire des vies humaines pour en protéger d'autres. L'identité morale du citoyen se construit sur des valeurs fondamentales universelles et sacrées qui visent à le rendre civilisé. Le citoyen

³⁹⁸ Voir page 110 de cette thèse.

³⁹⁹ S. Audoin-Rouzeau, *Combattre, op. cit.*, p. 111-112.

pense alors être à la pointe de l'évolution morale et spirituelle, un être de paix et de Bien. Cela est d'autant plus vrai à l'époque des guerres de valeurs pendant lesquelles seul un petit nombre de citoyens volontaires deviennent soldats et se retrouvent confrontés directement à la violence.

L'inaisance des consciences des citoyens révèle cependant que, parmi les dénis qui finissent par s'estomper, se trouve le déni de la nature violente de l'homme, et donc de la nature violente du citoyen. Si ses concitoyens peuvent tuer, c'est qu'ils ont, parmi les éléments constitutifs de leur identité, une part de violence les poussant à l'homicide. Cette part n'est pas créée par leur engagement dans les forces armées, elle est mise en avant. Elle renvoie au citoyen l'image de son identité morale « possible ». Comme l'écrit Sigmund Freud dans *Notre relation à la mort* : « En ce cas [la guerre] il est permis, certes, de s'étonner que chez l'homme ainsi éduqué le mal réapparaisse dans toute sa virulence. Mais cette réponse renferme également la proposition que nous voulons réfuter. En vérité, il n'y a aucune "extermination du mal" »⁴⁰⁰.

L'inaisance de la conscience du citoyen vient du fait que le développement de la moralité, du bien, et du respect de la vie, n'a pas modifié *réellement* sa nature et que la guerre, même éloignée et faite par d'autres, lui montre la part de destructivité qui est en lui et qui fait encore partie de son identité morale réelle. Cette impuissance de l'identité morale « définie » à s'imposer face à l'identité morale réelle est en quelque sorte reconnue par l'inventeur même de la guerre juste moderne. Dans la préface qu'il a rédigée pour l'édition de 1977, Mickael Walzer avoue en effet ne pas avoir conduit ses recherches « comme philosophe mais comme militant politique et partisan »⁴⁰¹. Il s'inscrivait donc dans une démarche qui ne visait pas à « constater » la guerre juste mais dans une démarche constructiviste visant plutôt à « faire croire » à la guerre juste.

Le paradoxe de l'identité morale, tout comme l'effacement des dénis et l'inaisance des consciences conduisent *in fine* à remettre en question le caractère universel de la valeur de la vie humaine. Si la vie du soldat et la vie de l'ennemi ont la même valeur, il n'y a aucune raison de tuer l'un plutôt que l'autre.

⁴⁰⁰ S. Freud, *Notre relation à la mort*, *op. cit.*, p. 29-30.

⁴⁰¹ M. Walzer, *Guerres justes et injustes*, *op. cit.*, p. 32.

6.5 La remise en question de la valeur de la vie humaine

La valeur de la vie humaine est l'élément central du paradoxe que rencontrent à la fois le citoyen devenu vétéran (dilemme du combattant) et le citoyen resté « simple » citoyen (dissonance des identités morales définie et réelle). La guerre, qu'elle soit vécue de manière active et à proximité des combats ou comme « spectateur » éloigné physiquement et psychologiquement, va conduire les deux types de citoyens (combattant et non-combattant) à être confrontés à des questions semblables portant sur la valeur de la vie humaine.

La guerre matérialise les destructions aux yeux des citoyens. Elle rappelle ainsi la fragilité de la vie humaine, ce qui redonne à cette dernière son caractère précieux. La préciosité de la vie humaine est à ce stade quasi-universelle pour les citoyens car ils s'inquiètent des vies des soldats, de la population locale, et parfois des ennemis. Pour autant, cet aspect précieux de la vie humaine est remis en cause par le paradoxe de la guerre, qui consiste à détruire des vies pour en préserver d'autres. Si l'on considère que malgré tout la guerre est « juste » ou même « acceptable » moralement, ce paradoxe suppose que la valeur des vies détruites soit moindre que celle des vies préservées. Cette différence de valeur débouche sur une gradation de la valeur des vies humaines. Certaines vies seraient même sans valeur, ce qui remettrait en cause la pertinence du commandement « Tu ne tueras point ».

Avant la guerre, le jeune soldat et le citoyen ont un rapport aux combats et aux opérations militaires qui revêt un aspect irréel, fantasmé et glorifié. Les guerriers sont présentés selon une image positive car, en risquant leur vie, ils lui confèrent son sens et sa valeur. Chris Hedges a ainsi écrit :

L'attraction permanente de la guerre est la suivante : même avec ses destructions et le carnage qui l'accompagnent, elle peut nous fournir ce que nous souhaitons pour nos vies. Elle peut nous fournir un but, un sens, une raison de vivre⁴⁰².

Alors que les combats révèlent la fragilité de la vie humaine, ils permettent de créer ou de souligner sa valeur. À la fois le citoyen et le soldat peuvent être convaincus

⁴⁰² Chris Hedges, *War is a Force that Gives Us Meaning*, New York, NY, Public Affairs, 2002, p. 3. Notre traduction.

que les raisons de la guerre sont justes et qu'elles visent à protéger la vie humaine. Ils semblent insensibles au paradoxe qu'il y a à tuer pour préserver des vies. En revanche, ils sont sensibles au sacrifice que le soldat peut être amené à faire. En réalité, la vie des hommes qui vont risquer de la perdre dans les combats prend tout son sens et toute sa valeur au moment même où la possibilité de sa destruction devient tangible. Par extension, la vie des citoyens que les soldats vont défendre prend également toute sa valeur puisque d'autres sont prêts à mourir pour la préserver. On peut en déduire que pour que la vie humaine soit considérée comme sacrée, il faut que d'autres vies humaines puissent être sacrifiées – volontairement ou pas – pour la préserver.

Ce paradoxe peut s'expliquer par le fait que la prise de conscience de la fragilité de la vie lui redonne sa valeur, dès qu'elle n'est plus considérée comme « acquise » et qu'elle doit être défendue. Le soldat qui « regarde la mort en face » et le citoyen qui, devant les images de cercueils rapatriés, se rend compte que lui aussi est mortel, reprennent conscience de la valeur de la vie. Les citoyens reprennent conscience non seulement de la valeur de leur vie propre mais aussi de la valeur de la vie de leurs concitoyens, dont ceux qui sont devenus soldats. Le concept de « *body bag syndrome* »⁴⁰³ montre que la peur de sacrifier la vie des concitoyens combattants a un effet sur le soutien que la société civile apporte aux opérations militaires. En 2013, le gouvernement britannique s'est même posé la question de ne plus rendre d'hommage public aux corps des soldats rapatriés afin d'éviter de perdre le soutien de l'opinion publique à l'intervention en Afghanistan⁴⁰⁴. Les solutions envisagées étaient d'ailleurs illustratives : cacher le rapatriement des corps (rendre la mort des concitoyens discrète), utiliser plus de drones (ne mettre en danger que des vies locales et ennemies) ou encore utiliser plus de forces spéciales, ce qui reviendrait à utiliser des vies plus facilement « sacrificables ».

Les citoyens reprennent également conscience de la valeur de la vie des membres de la population locale mais cette prise de conscience est atténuée dans un premier par le déni des destructions. Passé ce déni, l'émotion que suscitent les

⁴⁰³ En référence au container mortuaire (*body bag*) : le soutien de l'opinion publique à une opération décline avec le nombre de victimes parmi les soldats nationaux.

⁴⁰⁴ Davies Emily, « "We must make war more acceptable" : MOD urged to make repatriation ceremonies low-key and use more drones, SAS and mercenaries to reduce "body bag syndrome" », *Daily Mail online*, 27 septembre 2013, <http://www.dailymail.co.uk/news/article-2434435/Ministry-Defence-urged-make-repatriation-ceremonies-low-key-reduce-body-bag-syndrome.html> (accès le 11 juin 2018).

dommages collatéraux et, de manière encore plus sensible, les exactions, montre que le citoyen et la société éprouvent de l'empathie pour les victimes civiles locales de la guerre. Cette prise de conscience peut également s'établir pour un conflit auquel le pays des citoyens ne participe pas, comme par exemple une guerre civile. L'émotion suscitée par cette empathie pour les victimes civiles a permis la survenance du concept de responsabilité de protéger⁴⁰⁵.

Même si cela peut sembler surprenant, cette prise de conscience s'étend également à l'ennemi. Avec un décalage dans le temps, la valeur de la vie de l'ennemi s'impose au citoyen comme victime de la guerre, au même titre que les civils et les combattants. Les commémorations de la Première Guerre mondiale mettent désormais sur le même pied les soldats français et les soldats allemands morts au combat. Cela a été le cas, par exemple, lors de la cérémonie du centenaire de la bataille de Verdun le 29 mai 2016. Dans les guerres de valeurs, la valeur de la vie de l'ennemi pose question à deux niveaux de l'intervention militaire.

En premier lieu, la qualité d'ennemi peut être remise en question. Les soldats combattent, par exemple en Afghanistan, pour aider les troupes locales à contrôler le pays mais aussi pour lutter contre le terrorisme. Cette perception du fait de se battre en Afghanistan pour empêcher des attentats⁴⁰⁶ à Paris ou à New York n'est pas si évidente que cela, ni pour le citoyen ni pour le soldat, surtout dans la durée. La question de l'ennemi devient alors trouble. Le paysan afghan qui participe à une embuscade était-il dès le départ un ennemi, ou bien l'est-il devenu du fait de la présence occidentale dans son pays ?

En second lieu, l'ennemi des guerres de valeurs n'est pas un ennemi constant. Pour les unités qui se déployaient en Afghanistan, le *briefing* sur les concepts de contre-insurrection présentait le fait que de nombreux Taliban étaient des « vacataires ». Il s'agissait de paysans qui, pour quelques dollars, étaient recrutés l'espace d'une journée ou deux pour tendre des embuscades puis qui retournaient cultiver leur terre. En dehors des considérations tactiques, cet état de fait remet en cause le principe qui cherche à distinguer les combattants ennemis de la population et qui permet d'identifier ceux qu'il serait permis de tuer. En effet, certains considèrent

⁴⁰⁵ Voir page 23 et page 206 de cette thèse.

⁴⁰⁶ Il est intéressant de constater le changement de vocable : on parle désormais « d'attaque terroriste ». Le terme « attaque » relie plus l'acte terroriste à un acte de guerre.

que l'ennemi abandonne son droit à la vie en prenant les armes. Dans le cas des paysans qui les prennent de temps en temps, même si cela est de manière régulière mais à intervalles variables, quand sont-ils des ennemis et quand sont-ils des membres de la population locale ? Le déni de la sacralité de la vie de l'ennemi n'est applicable que partiellement et par épisodes (parfois ennemi, parfois membre de la population). Cela montre qu'une perte de sacralité de la vie n'est pas applicable à l'individu⁴⁰⁷.

Pour autant, il est bien mis un terme à la sacralité de la vie humaine, puisque des humains sont tués. Le paradoxe de la valeur universelle de la vie humaine repose sur l'impossibilité d'avoir à la fois des vies qu'il faut préserver et des vies qu'il faut détruire, tout en accordant strictement la même valeur sacrée à toutes ces vies. Les différents dénis mis en place par les citoyens lors de la guerre (déni de responsabilité et déni des destructions) sont finalement des subterfuges qui visent à modifier le contexte d'évaluation de la valeur de la vie. Ainsi, tuer l'ennemi « proprement » – une balle tirée lors d'un échange de coups de feu par exemple – revient à se montrer plus respectueux de sa condition d'être humain que de le tuer de façon « barbare » – à la machette et en mutilant son corps. Cette considération passe à côté de l'événement majeur qu'est la destruction par un homme d'une vie humaine.

Tout le paradoxe moral de la guerre repose ainsi sur le fait que la même valeur soit accordée à toutes les vies. Même si on considère le cas de la légitime défense, dont certains pensent qu'il pourrait s'appliquer au combattant « juste » contre un ennemi « injuste », justifier qu'un être humain puisse en tuer un autre revient bien à rejeter l'idée de l'universalité de la valeur de la vie humaine. Lorsque nous sommes attaqués par un agresseur qui cherche à nous tuer, nous serions autorisés à pourvoir le tuer pour nous défendre. Pourtant, si toutes les vies ont la même valeur, ce sera aussi mal pour nous de le tuer que pour lui de nous tuer.

L'argument de dire que l'attaquant a une mauvaise intention et que cette intention crée une différence de valeur entre nos vies ne tient pas non plus. Il est impossible d'estimer, *ab initio*, si la vie de l'agresseur vaut plus ou moins que celle de l'agressé. En théorie, elles ont la même valeur. Il n'est pas non plus possible d'utiliser

⁴⁰⁷ Cela peut expliquer, *a contrario*, un déni de la sacralité de la vie du civil local aux yeux du soldat, ce qui peut conduire à des exactions.

le fait qu'il tente de nous tuer, ou en a l'intention, pour définir que sa vie à une valeur moindre. Comment savoir si le fait de supprimer la vie de l'agressé va améliorer l'état du monde ou le dégrader, ou le dégrader plus ou moins que le fait de supprimer la vie de l'agresseur ? N'étant pas en position d'évaluer ces deux vies et d'en comparer la valeur – qui est censée être la même – le seul moyen de les discriminer est de postuler que *notre* vie vaut plus, au moins à nos yeux, que celle de l'autre.

La guerre, à travers son paradoxe moral, remet en cause l'universalité de la valeur de la vie humaine : certaines vies vaudraient plus que d'autres. La valeur des vies humaines s'inscrit alors dans une gradation. De manière instinctive, quand deux individus qui ne se connaissent pas sont confrontés, chacun jugera que sa vie propre lui est plus chère que celle de l'autre. Cette perspective se retrouve dans ce que Ruwen Ogien et Christine Tappolet exposent dans *les Concepts de l'Éthique* :

Nous accordons de la valeur non seulement au fait qu'il est moralement prohibé de nous tuer ou de nous torturer, mais aussi au fait que ce genre de choses ne nous arrivent pas. C'est pourquoi il semble raisonnable d'admettre que, parfois, il faut faire des entorses à nos droits au nom d'autres valeurs, celles qui donnent un poids moral au fait d'éviter que les horreurs dont les droits sont censés nous protéger ne nous arrivent pas. En fait, ce que le déontologiste doit soutenir, c'est que l'inviolabilité est soit l'unique valeur, soit celle qui l'emporte sur toutes les autres. Mais c'est une thèse trop forte pour être plausible. Nous valorisons certainement autant, sinon plus, le fait de ne pas subir la torture que l'interdit de torturer. Ce pluralisme doit être pris en compte par la théorie morale⁴⁰⁸.

Le fait que l'inviolabilité en tant qu'« unique valeur » soit une thèse trop forte pour être plausible renforce l'idée d'une gradation de la valeur de la vie humaine. Les auteurs reconnaissent que si l'on cherche à être juste, il n'y a pas d'autre choix que de considérer toutes les vies humaines comme sacrées. Pourtant, cette valeur unique est trop forte pour être réaliste ou plausible : nous devons l'enfreindre pour nous défendre. À l'inverse, si nous refusons de nous défendre pour ne pas porter atteinte à la vie de

⁴⁰⁸ Ruwen Ogien et Christine Tappolet, *Les Concepts de l'Éthique : Faut-il être conséquentialiste ?*, Paris, Hermann, 2009, p. 197.

l'agresseur, nous dévalorisons notre vie propre, ce qui va également à l'encontre de la valeur unique. L'impossibilité de la valeur unique entraîne l'hypothèse qu'il y a plusieurs valeurs relatives. Ces valeurs relatives sont fondées sur l'attachement à notre propre vie.

Si un parfait inconnu essaie de nous tuer, nous préférerons nous défendre plutôt que de ne rien faire. Nous considérons en effet que, *par défaut*, notre vie nous est plus précieuse que la sienne. Dans le cas d'une valeur unique de la vie humaine, nous ne pourrions pas savoir si c'est notre vie ou la sienne qui est la plus importante et donc nous ne pourrions pas agir. Rien ne nous permet d'affirmer par ailleurs que l'agresseur n'a pas une raison moralement valable, ou du moins moralement « acceptable », de nous attaquer.

Par extension, si *notre* vie vaut plus pour nous que celle de l'autre, celles de nos proches – ou, comme l'illustre parfaitement l'expression, « ceux qui nous sont chers » – valent plus que celles d'autres inconnus. De proche en proche se met en place une gradation de la valeur des différentes vies humaines, au niveau du citoyen et, par agrégation, de la société. Judith Butler développe cette idée de gradation à l'échelle de groupes d'individus et explique que certaines vies peuvent même être déshumanisées totalement, ce qui fait descendre le spectre de la gradation de valeur des vies jusqu'au statut d'objet.

Judith Butler met en place le concept de vies « dont on a à faire le deuil » et celles « dont on n'a pas à faire le deuil » (*grievable* et *non grievable*). Dans ce schéma, il existe des vies qui sont « à défendre » et des vies qui sont « à détruire » pour défendre celles auxquelles on tient. En d'autres termes, les vies dont on n'a pas à faire le deuil sont « sacrificables » au profit de celles dont on a à faire le deuil. Ma vie m'importe plus que celle de l'inconnu lointain que je laisse tuer par un autre pour protéger mon existence.

Si nous partons de l'hypothèse que la violence justifiée sera exécutée par un certain type de pays (ceux généralement considérés comme personnifiant les principes de la démocratie libérale) ou certains types de communautés (celles dont la vie culturelle et matérielle de la population est déjà estimée et est clairement représentée dans les démocraties libérales), alors nous avons d'emblée intégré une certaine démographie politique dans la définition de ce qui pourrait être qualifié de violence justifiée.

[...] En d'autres termes, des hypothèses concrètes auront déjà été fixées à propos des types de populations dont la vie et les modes de vie méritent d'être défendus militairement⁴⁰⁹.

Judith Butler applique ce schéma de pensée aux sociétés occidentales et montre le tropisme qui régit les interventions militaires. Les sociétés dont les modes de vie sont proches des modes de vie occidentaux et dont les populations sont reconnues par les Occidentaux seront celles qui seront défendues, ou défendues en priorité. Cette assertion confirme la gradation de la valeur des vies de proche en proche : même chez des étrangers, la vie de ceux qui nous ressemblent vaut plus que celle de ceux qui sont différents de nous.

Dans l'introduction spécifique à la réédition de son livre, elle va même jusqu'à exprimer le fait que certaines vies ont si peu de valeur que les êtres humains concernés n'ont que le statut d'objets. Ainsi, les boucliers humains perdent leur vie et deviennent des objets (boucliers) que l'on peut détruire sans considérer détruire des vies.

Ainsi certaines populations ne comptent pas comme des êtres vivants : si leurs corps sont utilisés comme des instruments de guerre ou de simples moyens d'attaque alors elles sont déjà privées de leurs vies avant d'être tuées, transformées en matière inerte ou en engins de destruction, de manière paradoxale au nom de la vie⁴¹⁰.

Cette analyse montre que certaines vies humaines peuvent être considérées comme ayant tellement peu de valeur qu'elles ne sont même plus des vies. Ce que Judith Butler rapporte ici ne doit pour autant pas être confondu avec le déni de responsabilité de l'ennemi. L'analyse n'est pas que l'ennemi, en faisant de lui-même un instrument de guerre, refuse sa qualité d'être vivant et devient, par sa décision, un objet. En effet, le raisonnement de Judith Butler s'applique aussi aux boucliers humains, comme dans l'exemple cité. Or ces derniers n'ont pas de mauvaise intention, alors que c'est la mauvaise intention de l'ennemi qui est le fondement du déni de responsabilité (qui vise à rendre l'ennemi responsable du fait que nous le tuons).

L'inaisance des consciences des citoyens est lié au paradoxe que constitue le fait de tuer pour préserver la vie humaine. Les efforts de distanciation psychologique et physique ainsi que les différents dénis mis en place par les citoyens ne tiennent pas

⁴⁰⁹ Judith Butler, *Frames of War, op. cit.*, p. 156. Notre traduction.

⁴¹⁰ *Idem*, p. xxix. Notre traduction.

dans le temps – que ce soit un temps long après les guerres de survie ou bien un temps plus court après ou lors des guerres de valeurs. L'aspect universel de la valeur de la vie humaine est réfuté par la simple existence de la guerre. La valeur unique de la vie humaine ne permet pas de distinguer quelle vie défendre, ce qui veut dire que les vies humaines n'ont que des valeurs relatives et graduelles.

*

* *

Le commandement « Tu ne tueras point » est l'un des fondements moraux des sociétés occidentales. Ce commandement impose le respect de la vie humaine au sens large c'est-à-dire de toutes les vies humaines. Les sociétés occidentales reconnaissent ainsi une valeur universelle de la vie humaine. Le commandement est pourtant circonscrit à l'acte de tuer autrui et ne prescrit rien sur le fait de défendre la vie.

Défendre la vie humaine suppose que certaines personnes enfreignent le commandement. Dans ce cas, la morale occidentale estime qu'il est légitime de tuer certains êtres humains pour en défendre d'autres. C'est le paradoxe de la guerre : il s'agit de détruire la vie humaine pour la protéger. Ce paradoxe pèse sur la conscience des citoyens, d'une façon plus diffuse que pour le combattant. Le combattant est directement confronté au dilemme, même s'il l'est la plupart du temps de manière différée, en tant que vétéran retourné dans sa société d'origine. Ce problème moral revêt la forme d'un inapaisement des consciences chez ceux qui ne sont pas confrontés aux combats.

Cet inapaisement des consciences est d'abord combattu par une série de dénis qui prennent des formes très concrètes. Le déni de la responsabilité de la guerre a ainsi fait l'objet d'une doctrine, plus légale que morale, qui cherche à externaliser et objectiver la moralité de la décision d'entrer en guerre (la décision découle des critères et n'est pas celle d'un peuple ou d'un dirigeant). De plus, dans cette doctrine, on rejette la responsabilité de la guerre sur l'ennemi (ce qui se rapproche des postures de légitime défense). Le déni des destructions de la guerre, facilité dans les guerres de valeurs avec

la distance physique et l'envoi de petits contingents de volontaires professionnels, vise à rassurer le citoyen sur la moralité de la guerre. Ce déni lui permet de penser que ses soldats se battent pour de bonnes raisons, par ailleurs légales et légitimées, et de bonne façon puisqu'ils respectent un corpus d'actions autorisées et d'actions interdites.

Or ces dénis ne fonctionnent pas, ou pas indéfiniment. Le fait même que des êtres humains perdent la vie perturbe la conscience du citoyen. À cela peut s'ajouter la découverte que ces destructions de vies sont toujours des événements horribles et qu'ils peuvent même être atroces, ce qui change la vision que le citoyen a de son soldat. S'il peut être considéré comme un héros pendant un temps plus ou moins long (c'est le cas des équipages du bombardement d'Hiroshima par exemple) ou comme une victime (ce qui a été le cas après l'embuscade d'Uzbin), le combattant finit par être considéré par son concitoyen comme un tueur – ce qu'il est puisqu'on lui a demandé de l'être – et cela engendre un malaise moral puisque l'interdit du meurtre a été transgressé. Ce malaise peut être encore plus « violent » quand des atrocités sont commises.

Ce malaise du citoyen à l'égard du combattant le conduit à un malaise à propos de sa propre personne. Les dénis ne suffisent pas à masquer la responsabilité morale du citoyen. Cette responsabilité, certes indirecte, est la cause de l'inaisement de sa conscience. Le citoyen est l'une des raisons qui ont conduit à la mort de l'ennemi, comme à la mort du combattant, comme à celle des victimes collatérales, ainsi que l'analyse Neta Crawford. Cela remet en cause son identité morale et le citoyen s'aperçoit qu'il existe un décalage entre son identité morale définie et son identité morale réelle. L'inaisement de sa conscience est l'expression de ce décalage.

Ce décalage finit par mettre le citoyen en face du paradoxe de la guerre. Ce paradoxe ne repose en substance que sur l'universalité de la valeur sacrée de la vie humaine. Le simple fait d'accepter de détruire certaines vies plutôt que d'autres conduit *de facto* à supprimer l'universalité de cette valeur et à créer une première séparation dans la valeur des vies humaines : la mienne compte plus – à mes yeux du moins – que celle d'un inconnu. De proche en proche, cette première distinction de valeurs conduit à une gradation de la valeur des différentes vies humaines, dont

certaines peuvent finir par être considérées comme de simples objets que l'on peut détruire.

Le dilemme du combattant et son aporie se posent donc au citoyen et à la société occidentale tout entière.

L'aporie inconsciente du citoyen et de la société

Il ne peut être dit aujourd'hui avec certitude si la paix sera jamais possible. Mais ce qui est encore beaucoup plus discutable, en se fondant sur le critère objectif de l'existence des sociétés plus que sur un pacifisme sentimental, c'est la question de savoir si elle est souhaitable, dans le cas où il serait démontré qu'on puisse vraiment l'atteindre. Le système fondé sur la guerre, en dépit de toute la répugnance subjective qu'il inspire à une part importante de « l'opinion publique », a démontré son efficacité depuis les débuts de l'histoire connue ; il a fourni les bases nécessaires au développement de nombreuses civilisations remarquables, y compris de celle qui est aujourd'hui la civilisation dominante.

John Kenneth Galbraith⁴¹¹

La seconde partie de cette thèse s'est attachée à suivre le citoyen le long de la même temporalité que la première partie dédiée au soldat-combattant-vétérant. En apparence, comme le citoyen ne participe pas directement à la guerre, il ne suit pas les mêmes étapes transformatives. Notre analyse montre toutefois que le positionnement moral du citoyen évolue au fil du conflit, tout comme celui du soldat. Certes, le dilemme du combattant ne se pose pas au citoyen. Le citoyen ne tire pas avec un fusil et ne largue aucune bombe. Pourtant, il ne reste pas insensible au conflit car il n'est pas immunisé contre le paradoxe de la guerre. Le paradoxe de la guerre, qui est qu'il faille détruire certaines vies humaines pour en préserver d'autres, est ainsi le fondement du dilemme du combattant et la raison de l'inaisance de la conscience du citoyen.

Dans les guerres de valeurs, ce paradoxe est assez difficile à cerner puisque ce sont les valeurs morales qui conduisent au déclenchement des opérations militaires. Ces valeurs sont les valeurs morales occidentales mais ont une vocation universelle. De plus, leur défense par les armes est sanctionnée par les instances supranationales. Ces considérations éclipsent le mal qui peut être réalisé lors des opérations militaires et qui est consubstantiel à la guerre. Pour le citoyen, cette éclipse est prolongée par l'éloignement des opérations militaires et la déréalisation de la guerre. Elle va de pair

⁴¹¹ John Kenneth Galbraith, *La Paix indésirable ? Rapport sur l'utilité des guerres*, trad. J. Bloch-Michel, nouvelle éd. (1968), Paris, Calmann-Lévy, 1984, p. 181-182.

avec la mise en place d'une série de dénis. En premier lieu, le déni de responsabilité de la guerre est lié au fait que la décision d'entrée en guerre est prise par le pouvoir exécutif et que le citoyen s'en sent exclu. De plus, de manière générale pour les guerres de valeurs, l'entrée en guerre est régie par les principes du *jus ad bellum* auxquels le citoyen souscrit puisque ces principes sont conformes au référentiel moral occidental. En second lieu, le citoyen peut conserver sa bonne conscience morale par le déni des destructions, contrairement au combattant qui en est le témoin direct. La proximité morale qui existait entre le citoyen et le jeune soldat au moment où aucun des deux n'avait encore appréhendé les destructions matérielles et les destructions de vies humaines qui allaient survenir, prend fin avec ce déni. Ce dernier, contrairement au déni de responsabilité, ne peut être partagé entre citoyen et soldat.

Cette fracture morale entre citoyen et soldat s'avère en réalité être un simple décalage dans le temps. Les deux vont ressentir la dissonance morale qui résulte du paradoxe de la guerre, mais à des moments différents. Le citoyen y sera confronté plus tardivement que le combattant car ses mécanismes de défense psychique – et morale – sont plus faciles à mettre en place. Ces mécanismes sont aussi moins facilement balayés par la réalité de la guerre qui reste lointaine et à laquelle le citoyen n'assiste pas en direct. Pourtant, avec le temps, les dénis mis en place par le citoyen ne résistent pas à la réalité des conflits. Un paradoxe se fait jour lorsque le citoyen s'émeut de la façon dont sont tuées certaines personnes. Le fait que le sujet de l'indignation du citoyen soit la façon de tuer plutôt que l'acte de tuer est le symptôme du déni des violences et du déni d'immoralité de la guerre. Les trois dénis mis en place par le citoyen prennent fin quand celui-ci prend conscience du paradoxe de la guerre.

Pour sortir du paradoxe de la guerre, le citoyen passe alors d'un référentiel binaire (moral ou immoral) vers une gradation d'acceptabilité. C'est notamment le but de l'argument du « mal nécessaire ». Cet argument crée une « presque-moralité » : il énonce clairement la guerre comme un « mal » mais camoufle ce mal derrière une nécessité morale (sauver d'autres vies). Le caractère de nécessité absolue de la guerre peut cependant être remis en question, notamment à travers le fait que des causes similaires n'entraînent pas systématiquement une intervention armée, comme par exemple pour la Libye et la Syrie. Le mal « nécessaire » qu'est la guerre est avant tout un mal non assumé. Le fait de ne pas assumer ce mal se traduit par l'inapaisement de

la conscience du citoyen. Le paradoxe de la guerre, à l'origine du dilemme du combattant et de l'aporie du vétéran crée aussi l'aporie du citoyen.

La question de la valeur unique de la vie humaine, une valeur qui est considérée comme universelle et sacrée, est à l'origine de cette aporie. Cette aporie est d'ailleurs identique en substance à celle du vétéran mais le citoyen la ressent de manière moins directe. Le combattant ne peut savoir s'il a bien ou mal agi en tuant au combat. Le citoyen, lui, ne peut savoir s'il a bien ou mal agi en laissant se déclencher la guerre, c'est-à-dire en demandant au soldat de tuer pour lui. Pour les deux, la gradation morale de la destruction de la vie humaine ne tient pas face au caractère binaire de sa sacralité : soit la vie est sacrée, et on ne peut pas la détruire, soit elle ne l'est pas.

Cette aporie remet en cause l'identité morale du citoyen. Après s'être rendu compte que le combattant est amené à commettre des actes atroces, dont certains sont des parfois des crimes de guerre, le citoyen condamne moralement le soldat. Pourtant, ce soldat est un citoyen qui a choisi ou accepté de défendre les valeurs de la société. Il est moralement proche du citoyen. Le citoyen voit donc son identité morale remise en cause par ce que sa société peut faire faire à ses soldats. Il n'est plus capable de se considérer comme un être moral pur au regard du référentiel occidental, puisqu'il a « ordonné » de tuer. L'épigraphe de cette conclusion de partie est révélatrice de ce paradoxe identitaire moral. John Kenneth Galbraith souligne que les sociétés occidentales sont devenues dominantes à travers la guerre. Le référentiel moral occidental se veut universel mais ne peut l'être qu'en raison de cette domination et cette domination est due au non-respect du référentiel moral.

Le décalage identitaire moral des sociétés occidentales est le même que celui de leurs citoyens. L'universalité de la valeur sacrée de la vie humaine est un principe qui est mis en place en agissant selon une gradation de la valeur des différentes vies humaines. Cette même universalité est par la suite remise en question par la défense du référentiel moral qui la promeut.

La question qui se pose alors est celle de l'impossibilité d'appliquer de manière absolue le commandement « Tu ne tueras point » et de considérer la valeur sacrée de

la vie humaine comme s'appliquant à toutes les vies. S'il existe une gradation de la valeur des vies humaines et non une valeur unique absolue, alors la vie n'est pas sacrée.

Dès lors, si l'interdit de tuer n'est pas absolu, il laisse la possibilité, de proche en proche, de justifier la guerre pour des moyens de plus en plus éloignés des principes de la guerre juste. La réflexion de Jacques Fontanel sur le concept de guerre préventive montre que l'absence de caractère absolu de l'interdit de tuer permet de « s'accommoder » ou tout du moins de moduler sa compréhension des concepts moraux pour justifier la guerre et certaines formes de violence :

La guerre n'a pas d'autre éthique que celle de se défendre contre les exploitations, l'envahissement des territoires, la violence des dominations collectives, le refus des libertés de pensée, de parole ou de religion. Cependant, si elle se limite au domaine défensif, elle se situe militairement dans un champ d'action trop réduit pour conduire à la victoire. Si elle s'inscrit dans une action « préventive », elle permet toutes les exactions sur la base d'interprétations qui ne négligeront pas les valeurs éthiques⁴¹².

Le fait que les valeurs éthiques puissent justifier des exactions, ce qui est similaire au fait que préserver la vie humaine conduise à la détruire, ne peut laisser d'autre choix que de remettre en question le référentiel moral. Or, les sociétés occidentales refusent d'admettre que la guerre supprime le fondement de leur morale. Certes l'éclipse morale et la parenthèse de violence qu'est la guerre servent à rendre possible l'imposition de la morale et du respect absolu de la vie humaine. D'abord on sécurise des vies humaines en détruisant d'autres vies puis on impose une valeur unique comme référentiel moral universel. Mais cela supposerait, à un moment donné, la fin de la guerre et ce cas de figure ne semble pas s'être imposé.

De plus, même dans une guerre juste, menée selon les lois et coutumes de la guerre « propre », la question de l'interdit du meurtre est mise de côté ou ignorée. Elle n'est pas prise en compte. Les normes d'acceptabilité servent en réalité à créer un arrangement moral avec notre conscience. Nous faisons de la vie humaine le bien le plus précieux mais la guerre montre que l'interdit du meurtre ne peut pas être observé

⁴¹² Jacques Fontanel, « Éthique et guerre », in *Questions d'éthique*, sous la dir. de Jacques Fontanel, Paris, L'Harmattan, 2007, p. 20.

de manière permanente. En définitive, l'aporie que pose la guerre, que ce soit au vétéran ou au citoyen, n'est pas simplement l'aporie du dilemme du combattant. Il s'agit de l'aporie de l'interdit du meurtre dans notre civilisation.

Conclusion : « Parce qu'il y a toujours des méchants », réflexions sur l'aporie de l'interdit du meurtre dans les sociétés occidentales

Je revendique qu'il existe des cas de dilemme pour lesquels il n'existe aucune solution morale possible. [...] Il y aurait ainsi des raisons non morales sur lesquelles fonder les choix.

Herbert E. Mason⁴¹³

Car [les passages du livre] ne font qu'exprimer les conclusions dernières et, dans les circonstances d'aujourd'hui, inévitables, du credo fondamental du soldat – à savoir que la vie n'est pas le bien suprême.

Hannah Arendt, avant-propos d'*Au Combat* (Jesse Glenn Gray)⁴¹⁴

Un dilemme qui n'appartient pas qu'au combattant

Le dilemme du combattant n'est « tangible » que pour le combattant lui-même ou le vétéran. Il découle de leur responsabilité directe de la mort de l'ennemi et se pose indépendamment du fait que les combats aient lieu dans le cadre d'une guerre « juste » ou non. Comme nous l'avons vu, au moment du combat, c'est-à-dire au moment de choisir entre épargner la vie de l'ennemi ou y mettre fin, le combattant ne perçoit pas ce dilemme ou bien le perçoit de façon inconsciente. C'est en réalité le vétéran, vivant ce dilemme *a posteriori*, qui va se confronter à une aporie lorsqu'il cherchera à déterminer si ses actes de combat étaient bons ou mauvais.

L'inaisance de la conscience du vétéran fait écho à l'inaisance de celle de l'opinion publique, c'est-à-dire la conscience du citoyen. Si nous avons étudié de façon séparée le citoyen et le soldat, notre analyse nous a conduit à établir des similitudes dans leur cheminement moral.

⁴¹³ Herbert Mason, éd., *Moral Dilemmas and Moral Theory*, New York, NY, Oxford University Press USA, 1996, p. 23. Notre traduction.

⁴¹⁴ Jesse Glenn Gray, *Au combat, op. cit.*, p. 34.

Avant le lancement des opérations militaires, le citoyen et le soldat ont le même référentiel moral : le référentiel moral occidental. Ce référentiel repose sur le respect de la vie humaine, à laquelle est conférée une valeur sacrée et universelle. Le commandement « Tu ne tueras point », héritage religieux de la société civile, est l'un des fondements essentiels de son référentiel moral, de son modèle culturel et de son corpus juridique.

Au déclenchement de la guerre, tout un ensemble de considérations morales et politiques font que ni le citoyen ni le soldat ne se pose la question de la moralité des opérations militaires. Les deux ont le sentiment que la décision ne leur appartient pas, ce qui peut déjà être interprété comme un déni inconscient de leurs responsabilités respectives. Les deux ont par ailleurs le sentiment que le déclenchement des opérations est le fruit d'un processus normé et de considérations juridico-morales (le *jus ad bellum*) qui garantissent le respect des normes morales occidentales. De surcroît, comme c'est souvent le cas dans les guerres de valeurs, les institutions supranationales valident l'intervention. Par ailleurs, les critères de la guerre juste font peser la responsabilité de l'intervention sur l'ennemi lui-même qui, par son obstination à ne pas se conformer au référentiel moral occidental, ne laisse pas d'autre choix aux Occidentaux que d'intervenir militairement.

Ce genre de rejet de la responsabilité de la guerre sur l'ennemi est symptomatique des dénis qui sont mis en place par le citoyen pendant la guerre. Pour le citoyen qui reste éloigné des combats, le déni de sa responsabilité s'accompagne du déni des destructions et du déni de l'immoralité des actes de guerres. En parallèle, le combattant qui vit la guerre de manière directe met en place d'autres mécanismes de défense. Alors que la capacité au raisonnement moral du soldat est diminuée par les conditions de la guerre (attente, ennui, modification des normes sociales) et les conditions du combat (épuiement psychique, chocs physiologiques et psychologiques, « actes réflexes »), le combattant « traverse » le dilemme sans pouvoir le considérer. Il ne peut en effet pas s'attarder dans l'instant de rencontre des deux devoirs contraires (préserver la vie humaine *versus* détruire la vie humaine). Pour le combattant et le citoyen, une éclipse morale se produit, même si elle a lieu dans un temps différent. Pour le premier, l'éclipse est liée aux conditions du combat. Celles-ci le mettent dans un état second : il tue – ou pas – par réflexe. Pour le second, l'éclipse morale est le fruit des différents dénis. Par conséquent, l'éclipse morale du citoyen est

plus lente et ne s'atténue que lorsque la réalité du conflit et des destructions s'impose à l'opinion publique.

La fin de cette éclipse marque la séparation entre le soldat et le citoyen : pendant le conflit, le déni de l'immoralité des actes de guerre pousse le citoyen à penser que « son » soldat agit selon des règles morales acceptables (le *jus in bello*). Si ces règles viennent à être enfreintes par le soldat, le citoyen le rejette en le considérant comme un criminel qu'il faut exclure de la société ou bien comme un fou qu'il faut isoler. Même si les règles d'acceptabilité de la guerre ont été respectées, la réalité des conditions de la guerre devient, avec le recul, tout aussi intolérable pour la bonne conscience du citoyen. Dans ce cas, après un délai plus long et sans faire l'objet d'une condamnation ouverte, le citoyen se distancie malgré tout du soldat.

La violence de cette distanciation est très variable. Elle peut être extrême, par exemple dans les guerres d'intérêt, comme cela a été le cas après la guerre du Vietnam ou celle d'Algérie. Elle peut être plus faible et surtout plus tardive, c'est-à-dire plusieurs années ou décennies après la paix, pour les guerres de survie. Il a fallu plusieurs générations pour que les pilotes et équipages du bombardement d'Hiroshima ne soient plus considérés comme des héros et pour que se pose de manière audible la question d'un crime de guerre.

Dans les guerres de valeurs, la distanciation est plus diffuse, notamment en raison d'une inversion de l'immoralité des actes de guerres : ces actes immoraux sont attribués à l'ennemi et l'intervention militaire ne vise pas à mener des combats mais à empêcher l'ennemi de tuer des civils. Dans ce cadre, les soldats occidentaux qui meurent au combat sont vus non comme des héros mais comme des victimes. La distanciation des civils d'avec les militaires a en réalité soit lieu de manière précise contre certains soldats, par exemple quand des exactions sont révélées, soit de manière diffuse envers les vétérans en général. Les raisons de cette distanciation diffuse peuvent être liées à l'inaisance de la conscience du citoyen, que la présence du vétéran avive.

Pourtant, l'inaisance des consciences est commun aux deux. Comme le vétéran, le citoyen est confronté à une aporie liée à la destruction de vies humaines qu'engendre la guerre.

Cette aporie n'est différente chez le vétéran et chez le citoyen qu'au premier abord. D'une part, le vétéran ne sait pas s'il a bien ou mal agi en tuant l'ennemi au combat. D'autre part, le citoyen ne sait pas si la guerre qui a été menée en son nom, ou du moins avec son consentement, était un bien ou un mal. La différence entre les deux apories est liée au fait que l'un a directement tué alors que l'autre n'a pas pris part aux combats. Pourtant, le citoyen et le soldat sont les maillons d'une même chaîne de responsabilité qui aboutit à tuer pendant la guerre. La mort de l'ennemi est consubstantielle à la guerre qui lui est menée et, par conséquent, les deux apories relèvent du même paradoxe : celui de tuer des êtres humains pour préserver la vie humaine.

Préserver des vies humaines en détruisant d'autres n'est paradoxal que si toutes les vies ont la même valeur et qu'elles ont toutes une valeur sacrée. En ce sens, la guerre, ses paradoxes et son dilemme du combattant remettent en cause le référentiel moral occidental qui considère la vie humaine, au sens générique, comme le bien le plus important.

Un choix fondé sur des considérations autres que morales

La remise en cause du référentiel moral occidental par le paradoxe de la guerre est illustrée par les deux épigraphes de la conclusion de cette thèse. La première citation, celle d'Herbert Mason, peut sembler peu pertinente. En effet, dire que certains dilemmes n'ont pas de solution morale revient presque à en donner la définition. Pourtant, ce qu'écrit Herbert Mason nous apprend deux faits très importants sur certains dilemmes, dont le dilemme du combattant.

Tout d'abord le constat tiré de *Moral Dilemmas and Moral Theory* pose qu'il existe des dilemmes pour lesquels les solutions présentées ne sont pas morales. Ce premier point rejoint notre analyse des dénis : les solutions envisagées sont au mieux acceptables mais pas morales. Il expose également le fait que les solutions au dilemme du combattant et les réponses à l'aporie du combattant ne sont pas des solutions et des réponses morales. Ainsi, le fait de rejeter sur l'ennemi la faute du fait qu'on le tue au combat, au prétexte qu'en devenant agresseur ou en combattant pour une cause injuste, il abandonne la sacralité de sa vie, n'est pas une solution qui peut être considérée comme morale. En effet, si la vie a une valeur universelle et sacrée, comment peut-on

décider de lui ôter cette valeur, quel que soit le prétexte invoqué ? De plus, on considère l'ennemi comme un combattant injuste mais comment savoir que la cause de l'ennemi est plus ou moins injuste que la nôtre ? En réalité, l'explication de l'abandon par l'ennemi de son droit à la sacralité de sa vie crée l'illusion de la moralité. Cette illusion est le ressort principal du déni de responsabilité mais comme toute illusion, elle crée une apparence sans substance. L'apparence de la moralité est ici l'acceptabilité morale du fait de tuer l'ennemi injuste mais l'absence de substance fait que cette illusion ne peut pas durer. Le déni de responsabilité ne suffit pas à empêcher l'inapaisement des consciences.

Dès lors, Herbert Mason constate qu'il existe des cas de dilemme, comme celui du combattant, qui sont fondées sur des considérations « autres que morales ». Cette remarque rejoint notre analyse sur la cause de l'inapaisement des consciences et les apories du vétéran et du citoyen. Le paradoxe de la guerre pousse à accepter que les choix de la guerre et des combats, c'est-à-dire tuer l'ennemi ou le laisser tuer nos proches, sont des choix qui n'appartiennent pas au référentiel moral. Le référentiel moral occidental pose que toutes les vies humaines sont sacrées tandis que la guerre implique que nous pensons que *nos* vies (et celles de nos proches) ont plus de valeur que celles des ennemis et même que celles des populations des théâtres d'opérations.

La seconde épigraphe, écrite par Hannah Arendt à la lecture des conclusions que Jesse Glenn Gray tire de sa participation à la Seconde Guerre mondiale, vient confirmer cette remise en cause de la valeur universelle de la vie humaine. Le constat qu'elle fait que « la vie *n'est pas* le bien suprême » est double. Il s'agit d'une part d'un enseignement inculqué aux soldats pour définir leurs priorités au combat : ils doivent être capable de se sacrifier pour une idée, une valeur ou une décision politique. En ce sens, leur vie n'est pas ce qui doit être à leurs yeux le bien suprême. Il s'agit d'autre part d'une conclusion que les vétérans tirent de leur expérience de la guerre. La conclusion logique du fait que l'on peut demander à des citoyens de mourir et de tuer au nom d'une société ou de ses valeurs est bien que leur vie est « consommable »⁴¹⁵ et que celle des ennemis l'est tout autant. Au cœur des combats, l'universalité de la valeur

⁴¹⁵ Le terme « consommable » a une signification particulière dans les armées. Il qualifie des pièces d'équipement dont l'inventaire n'est pas suivi car elles sont destinées à être détruites, endommagées ou perdues au combat ou lors des entraînements.

de la vie humaine est renversée : si certaines vies ne comptent pas, alors aucune vie ne compte, y compris celle du soldat qui est alors prêt à se sacrifier.

La conclusion d'Hannah Arendt montre aussi que cette épiphanie du combat sur la valeur de la vie humaine constitue une remise en cause du référentiel moral occidental. Cela peut expliquer le désarroi que certains combattants ressentent lorsqu'ils se retrouvent libérés de toutes les contraintes morales et sociales⁴¹⁶. Theodore Nadelson parle du désarroi de certains combattants quand, au moment du combat, ils se retrouvent libérés de toutes les contraintes sociales et ne savent pas quoi faire de cette liberté. Ce désarroi peut s'expliquer d'une autre façon. Au-delà de la liberté immense procurée par la levée des contraintes sociales, le combat anéantit aux yeux de ces combattants le référentiel moral, puisque sa valeur fondatrice est reniée. Ce désarroi est alors la conséquence mais surtout la révélation de l'effondrement du référentiel moral occidental. Le fait que, pendant la guerre, la valeur de la vie humaine n'est ni sacrée ni universelle remet en question la nature du commandement « Tu ne tueras point ».

La valeur sacrée universelle de la vie humaine : alibi ou horizon moral ?

La guerre remet en cause le référentiel moral occidental et, en particulier, la valeur sacrée universelle de la vie humaine. Dans la guerre, des humains envoient d'autres humains tuer leurs semblables pour protéger certaines vies ou en assurer le confort et la sécurité. Le concept de sacralité de la vie humaine ne résiste pas à l'analyse morale que l'on fait du voyage personnel du soldat-combattant-vétéran. Il ne résiste pas non plus à l'analyse de l'évolution de la perception morale du conflit par le citoyen, quand les différents dénis prennent fin.

Dès lors, la valeur universelle unique et sacrée de la vie humaine ne peut pas être posée comme une donnée externe ou une simple constatation. Il ne s'agit pas d'un état naturel des choses que l'on se contenterait d'observer. Il s'agit bien d'une construction morale. Or, une telle construction doit répondre à un objectif social car, en façonnant le référentiel moral des citoyens, elle prévaut à la construction de la société. Cette construction peut donc être soit un horizon moral, c'est-à-dire un but à

⁴¹⁶ Voir page 110 de cette thèse.

atteindre – l'état de la société idéale – ou un simple idéal destiné à maintenir l'ordre et la paix dans la société, une sorte d'alibi pour utiliser la force et imposer des règles et des valeurs, si justes et morales soient-elles. L'enjeu est alors de faire adhérer la société à une valeur qui sera violée pour préserver la survie mais aussi les intérêts de cette société et pour en « exporter » les valeurs morales.

Considérer la valeur sacrée universelle de la vie humaine comme un but à atteindre reviendrait à mettre en place un déni de réalité. Dans *Pensées*, Pascal faisait ce constat simple que la moralité universelle est illusoire car toujours menacée d'être « contredite » :

Il est juste que ce qui est juste soit suivi, il est nécessaire que ce qui est le plus fort soit suivi. La justice sans la force est impuissante : la force sans la justice est tyrannique. La justice sans force est contredite, parce qu'il y a toujours des méchants ; la force sans justice est accusée. Il faut donc mettre ensemble la justice et la force ; et pour cela faire que ce qui est juste soit fort et que ce qui est fort soit juste⁴¹⁷.

Ce constat est, par opposition au concept de sacralité de la valeur de la vie humaine, une donnée externe, c'est-à-dire l'observation et l'acceptation d'une réalité. D'un côté, il n'existe pas d'observation d'un monde ou d'une époque sans « méchant », ni sans guerre. De l'autre côté, il est observé chaque jour des actes de destructions de la vie humaine, y compris dans les sociétés occidentales. L'universalité de la valeur de la vie humaine constitue alors un but à atteindre tout en étant un but inatteignable : c'est en fin de compte un horizon moral.

Le raisonnement de Blaise Pascal peut nous amener à penser qu'il faut d'abord assurer la survie et la pérennité de la société puis en développer la moralité. Or, dans le cas des sociétés et de la guerre, assurer sa propre survie suppose de ne pas être moral. Les dénis qui créent l'illusion d'une moralité ne sont jamais suffisants. Par ailleurs, un autre problème de conscience, individuelle ou collective, se pose dans ce raisonnement. On peut savoir si l'on est fort ou pas. Il suffit de constater qui gagne ou qui perd les combats et quelle tendance prend l'issue de la guerre. En revanche, peut-

⁴¹⁷ Blaise Pascal, *Pensées sur la religion et sur quelques autres sujets*, rééd. (1671), Paris, Le Livre de poche, 2000, p. 17. Notre soulignage.

on savoir si l'on est juste ? Cette question renvoie à l'anecdote raconté par Henri Barbusse à propos de l'aviateur qui, un dimanche matin en survolant les tranchées, a vu deux messes simultanées dans chaque camp et s'est rendu compte que chacun était persuadé d'avoir Dieu dans son camp : « Dieu avec nous » et « Gott mit uns »⁴¹⁸.

De même, l'auto-défense est considérée comme juste car elle est censée répondre à une attaque contre un innocent. Mais comment savoir que l'on est innocent ? La seule chose sûre en guerre est qu'il faut que quelqu'un soit mis hors de combat, ce qui signifie le plus souvent mourir. Dans ce cas, la réaction du soldat face à l'ennemi et à la mort imminente de l'un des deux est : « plutôt lui que moi ». C'est une réaction de pure survie, que l'on tente de rendre morale et qui donc ne l'est qu'en apparence. Ceci peut être considéré comme un arrangement moral en vue d'apaiser les consciences.

Lors d'un entretien informel réalisé le 21 juin 2016 avec Ariel Colonomos, ce dernier a fait part de sa surprise quant au fait même de se poser la question de l'immoralité d'une différenciation de la valeur des vies humaines. À ses yeux, la moralité de la légitime défense ne peut pas être remise en question. Le doute sur le fait que détruire la vie de l'agresseur ne soit pas moral, puisque sa vie est censée valoir autant que la nôtre, ainsi que le doute sur le fait que notre mort ne soit pas forcément plus néfaste au monde que la sienne, devrait s'effacer devant l'impératif de survie. À la question « comment savoir que la vie de l'agresseur ne vaut pas plus que la mienne ? », il a répondu : « toutes les vies se valent, mais c'est *ma* vie que je défends ».

Cette réponse résume l'aporie même du combat et de la guerre : la valeur de la vie est universelle mais, à mes yeux, la mienne vaut plus que celle de l'ennemi (combat) et celle de mes proches (pour qui je suis prêt à me sacrifier) vaut plus que celle des siens (guerre elle-même). Pourtant, il ne peut y avoir à la fois une valeur universelle de la vie humaine et un critère – ici, la proximité affective – qui permet de « classer » et définir des priorités dans le choix des vies à défendre.

Les artifices moraux sur l'abandon du droit à ne pas être tué relèvent de la même logique. Deux auteurs précités permettent de déceler la contradiction qui existe dans le fait de distinguer différentes sortes de vies humaines pour leur affecter des valeurs différentes, ce qui permet un « arrangement » avec l'universalité et la sacralité

⁴¹⁸ H. Barbusse, *Le Feu*, op. cit., p. 369.

de la vie humaine. Le premier est Christian Mellon, qui, en étudiant le terrorisme, souligne le fait que l'immoralité des actes terroristes est la plus criante dans la non-sélection et non-discrimination des victimes.

Or, sur ce point, le jugement éthique est sans ambiguïté : il n'est *jamais* permis, même pour la plus « juste » des causes, de s'en prendre délibérément aux non-combattants, c'est-à-dire aux personnes qui – quelle que puisse être leur éventuelle « culpabilité » dans la situation d'injustice – ne jouent aucun rôle significatif dans le maintien d'oppression. Dans l'expression « violence aveugle », c'est le mot « aveugle » qui signe ce que le terrorisme a de particulièrement inacceptable⁴¹⁹.

L'auteur dégage la responsabilité du citoyen dans les actes d'un état, quand bien même celle-ci reste entière, bien qu'indirecte, dans une démocratie. Il établit clairement que certaines vies peuvent moralement être détruites pour une juste cause (les combattants) quand les autres ne peuvent jamais moralement être détruites (non-combattants). Cet arrangement moral est dénoncé par Thierry Camous :

Elle [la violence de masse] englobe la guerre au sens strict du terme, c'est-à-dire l'affrontement militaire, forme trop souvent négligée en soi de la violence de masse, parce que relevant d'une codification ancestrale et dont la monstruosité a fini par être acceptée par la société. Mais les soldats qui meurent à la guerre sont des êtres humains dont la disparition n'est pas moins moralement choquante en soi que celles de civils qui ont souvent soutenu des idées, si ce n'est des gouvernements, à l'origine des guerres⁴²⁰.

L'aporie de la guerre, qu'elle soit vécue par le vétéran ou par le citoyen, ne peut pas être contournée par le truchement d'une catégorisation des vies humaines : soldats contre civils, combattants injustes contre combattants justes, etc. En effet, créer des catégories de vies humaines met immédiatement fin à l'universalité de la valeur de la vie. L'aspect universel et sacré de la valeur de la vie humaine serait alors à la fois une façade morale (un « bien » qui justifierait la guerre et la rendrait tolérable) et un objectif illusoire, puisque par nature la défense de la vie implique également de la détruire.

⁴¹⁹ C. Mellon, *Éthique et violence des armes*, op. cit., p. 100.

⁴²⁰ Thierry Camous, *La Violence de masse dans l'Histoire*, Paris, Presses Universitaires de France, 2010, p. 1-2. Notre soulignage.

Une tentative de dépasser l'aporie de la valeur de la vie humaine pourrait être de changer de référentiel moral et de passer d'un modèle binaire, du type « tout le monde ou personne », à un modèle où serait placé un « curseur » entre les vies sacrées et les vies « destructibles ». La responsabilité du placement de ce curseur moral, qui est par nature collective puisqu'elle engage des armées, des milices, des nations et des sociétés, devient alors paradoxalement la question morale fondamentale que doit se poser l'individu sur la valeur de la vie de l'autre.

Définir la valeur de la vie humaine : une responsabilité du citoyen, qu'il soit soldat ou non

La responsabilité du citoyen, celle du soldat, celle de l'appareil militaire, et celle de l'appareil politique ont été expliquées et analysées, notamment à travers la thèse de Neta Crawford⁴²¹. Pour autant, notre approche n'est pas de simplement mettre le citoyen face à ses responsabilités en ce qui concerne les destructions qui sont par ailleurs souvent l'objet de son déni. Il s'agit de l'amener à définir le niveau de destruction qu'il « tolère », c'est-à-dire qu'il juge moralement acceptable et peut supporter sans que sa conscience ne soit trop perturbée. Cette décision du citoyen entraîne par agrégation celle de la société, donc celle de l'appareil politique. Elle devrait aboutir à définir ce que le soldat et l'appareil militaire pourront mettre en œuvre pendant la guerre tout en restant en phase avec le référentiel moral. Cela pourrait passer par trois étapes.

La première étape serait de reconnaître que la société est en réalité violente et que le référentiel moral sert avant tout à la rendre viable, donc moins violente, mais uniquement pour son fonctionnement interne. Seuls les membres de la société ont une vie dont la valeur est sacrée. La prise de conscience de la nature violente du citoyen occidental est mise en avant sous forme de provocation par Karl Marlantes, ancien *Marine* et vétéran de la guerre du Vietnam, lors d'un entretien filmé pour une série documentaire :

Nous ne sommes pas l'espèce dominante de la planète parce que nous sommes gentils. Nous dominons la planète parce que nous sommes une espèce agressive. Les gens disent souvent

⁴²¹ Voir pages 258-260 de cette thèse.

que l'armée rend les jeunes gens violents, qu'elle en fait des machines à tuer. Je réponds qu'elle ne fait que terminer ce qu'ont commencé les couloirs de l'école et du lycée⁴²².

Ce que Karl Marlantes retire de son expérience dans l'une des provinces du Vietnam les plus touchées par les combats est que la guerre lui a appris à « accepter » sa condition d'être potentiellement violent et agressif, tout en sachant que cette violence et cette agressivité ne doivent pas s'exprimer au sein de la société.

Accepter que l'espèce humaine est une espèce capable d'une extrême agressivité est une étape importante dans notre rapport à la société, à nous-mêmes et dans notre rapport à la guerre puisqu'elle implique deux choses. En « interne », l'agressivité doit être contrôlée, notamment par un référentiel moral qui valorise la vie humaine et même l'intégrité physique et morale de tous les citoyens. Cela permet une vie commune et prospère. En « externe », l'agressivité potentielle de l'espèce suppose que nous pourrions être attaqués et elle implique que nous ayons la capacité et la volonté de nous défendre. Elle constitue aussi et surtout un biais à propos du déclenchement des guerres : si nous sommes une espèce agressive, nous aurons tendance à trouver des excuses pour attaquer. Il convient alors de contrer cette agressivité en limitant nos interventions armées, ce qui pose question sur les buts des guerres de valeurs et des guerres d'intérêt.

Pour limiter notre tendance à l'intervention armée, la deuxième étape serait de s'intéresser à la violence et d'étudier la réalité de la guerre. Cela permettrait de décider le déclenchement d'opérations militaires en toute connaissance de cause, plutôt que de le faire en se voilant la face avec le déni des destructions. Le général Michel Yakovleff affirme cette nécessité dans l'ouverture de son livre *Tactique théorique* :

Georges Clémenceau aurait dit : « La guerre est une affaire trop sérieuse pour la laisser aux mains des militaires. »

Certes.

Encore faut-il que les civils s'y intéressent⁴²³.

⁴²² Ken Burns et Lynn Novick, *The Vietnam War*, prod. Florentine Films, distrib. PBS, 2017, 17 documentaires (990 min.), épisode 5 (July 1967 – December 1967 : This is what we do). Notre traduction.

⁴²³ Michel Yakovleff, *Tactique théorique*, Paris : Économica (coll. Stratégies & Doctrines), 2006, p. V.

Le fait que ce constat est issu d'un livre qui traite de tactique, c'est-à-dire de la façon de mener les combats, est révélateur du besoin pour les citoyens de prendre connaissance de la réalité de la guerre au niveau du « terrain ». Plutôt que de chercher à protéger sa conscience derrière le déni des violences, le citoyen gagnerait à prendre connaissance des destructions, de la façon dont elles surviennent, ainsi que de l'éventail des destructions possibles⁴²⁴. De cette façon, l'entrée en guerre ou le déclenchement d'opérations militaires se ferait « en conscience », plutôt qu'en laissant l'appareil politique décider seul. La conduite des opérations (telles destructions plutôt que d'autres, sur tel type de cibles plutôt que d'autres, définition du seuil de tolérance des risques de dommages collatéraux, etc.) impliquerait l'ensemble de la société, du citoyen au combattant. Cela aurait le double avantage de limiter la violence au niveau réellement tolérable par la société (placement du « curseur moral ») et d'éviter la séparation du monde combattant d'avec « la base arrière ». Les citoyens sauraient ce que le soldat fait au combat, le combattant saurait que les citoyens lui demandent « concrètement » d'exercer la violence, et aussi, dans une certaine mesure, quelle violence.

Accepter la violence et chercher à en appréhender la réalité permettrait en effet d'en définir de réelles limites. C'est l'objet de la troisième étape : aligner le référentiel moral (et le placement du curseur) avec la réalité des conditions du combat et de la guerre. Le but de cette étape est de participer activement et de façon informée à la décision politique de l'entrée en guerre et de l'utilisation des moyens.

L'emploi de la bombe nucléaire a été, comme pour Günter Anders, révélateur de ce besoin :

Je pense au contraire que nous approchons à grand pas d'une situation dans laquelle nous serons obligés de réexaminer notre désir d'abandonner la responsabilité de nos pensées et de nos actions à des institutions telles que les partis politiques, les syndicats, l'Église ou l'État⁴²⁵.

⁴²⁴ Lors du déclenchement d'opérations, l'annonce faite par le pouvoir exécutif porte surtout sur le nombre de soldats déployés. Or la nature des unités (aviation ou artillerie plutôt qu'infanterie par exemple) a un impact direct sur la nature et l'étendue des destructions, y compris les dommages collatéraux.

⁴²⁵ G. Anders, *Hiroshima est partout*, *op. cit.*, p. 316 (lettre à Claude Eatherly).

Bibliographie

Monographies

Théories, essais, analyses

Ardant du Picq, Charles, *Études sur le combat : Combat antique et combat moderne*, rééd. (1903), Paris, Économica, 2004.

Arendt, Hannah, *Eichmann à Jérusalem : Rapport sur la banalité du mal*, trad. A. Guérin, nouvelle éd. (1966), Paris, Gallimard (coll. Folio Histoire), 2002.

Anders, Günther, *Hiroshima est partout*, trad. D. Trieirweiler et al., rééd. (1982), Paris, Seuil (coll. La couleur des idées), 2008.

Anders, Günther, *La Haine*, trad. P. Ivernel, rééd. (1985), Paris, Payot et rivages (coll. Rivages poche), 2009.

Andréani, Gilles, Hassner, Pierre (dir.), *Justifier la guerre ? De l'humanitaire au contre-terrorisme*, 2^e éd. revue et augmentée (2005), Paris : Les Presses de Sciences Po. (coll. Monde et sociétés), 2013.

Audoin-Rouzeau, Stéphane, *Combattre : une anthropologie historique de la guerre moderne (XIX^e – XXI^e siècle)*, Paris, Seuil, 2008.

Baranets, Élie, *Comment perdre une guerre ? Une théorie du contournement démocratique*, Paris, CNRS éditions (coll. Guerre et stratégie), 2017.

Baron-Cohen, Simon, *Zero Degrees of Empathy : A New Theory of Human Cruelty*, Londres, Penguin, 2012.

Barth, Karl, *La Guerre et la paix*, trad. J. de Senarclens, Genève, Labor et fides (coll. Les cahiers du renouveau, n° V), 1951.

Baudrillard, Jean, Derrida, Jacques, Major, René (prés.), *Pourquoi la guerre aujourd'hui ?*, Paris, Lignes, 2015.

Bonnet, Gérard, *Psychanalyse d'un meurtrier : le Remords*, Paris, Payot (coll. Désir / Payot), 2014.

Bourke, Joanna, *An Intimate History of Killing: Face-to-Face Killing in Twentieth Century Warfare*, London, Granta Books, 2000.

- Bouthoul, Gaston, *Le phénomène-guerre : Méthodes de la polémologie, Morphologie des guerres, Leurs infrastructures (technique, démographique, économique)*, rééd. (1951), Paris, Payot, 2006.
- Bronner, Gérald, *La Pensée extrême : Comment des hommes ordinaires deviennent des fanatiques*, Paris : Denoël (coll. Impacts), 2009.
- Butler, Judith, *Frames of War: When is Life Grievable?*, rééd. (2009), New York, NY, Verso, 2010.
- Camous, Thierry, *La Violence de masse dans l'Histoire*, Paris, Presses Universitaires de France, 2010.
- Caron, Jean-François, *La Guerre juste : les enjeux éthiques de la guerre au 21^e siècle*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2015.
- Chauvier, Stéphane, *Éthique sans visage : le Problème des effets externes*, Paris, Vrin (coll. Moments philosophiques), 2013.
- von Clausewitz, Carl, *De la Guerre*, rééd. (1832), trad. L. Murawiec, Paris, Perrin (coll. Tempus), 2014.
- Clervoy, Patrick, *L'Effet Lucifer : des bourreaux ordinaires*, Paris, CNRS éditions, 2013.
- Coleman, Stephen, *Military Ethics: an Introduction with Case Studies*, New York, NY, Oxford University Press USA, 2012.
- Colonomos, Ariel, *Le Pari de la guerre : guerre préventive, guerre juste ?*, Paris, Denoël (coll. Médiations), 2009.
- Combined Arms Center, *Counterinsurgency Field Manual*, Chicago, IL, The University of Chicago Press, 2007.
- Conesa, Pierre, *La Fabrication de l'ennemi : ou comment tuer avec sa conscience pour soi*, Paris, Robert Laffont (coll. Le monde comme il va), 2011.
- Crawford, Neta C., *Accountability for killing: Moral responsibility for collateral damage in America's post-9/11 wars*, New York, NY, Oxford university press, 2013.
- Crémieux, Alain, *L'Éthique des armes*, Paris, Aegaeus, 2006.
- Crocq, Louis, *Les Traumatismes psychiques de guerre*, Paris, Odile Jacob, 1999.
- Damasio, Antonio R., *L'Erreur de Descartes : la raison des émotions*, trad. M. Blanc, 3^e éd., Paris, Odile Jacob (coll. poches), 2010.
- Dawkins, Richard, *Pour en finir avec Dieu*, trad. M-F. Desjeux-Lefort, rééd. (2008), Paris, Perrin (coll. Tempus), 2009.

- Delpech, Thérèse, *L'Ensaucagement : le retour de la barbarie au XXIe siècle*, Paris, Grasset, 2005.
- Desportes, Vincent, *Comprendre la guerre*, 2^{ème} éd., Paris, Économica (coll. Stratégies et doctrines), 2001.
- Durieux, Benoît, *Relire De la Guerre de Clausewitz*, Paris, Économica (coll. Stratégies et doctrines), 2005.
- Dyer, Gwynne, *War*, London, Bodley Head, 1986.
- Élias, Norbert, *La Civilisation des mœurs*, trad. P. Kamnitzer, nouvelle éd. (1939), Paris, Pocket (coll. Évolution), 2003.
- Entraygues, Olivier, *La préparation du soldat à la guerre par le capitaine J.F.C. Fuller*, Paris, Le Polémarque, 2016.
- Esquerre, Hugues, *Quand les finances désarment la France*, Paris, Économica (coll. Armes et Armées), 2015.
- Febvre, Lucien, *Honneur et Patrie*, Paris, Librairie académique Perrin (coll. Histoire), 1999.
- Fernau, Joachim, *Rapport du capitaine Pax sur ce qu'il y a de grand et de redoutable dans l'homme*, rééd. (1958), trad. I. et G. Betchel, Paris, Éditions Robert Laffont (coll. Pavillons), 2001.
- Fontanel, Jacques, « Éthique et guerre », in *Questions d'éthique*, sous la dir. de Jacques Fontanel, Paris, L'Harmattan, 2007, p. 7-20.
- French, Shannon, *The Code of the Warrior: Exploring Warrior Values Past and Present*, Lanham, MD, Rowman & Littlefield, 2005.
- Freud, Sigmund, *Notre relation à la mort : La désillusion causée par la guerre*, trad. P. Cotet *et al.*, nouvelle éd. (1915), Paris, Payot & Rivages (coll. Classiques), 2012.
- Freud, Sigmund, Ferenczi Sandor, Abraham Karl, *Sur les névroses de guerre*, rééd. (1965), Paris, Payot & Rivages, 2010.
- Fromm, Erich, *La Passion de détruire : Anatomie de la destructivité humaine*, trad. T. Carlier, rééd. (1975), Paris, Robert Laffont (coll. Réponses), 2001.
- Galbraith, John Kenneth, *La Paix indésirable ? Rapport sur l'utilité des guerres*, trad. J. Bloch-Michel, nouvelle éd. (1968), Paris, Calmann-Lévy, 1984.
- Galula, David, *Counterinsurgency Warfare: Theory and Practice*, nouvelle éd. (1964), New-York, Praeger Publishers Inc., 2006.

- Genevoix, Maurice, *La Mort de près*, rééd. (1972), Paris, La Table ronde (coll. La petite vermillon), 2011.
- Goffi, Emmanuel, *Les Armées françaises face à la morale : une réflexion au cœur des conflits modernes*, Paris, L'Harmattan (coll. Histoire de la Défense), 2011.
- Golliau, Catherine (dir.), *Séduire, manipuler, vaincre...*, Paris, Le Point, Hors-série Références, mai-juin 2015.
- Goya, Michel, *La Chair et l'acier : L'armée française et l'invention de la guerre moderne (1914-1918)*, Paris Tallandier, 2004.
- Goya, Michel, *Sous le feu : la mort comme hypothèse de travail*, Paris, Tallandier, 2014.
- de Grandmaison, Louis, *Dressage de l'infanterie en vue du combat offensif*, 3^e éd. (1908), Paris, Hachette Livres BNF, 2014.
- Gray, Jesse Glenn, *Au combat : réflexions sur les hommes à la guerre*, nouvelle éd. (1959), trad. S. Duran, Paris, Tallandier, 2013.
- Grossman, Dave, *On Killing: the Psychological Cost of Learning to Kill in War and Society*, 2^{ème} éd. (2004), New York, NY, Back Bay Books, 2009.
- Grossman, Dave, Christensen Loren, *On Combat: the Psychology and Physiology of Deadly Conflict in War and in Peace*, 3^{ème} éd. (1995), Millstadt, IL, Warrior Science Publications, 2008.
- Hedges, Chris, *War is a Force that Gives Us Meaning*, New York, NY, Public Affairs, 2002, p. 1-17, p. 157-185.
- Heller, Joseph, *Catch-22*, rééd. (1961), Londres, Vintage Classics, 2011.
- Henninger, Laurent, Wideman, Thierry, *Comprendre la guerre : histoire et notions*, La Flèche: Éditions Perrin (coll. Tempus), 2012.
- Hoges, Charles, *Once a Warrior, Always a Warrior: Navigating the Transition from Combat to Home, including combat stress, PTSD and mBTI*, Guilford, CT, GPP Life, 2010.
- Holmes, Richard, *Acts of War: the Behavior of Men in Battle*, New York, NY, Weindenfeld & Nicolson, 2003.
- Jean-gène Vilmer, Jean-Baptiste, *La Guerre au nom de l'humanité : tuer ou laisser mourir*, Paris, Presses Universitaires de France, 2012.
- Jünger, Ernst, *La Guerre comme expérience intérieure*, trad. F. Poncet, Lonrai, Christian Bourgois (coll. « Titres »), 2008.

- Kant, Emmanuel, *Critique de la faculté de juger*, rééd. (1790), trad. A. Renaut, Paris, Flammarion, 2005.
- Kant, Emmanuel, *Projet de paix perpétuelle*, trad. C. Roche, Paris, Nathan (coll. Les intégrales de philo), 2014.
- Keegan, John, *The Face of Battle: a study of Agincourt, Waterloo and the Somme*. London, UK, Pimlico, 2004.
- Le Drian, Jean-Yves, *Qui est l'ennemi ?*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2016.
- Lebigot, François, *Le Traumatisme psychique*, Bruxelles, Fabert (coll. Temps d'arrêt), 2011.
- Ledwidge, Frank, *Loosing Small Wars: British Military Failure in Iraq and Afghanistan*, London, Yale University Press, 2011.
- Lefebvre, Michel (dir.), *1914-2014 : un siècle de guerre*, Paris, Le Monde Hors-série, octobre – décembre 2013.
- Levin, Jack, *Serial Killers and Sadistic Murderers, Up and Close*, New York, NY, Prometheus books, 2008.
- Lévinas, Emmanuel, *Totalité et infini : essai sur l'extériorité*, rééd. (1990), Paris, Le Livre de poche, 2014.
- Lévy, Bernard-Henry, *Réflexions sur la Guerre, le Mal et la fin de l'Histoire*, Paris, Grasset, 2001.
- Lewis, Dorothy, *Guilty by Reason of Insanity*. New York, NY, Ivy books, 1999.
- Lower, Wendy, *Les Furies de Hitler : Comment les femmes allemandes ont participé à la Shoah*, trad. S. Duran et E. Werth., nouvelle éd. (2013), Paris, Tallandier (coll. Texto), 2016.
- MacKay, Andrew, Tatham, Steve, *Behavioural Conflict*, Saffron Walden, Military Studies Press, 2011.
- Mac Mahan, Jeff, *Killing in War*, 2^e éd. (2009), Oxford, Oxford University Press, 2011.
- MacNair, Rachel, *Perpetration-Induced Traumatic Stress: the Psychological Consequences of Killing*, Wesport, CT, Praeger, 2002.
- Maris, Bernard, *L'Homme dans la guerre : Maurice Genevoix face à Ernst Jünger*, Paris, Grasset, 2013.
- Marshall, Samuel Lyman Atwood, *Men Against Fire*, rééd. (1947), Norman, OK, University of Oklahoma Press, 2000.

- Mason, Herbert, éd., *Moral Dilemmas and Moral Theory*, New York, NY, Oxford University Press USA, 1996.
- de Mijolla-Mellor, Sophie, *La Mort donnée : essai de psychanalyse sur le meurtre et la guerre*, Paris, Presses universitaires de France, 2011.
- Milgram, Stanley, *Obedience to Authority: An Experimental View*, rééd. (1974), New York, Harper Perennial (coll. Modern Thought), 2009.
- Mellon, Christian, *Éthique et violence des armes*, Paris, Assas Éditions (coll. Cahiers pour croire aujourd'hui, n° 16), 1995.
- Merchet, Jean-Dominique, *Mourir pour l'Afghanistan : Pourquoi nos soldats tombent-ils là-bas ?*, rééd. (2008) Paris, Éditions Jacob-Duvernet, 2010.
- Moore, George, *Principia Ethica*, trad. M. Gouverneur, rééd. (1903), Paris, Presses universitaires de France (coll. Philosophie morale), 1998.
- Nadeau, Christian, Saada, Julie, *Guerre juste, guerre injuste : Histoire, théories et critiques*, Paris, Presses universitaires de France (coll. Philosophies), 2009.
- Nadelson, Theodore, *Trained to Kill: Soldiers at War*, Baltimore, MD, The John Hopkins University Press, 2005.
- Neitzel, Sönke, Welzer, Harald, *Soldaten - On Fighting, Killing, and Dying: The Secret World War II Transcripts of German POWs*, trad. J. Chase, New York, NY, Knopf publishing group, 2012.
- Ogien, Ruwen, Tappolet, Christine, *Les Concepts de l'Éthique : Faut-il être conséquentialiste ?*, Paris, Hermann, 2009.
- Olié, Benoît, « Sommes-nous dans la même guerre ? », in *Sommes-nous en guerre ?*, sous la dir. d'Olivier Enraygues, Toulouse, UPPR, 2018, p. 49-58.
- Olié, Benoît, *What's your bayonet for? How to train for and cope with personal killing*, Mém. M.A., Defence Studies, King's College London, 2012.
- Osiel, Mark J., *Obeying orders: Atrocity, Military Discipline and the Law of War*, rééd. (1999), New Brunswick, NJ, Transaction Publishers, 2005.
- Pascal, Blaise, *Pensées sur la religion et sur quelques autres sujets*, rééd. (1671), Paris, Le Livre de poche, 2000.
- Pelluchon, Corine, *Tu ne tueras point*, Paris, Cerf (coll. Passages), 2013.

- Perry, David, *Partly Cloudy: Ethics in War, Espionage, Covert Action, and Interrogation*, 2^{de} éd. (2009), Lanham, MD, Rowman 1 Littlefield Publishers (coll. Security and Professional Intelligence Education Series), 2016.
- Pierre, Hervé, *Le Vent du boulet : identités et traumatismes de guerre*, Mém. M.A., Philosophie, Paris X Nanterre, 2017.
- Pinker, Steven, *The Better Angels of Our Nature: Why Violence Has Declined*, New York, NY, Viking Books, 2011.
- Porter, Patrick, *Military Orientalism: Eastern war through western eyes*, Oxford, Oxford University Press, 2014.
- Renaut, Alain, *L'Injustifiable et l'extrême : manifeste pour une philosophie appliquée*, Paris, Le Pommier (coll. Manifestes), 2015.
- Rousseau, Jean-Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, rééd. (1755), Paris, Flammarion (coll. GF Philosophie), 2011.
- Royal, Benoît, *L'Éthique du soldat français : la conviction d'humanité*, 2^{ème} éd. (2008), Paris, Économica (coll. Stratégies et doctrines), 2010.
- Saint-Fuscien, Emmanuel, *À vos ordres ? La relation d'autorité dans l'armée française de la Grande Guerre*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2011.
- Servent, Pierre, *Les Guerres modernes racontées aux civils... et aux militaires*, Paris, Buchet-Chastel, 2009.
- Smith, Rupert, *L'Utilité de la force : l'art de la guerre aujourd'hui*, trad. P. Ricalens, Paris, Économica (coll. Stratégies et doctrines), 2007.
- Solé, Andreú, *Créateurs de mondes : nos possibles, nos impossibles*, Monaco, Éditions du Rocher (coll. Transdisciplinarité), 2000.
- Soulez, Philippe (dir.), *La Guerre et les philosophes : de la fin des années 20 aux années 50*, Paris, Presses Universitaires de Vincennes (coll. La Philosophie hors de soi), 1992.
- Sun, Tzu, *L'Art de la guerre*, trad. F. Wang, Paris, Flammarion (coll. Champs essais), 2008.
- de Swaan, Abram, *Diviser pour tuer : Les régimes génocidaires et leurs hommes de main*, trad. B. Abraham, Paris, Seuil (coll. Liber), 2016.
- Tanielian, Terri et Jaycox, Lisa (eds.), *Invisible Wounds of War*, Santa Monica, CA, RAND Corporation, 2008.
- Tavaglione, Nicolas, *Le Dilemme du soldat : guerre juste et prohibition du meurtre*, Genève, Labor et fides, 2005.

- Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, tome 2, (1226), Paris, Cerf, 1984.
- Trinquier, Roger, *La Guerre moderne*, nouvelle éd. (1961), Paris, Économica (coll. Stratégies et doctrines), 2008.
- Van Creveld, Martin, *Men, Women and War: do women belong in the frontline?* London, Cassel, 2001.
- de Waal, Frans, *L'Âge de l'empathie : leçons de la nature pour une société solidaire*, trad. M-F. de Palomera, Arles, Actes Sud (coll. Babel), 2011.
- Walzer, Michael, *Guerres justes et injustes*, 4^e éd. (1977), trad. S. Chambon et A. Wicke, Paris, Folio, 2006.
- Whelan, John, *Ghost in the Ranks : Forgotten voices and military mental health*, Victoria (Canada), FriesenPress, 2016.
- Wilmes, Andreas et Mallet, Joan-Antoine, eds., *Figures philosophiques du conflit*, Paris, L'Harmattan (coll. Ouverture philosophique), 2015.
- Wong, Leonard *et al.*, *Why They Fight: Combat Motivation in the Iraq War*, Carlisle Barracks, PA, US Army War College Strategic Studies Institute, 2003.
- Yakovleff, Michel, *Tactique théorique*, Paris, Économica (coll. Stratégies & Doctrines), 2006.
- Zinn, Howard, *La Bombe : de l'inutilité des bombardements*, trad. N. Cavé, Montréal, Lux (coll. Mémoires de Amériques), 2011.

Témoignages, biographies et recueils de documents

- Alleg, Henri, *La Question*, rééd. (1958), Paris, Les Éditions de minuit, 2008.
- Aussaresses, Paul, *Services spéciaux Algérie 1955-1957*, Paris, Perrin, 2001.
- Bellavia, David, Bruning, John, *House to House: an Epic Memoir of Urban Warfare*, London, NY, Simon & Schuster Ltd., 2007.
- Bigéard, Marcel, *De la Brousse à la jungle*, rééd. (1994), Monaco, Éditions du Rocher, 2011.
- de Bollardièrre, Jacques, *Bataille d'Alger, bataille de l'homme*, nouvelle éd. (1972), Paris, Bouchène, 2003.
- Bowden, Mark, *Black Hawk Down: A Story of Modern Warfare*, New York, NY, Avalon Publishing, 2000.
- Cendrars, Blaise, *J'ai tué*, suivi de *J'ai saigné*, rééd. (1918 et 1938), Genève, Zoé, 2015.

- Dallaire, Roméo, *J'ai serré la main du diable : La faillite de l'humanité au Rwanda*, trad. J-L. Morgan, Montréal, Libre Expression, 2004.
- Eversmann, Matt *et al.*, *The Battle of Mogadishu*, New York, NY, Presidio Press, 2004.
- Hatzfeld, Jean, *Une Saison de machettes*, Paris, Seuil (coll. Fiction & cie), 2003.
- Herr, Michael, *Dispatches*, 2^e éd. (1977), New York, NY, Avon Books, 1978.
- Manchester, William, *Goodbye Darkness: a Memoir of the Pacific War*, rééd. (1979), New York, NY, Back Bay Books, 2002.
- Maucort, Pauline, *La Guerre et après...*, Paris, Les Belles Lettres (coll. Mémoires de guerre), 2017.
- Massey, Jimmy, et Saulnier, Natasha, *Kill ! Kill ! Kill !*, Paris, Panama, 2005.
- Mingasson, Nicolas, *1929 jours : le deuil de guerre au XXI^e siècle*, Paris, Les Belles Lettres, 2016.
- Pincas, Éric *et al.*, *Guerre d'Algérie : Paroles de soldats*, *Historia*, 856, avril 2018.
- Ricks, Thomas, *The Gamble: General Petraeus and the Untold Story of the American Surge*, 2^e éd. (2009), Londres, Penguin, 2010.
- de Saint-Marc, Hélié, Beccaria, Laurent, *Mémoires : les champs de braise*, Paris, Perrin (coll. Tempus), 2002.
- de Saint-Marc, Hélié, von Kageneck August, *Notre Histoire (1922-1945) : conversation avec Étienne de Montety*, Paris, Les Arènes, 2002.
- Schmitt, Maurice, *Alger – été 1957 : une victoire sur le terrorisme*, Paris, L'Harmattan, 2002.
- Sharrock, Justine, *Tortured: When Good Soldiers do Bad Things*, Hoboken, NJ, John Wiley & Sons, 2010.
- Stanké, Alain, et Morgan, Jean-Louis, *Histoires vécues du débarquement, 6 juin 1944 : le matin des Canadiens*, Paris, l'Archipel, 2014.
- Taylor, Chantelle, *Bad Company: a Woman Face to Face with the Taliban*, Plymouth, DRA Publishing, 2011.
- Vidal-Naquet, Pierre, *Les crimes de l'armée française : Algérie 1954-1962*, Paris, La Découverte, 2001.
- Zinsmeister, Karl, *Boots on the Ground: a month with the 82nd Airborne in the battle for Iraq*, rééd. (2003), New York, NY, Saint Martin's Press, 2004.

Fictions

- Barbusse, Henri, *Le Feu (Journal d'une escouade)*, rééd. (1916), Paris, Flammarion, 2014.
- Céline, Louis-Ferdinand, *Voyage au bout de la nuit*, rééd. (1932), Paris, Gallimard (coll. Folio), 1972.
- Chevallier, Gabriel, *La Peur*, nouvelle éd. (1930), Paris, Le Livre de Poche, 2010.
- Jenni, Alexis, *L'Art français de la guerre*, Paris, Folio, 2013.
- Morrell, David, *First Blood*, rééd. (1972), New York, NY, Grand Central Publishing, 2000.
- Powers, Kevin, *The Yellow Birds*, New York, NY, Sceptre, 2013.
- Remarque, Erich Maria, *À l'Ouest rien de nouveau*, trad. A. Hella et O. Bournac, nouvelle éd. (1929), Paris, Le Livre de poche, 1973.

Articles

- Angeli, Claude, « Trump antiterroriste familial ? », *Le Canard enchaîné*, 31 mai 2017, n° 5040, p 3.
- Baker, Paul, et Potts, Amanda, « "Why do white people have thin lips?": Google and the perpetuation of stereotypes via auto-complete search forms », *Critical Discourse Studies*, 2013, 10, n° 2, p. 187-204.
- Ballard, John, McDowell, Aliecia, « Hate and combat behaviour », *Armed Forces and Society*, 1991, 17, n° 2, p. 229-241.
- Barrett, Edward, « Reliable Old Wineskins: The Applicability of the Just War Tradition to Military Cyber Operations », *Philosophy and Technology*, 2015, 28, n° 3, p. 387-405.
- Beaudoin, William, « The Psychology of the bayonet », *(Canadian) Army Doctrine and Training Bulletin*, 1996, 2, n° 1, p. 17-20.
- Berman, Nathaniel, « Privileging combat ? Contemporary conflict and the legal construction of war », *Columbia Journal of Transnational Law*, 2004, 43, n° 1, p. 1-71.
- Blass, Thomas, « Understanding behavior in the Milgram obedience experiment : The role of personality, situations, and their interactions », *Journal of Personality and Social Psychology*, 1991, 60, n° 3, p. 398-413.
- Chambers, John, « SLA Marshall's *Men Against Fire* : new evidence regarding fire ratios », *Parameters*, 2003, n° 3, p. 113-121.

- Delage, Michel, « Retour à la vie ordinaire », *Inflexions*, 2013, n° 23, p. 71-76.
- Diamond, Cora, « Le Cas du soldat nu », trad. J.-Y. Mondon, *Cités*, 2001, 1, n° 5, p. 113-125.
- Erbland, Brice, « Le Processus homicide : analyse empirique de l'acte de tuer », *Inflexions*, 2016, n° 31, p. 131-139.
- Foot, Philippa, « The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect », *Oxford Review*, 1967, n°5, p. 5-15.
- Geiger, Georg, « La légende du héros repentant, ou comment Claude Eatherly est devenu un personnage médiatique ? », trad. C. Chamayou, *Tumultes*, 2007, 1, n° 28-29, p. 143-153.
- Goya, Michel, « La peur et le cœur. Les incohérences de la contre-guérilla française pendant la guerre d'Algérie », *Stratégique*, 2009, 1, p. 399-407.
- Henriksen, Rune. « Warriors in Combat: What Makes People Actively Fight in Combat? », *The Journal of Strategic Studies*, 2007, 30, n° 2, p. 187-223.
- Hurka, Thomas, « Liability and just cause », *Ethics and International Affairs*, 2007, 20, p. 199-218.
- Jeangène Vilmer, Jean-Baptiste, « Légalité et légitimité des drones armés », *Politique étrangère*, 2013, 78, n° 3, p. 119-132.
- Jordan, Kelly. « Right for the wrong reasons: SLA Marshall and the ratio of fire in Korea », *Journal of Military History*, 2002, 66, n° 1, p. 135-162.
- Krulak, Charles, « The strategic corporal: Leadership in the Three Block War », *Marine Corps Gazette*, 1999, 83, n° 1, p. 18-22.
- Le Guay, Damien, « La mort d'aujourd'hui est inédite, presque inhumaine », *Inflexions*, 2017, n° 35, p. 25-33.
- Lebigot, François, « La névrose traumatique, la mort réelle et la faute originelle », *Annales médico-psychologiques*, 155, 8, 1997, p. 522-526.
- Mollendorf, Darrel, « *Jus ex Bello* », *The Journal of Political Philosophy*, 2008, 16, n° 2, p. 123-136.
- Murphy Dominic, *et al.*, « Prevalence and Associations Between Traumatic Brain Injury and Mental Health Difficulties Within UK Veterans Accessing Support for Mental Health Difficulties », *Psychology Research*, novembre 2015, 5, n° 11, p. 613-623.
- Olié, Benoît, recension de *Accountability for killing*, de Neta C. Crawford (2013), *Cités*, n° 66, 2016, juin 2016, p. 83-187.

Palmer, Ian, « UK extended Medical Assessment Programme for ex-service Personnel: the first 150 individuals seen », *The Psychiatrist*, 2012, n° 36, p. 263-270.

Paul, Frédéric, « Ulysse : le retour compromis du vétéran », *Inflexions*, 2013, n° 23, p. 23-30.

Steward, Phillip, « A Reel Story of World War II », *Prologue*, 2015, 47, n° 3, p. 36-45.

Tavaglione, Nicolas, « La résurgence du pion : individualisme moral, légitime défense et guerre juste », *Arguments philosophiques*, 2009, 1, n° 1, p. 1-21.

Thiéblemont, André, « Retours de guerre et parole en berne », *Inflexions*, 2013, n° 23, p. 135-142.

Sources vidéographiques

Documentaires et témoignages

Archer, Alex, *The Wounded Platoon*, distrib. BBC2, 25/08/2010, 1 documentaire (60 min.).

Burns, Ken, Novick, Lynn, *The Vietnam War*, prod. Florentine Films, distrib. PBS, 2017, 17 documentaires (990 min.)

Chalmers, David, *How do you explain consciousness*, TED Talks, mars 2014, 1 conférence (19 min.).

Derian, Der, Udris, David, Udris, Michael, *Human Terrain*, distrib. Bullfrog films, 2010, 1 DVD (82 min.).

Dyer, Gwynne, *The Profession of Arms: War Series Part 3*, prod. National Film Board of Canada, 15/08/1984, 1 documentaire.

Fraga, Kristian, Scotti, Mickael, *Severe Clear: This is War*, prod. Sirk Production, distrib. G2 Pictures, 2012, 1 film (93 min.).

Glasson, Duncan, *Forgotten Heroes: the not dead*, prod. Century Films, distrib. Channel 4, 12/11/2007, 1 documentaire (100 min.).

Gossett, Louis, *The Wall That Heals*, prod. Dick Arlett *et al.*, distrib. Simitar Video, 1997, 1 documentaire (63 min.).

Junger, Sebastian, Hetherington, Tim, *Restrepo*, prod. Outpost Films, distrib. National Geographic Channel, 2010, 1 film (93 min.).

Junger, Sebastian, *Battle Company Korengal*, prod. Gold Crest Films, distrib. Saboteur Media, 2014, 1 film (84 min.).

Junger, Sebastian, *Why veterans miss war*, TED Talks, janvier 2014, 1 conférence (14 min.).

Lee, Deborah, *Fighting Passions*, distrib. BBC 2, 24/05/2009, 1 documentaire (60 min.).

Metz, Janus, *Armadillo*, prod. Fridthjof Film, distrib. Soda Pictures, 2010, 1 film (110 min.).

Modell, David, *Fit to Kill*, distrib. History Channel, 29/05/2005, 1 documentaire.

Moore, Wes, *How to talk to veterans about the war*, TED Talks, janvier 2014, 1 conférence (15 min.).

Morris, Errol, *Standard Operating Procedure*, prod. Participant Media, distrib. Sony Pictures Classics, 2008, 1 film (118 min.).

Pinker, Steven, *The Better Angels of Our Nature: A History of Violence and Humanity*, lecture at the University of Edinburgh, YouTube, mai 2013, 1 conférence (76 min.).

Salzberg, David, Tureaud Christian, *The Hornet's Nest*, prod. HighRoad Entertainment, distrib. Freestyle Releasing, 2014, 1 film (97 min.).

Segal, Andy, *Battle Scarred*, distrib. Channel 4, 07/09/2009, 1 documentaire (60 min.).

Sim, Kevin, *Four Hours in My Lai*, prod. Yorkshire Television, distrib. BBC 2, 23/05/1989, 1 documentaire (68 min.).

Smith, Grub, *The Truth about Killing*, prod. Channel 4, distrib. Channel 4, 08/03/2004 et 15/03/2004, 2 documentaires (93 min.).

Ware, Michael, *Only the Dead*, prod. Penance Films, distrib. Transmission Films, 2016, 1 documentaire (77 min.).

Zimbardo, Philip, *The Psychology of Evil*, distrib. TED Talks, février 2008, 1 clip (23 min.). Consultable à http://www.ted.com/talks/philip_zimbardo_on_the_psychology_of_evil (accès le 9 février 2018).

Fictions et adaptations de biographies

Broomfield, Nick, *Battle for Haditha*, prod. Film 4, distrib. Image Entertainment, 2008, 1 film (97 min.).

Broyles, William Jr., et Broyles, David, *Six*, prod. A+E Studios, distrib. History Channel, 2017, 8 épisodes (336 min.).

Coimbra, Fernando, *Sand Castle*, prod. Treehouse Pictures, distrib. Netflix, 2017, 1 film (113 min.).

Cosmatos, Georges, *Rambo: First Blood Part II*, prod. Carolco Pictures, distrib. TriStar Pictures, 1985, 1 film (96 min.).

Eastwood, Clint, *American Sniper*, prod. Village Roadshow Pictures, distrib. Warner Bros. Pictures, 2014, 1 film (132 min.).

Frankel, David *et al.*, *Band of Brothers*, prod. DreamWorks, distrib. HBO, 2001, 10 épisodes (594 min.).

Gibson, Mel, *Hacksaw Ridge*, prod. Cross Creek Pictures, distrib. Summit Entertainment, 2016, 1 film (139 min.).

Hood, Gavin, *Eye In The Sky*, prod. Entertainment One et Raindog Films, distrib. Entertainment One, 2016, 1 film (102 min.).

Kosminsky, Peter, *Warriors*, prod. British Broadcast Company, distrib. BBC, 1999, 2 épisodes (175 min.).

Kotcheff, Ted, *First Blood (Rambo)*, prod. Anabasis Investments, distrib. Orion Pictures, 1982, 1 film (93 min.).

Kubrick, Stanley, *Full Metal Jacket*, prod. Warner Bros., distrib. Warner Bros., 1987, 1 film (116 min.).

McDonald, Peter, *Rambo III*, prod. Carolco Pictures, distrib. TriStar Pictures, 1988, 1 film (101 min.).

Mendes, Sam, *Jarhead*, prod. Universal Pictures, distrib. Universal Pictures, 2005, 1 film (125 min.).

Michôd, David, *War Machine*, prod. Netflix, distrib. Netflix, 2017, 1 film (122 min.).

Niccol, Andrew, *Good Kill*, prod. Voltage Pictures, distrib. IFC Films, 2014, 1 film (102 min.).

Podeswa, Jeremy *et al.*, *The Pacific*, prod. DreamWorks, distrib. HBO, 2010, 10 épisodes (530 min.).

Sattler, Peter, *Camp X-Ray*, distrib. IFC films, 2014, 1 film (117 min.).

Schoendoerffer, Pierre, *Diên Biên, Phu*, prod. Flach Film, distrib. AMLF, 1992, 1 film (125 min.).

Shaw, Sam, *Manhattan*, prod. Lionsgate Television et Skydance Television, distrib. WGN America, 2014, 23 épisodes (966 min.).

Siri, Florent-Emilio, *L'Ennemi intime*, prod. Les Films du kiosque, distrib. SND, 2007, 1 film (111 min.).

Spielberg, Steven, *Saving Private Ryan*, prod. Amblin Entertainment, distrib. DreamWorks Pictures, 1998, 1 film (169 min.).

Stallone, Sylvester, *Rambo (John Rambo)*, prod. Equity Pictures, distrib. Lionsgate, 2008, 1 film (92 min.).

Verbrugen, Jakob, *Men Against Fire*, prod. House of Tomorrow, distrib. Netflix, *Black Mirror*, 12, 2016, 1 épisode (60 min.).

Wallace, Randall, *We Were Soldiers*, prod. Icon Productions, distrib. Paramount Pictures, 2002, 1 film (138 min.).

Sources électroniques

Abdelkrim-Delanne, Christine, « Les enterrés vivants de la première guerre du golfe », *L'Humanité*, 15 mai 2004, <https://www.humanite.fr/node/305605> (accès le 14 mai 2018).

Associated Press, « Pilot who dropped atomic bomb on Hiroshima dies with no regrets », *Evening Standard*, 1^{er} novembre 2007, <https://www.standard.co.uk/news/pilot-who-dropped-atomic-bomb-on-hiroshima-dies-with-no-regrets-6669785.html> (accès le 15 mai 2018).

Arefi, Armin, « Frappes en Syrie : questions sur une intervention », *Le Point*, 14 avril 2018, http://www.lepoint.fr/monde/frappes-en-syrie-le-baroud-d-honneur-de-la-france-14-04-2018-2210643_24.php (accès le 14 mai 2018).

Boal, Mark, « The Kill Team: How U.S. Soldiers in Afghanistan Murdered Innocent Civilians », *RollingStone.com*, 27 mars 2011, <http://www.rollingstone.com/politics/news/the-kill-team-20110327> (accès le 20 juillet 2017).

Bruni, Frank, « The Riddle of Trump's Syria Attack », *The New York Times*, 7 avril 2017, <https://www.nytimes.com/2017/04/07/opinion/the-riddle-of-trumps-syria-attack.html> (accès le 4 mars 2018).

Cabout, Sandrine, « Le cerveau de Phineas Gage livre de nouveaux secrets », *LeMonde.fr*, 24 mai 2012, http://www.lemonde.fr/sciences/article/2012/05/24/le-cerveau-de-phineas-gage-livre-de-nouveaux-secrets_1707060_1650684.html (accès le 23 février 2016)

Chapleau, Philippe, « À double détente, les slogans de la com' de recrutement de l'Armée de Terre », *Ouest-France.fr*, 13 mars 2016, <http://lignesdedefense.blogs.ouest-france.fr/archive/2016/03/13/les-slogans-a-double-detente-de-la-com-de-recrutement-de-l-15813.html> (accès le 30 décembre 2016).

Chauvancy, François, « La perception de la société militaire dans notre société », blog *Défense et sécurité : Penser différemment les questions de défense et de sécurité*, 19 novembre 2017, <http://chauvancy.blog.lemonde.fr/> (accès le 27 novembre 2017).

Cocquet, Marion, « 6 août 1945 : et si Hiroshima n'avait servi à rien ? », *Le Point*, 6 août 2015, http://www.lepoint.fr/histoire/6-aout-1945-et-si-hiroshima-n-avait-servi-a-rien-06-08-2015-1955087_1615.php (accès le 16 mai 2018).

Davies, Emily, « "We must make war more acceptable" : MOD urged to make repatriation ceremonies low-key and use more drones, SAS and mercenaries to reduce "body bag syndrome" », *Daily Mail online*, 27 septembre 2013, <http://www.dailymail.co.uk/news/article-2434435/Ministry-Defence-urged-make-repatriation-ceremonies-low-key-reduce-body-bag-syndrome.html> (accès le 11 juin 2018).

Dooley, Jim, *et al.*, « The impact of killing and How to prepare the soldier? », *PBS Frontline*, 2005, <http://www.pbs.org/wgbh/pages/frontline/shows/heart/themes/prep.html> (accès le 12 mai 2012).

Goya, Michel, « Pour le retour des héros », *La Voie de l'épée*, 31 mars 2015, <https://lavoiedelepee.blogspot.fr/2015/03/pour-le-retour-des-heros.html> (accès le 6 décembre 2017).

Guisnel, Jean, « Il y a 20 ans, un premier soldat français était tué en ex-Yougoslavie », *Le Point*, 11 janvier 2011, http://www.lepoint.fr/editos-du-point/jean-guisnel/il-y-a-20-ans-un-premier-soldat-francais-etait-tue-en-ex-yougoslavie-11-01-2012-1417711_53.php (accès le 25 mai 2018).

French, Shannon, « Warrior transitions: from combat to social contract », United States Naval Academy, 2005, <http://isme.tamu.edu/JSCOPE05/French05.html> (accès le 7 janvier 2012).

Hoagl, Jim, « Beware Mission Creep in Somalia », *The Washington Post*, 20 juillet 1993, https://www.washingtonpost.com/archive/opinions/1993/07/20/beware-mission-creep-in-somalia/fe98b9e2-9ceb-45c3-babf-844a8a2671e9/?utm_term=.45d00d2a3f23 (accès le 18 mars 2018).

Leboyer, Olivia, « Quelles représentations de l'armée dans le cinéma français aujourd'hui ? », *The Conversation FR*, 25 mars 2018, <https://theconversation.com/quelles-representations-de-larmee-dans-le-cinema-francais-daujourd'hui> (accès le 27 mars 2018).

Lucand, Christophe, « Le pinard ou le sang des poilus », *Le Monde diplomatique*, août 2016, <https://www.monde-diplomatique.fr/2016/08/LUCAND/56091> (accès le 11 novembre 2017).

Mariani, Marie-Luce, « OPEX : le Parlement piégé », *Le Monde*, 6 mars 2014, http://www.lemonde.fr/idees/article/2014/03/06/opex-le-parlement-piege_4378906_3232.html (accès le 6 décembre 2017).

Merchet, Jean-Dominique, Perrin, Jean-Pierre, François, Didier et Garçon, José, « En 1991, entre 4 000 et 400 000 morts irakiens, selon les estimations les plus extrêmes. Et 149 victimes alliées. Sept ans après, le vrai bilan de l'opération Desert Storm », *Libération*, 21 février 1998, http://www.liberation.fr/evenement/1998/02/21/en-1991-entre-4-000-et-400-000-morts-irakiens-selon-les-estimations-les-plus-extremes-et-149-victime_227890 (accès le 14 mai 2018).

O'Connor, Joshua, « For the Jewish chemist who invented chemical weapons, the consequences were dire », *Timeline*, 1^{er} mars 2017, <https://timeline.com/the-father-of-chemical-warfare-had-a-wife-who-tried-to-stop-him-65fc37a10357> (accès le 24 février 2018).

Olié, Benoît, recension de *La Guerre et après...* de Pauline Maucourt (2017), *Les Lectures d'ÆGES*, 28 mai 2018, <https://aegeslectures.wordpress.com/2018/05/28/la-guerre-et-apres/> (accès le 29 mai 2018).

Paris, Gilles, « Le jour où Barack Obama avait effacé sa "ligne rouge" sur la Syrie », *Le Monde international*, 7 avril 2017, http://www.lemonde.fr/international/article/2017/04/07/le-jour-ou-barack-obama-avait-efface-sa-ligne-rouge-sur-la-syrie_5107363_3210.html (accès le 28 février 2018)

Reuters, « À Hiroshima, le plaidoyer d'Obama pour la dénucléarisation », *La Tribune*, 27 mai 2016, <https://www.latribune.fr/economie/international/obama-depose-une-gerbe-a-hiroshima-lors-d-une-visite-historique-574613.html> (accès le 16 mai 2018).

Schmitt, Eric, « Marine Set for Questioning in Wounded Iraqi's Shooting », *New York Times*, 17 novembre 2004, <http://www.nytimes.com/2004/11/17/world/middleeast/marine-set-for-questioning-in-wounded-iraqis-shooting.html> (accès le 22 janvier 2018).

Shane, Scott, Mazzetti Mark, « Report blames Rumsfeld for detainee Aboues », *New York Times*, 11 décembre 2008, <https://www.nytimes.com/2008/12/12/washington/12detainee.html> (accès le 12 avril 2018).

Starr, Barbara, « Military proposes medal for troops showing restraint », *CNN*, 12 mai 2012, <http://edition.cnn.com/2010/US/05/12/military.restraint.medal/index.html> (accès le 28 février 2018).

Townsend, Mark, « Many military veterans' PTSD claims "fabricated or exaggerated" », *TheGuardian.com*, 23 janvier 2016, <http://www.theguardian.com/uk-news/2016/jan/23/many-military-veterans-ptsd-claims-fabricated-or-exaggerated> (accès le 1^{er} août 2017).

Ville et eurométropole de Strasbourg, « 14-18 à l'affiche », archives de l'exposition réalisée en 2008, <https://archives.strasbourg.eu/expositions/exposition-exposition-a-l-affiche-8/n:335> (accès le 4 janvier 2017).

Index

A

Abou Ghraïb, 23, 73, 87, 90, 112, 207, 234
Acculturation, 81, 82, 85, 86
Actes-réflexes, 26, 97, 100, 154
Afghanistan, 14, 16, 23, 39, 70, 72, 85, 91, 93, 100, 103, 111, 124, 127, 130, 132, 136, 145, 159, 167, 170, 176, 181, 184, 188, 192, 194, 209, 214, 218, 220, 227, 230, 249, 274, 275, 325
Anders, Günther, 78, 252, 253, 254, 255, 268, 300
Ardant du Picq, Charles, 19, 25, 92, 98
Arendt, Hannah, 18, 289, 293, 294
Armée de l'Air, 113
Armée de Terre, 49, 52, 54, 176, 179
Armes chimiques, 65, 222, 223, 232, 238, 246, 249
Armes létales autonomes, 78
Arrangement moral, 287, 296, 297
Attentat, 183
Aussaresses, Paul, 128, 129
Aversion aux pertes, 247, 248, 249, 250, 260

B

Baïonnette, 11, 32, 42, 57, 58, 83, 96
Balkans, 226, 244
Baranets, Elie, 228, 229, 230, 231, 260
Barbusse, Henri, 4, 17, 107, 232, 296
Baron-Cohen, Simon, 31, 95
Barth, Karl, 159, 168
Bellavia, David, 27, 44, 45, 47, 138
Blocage psychologique, 30, 35, 70, 104
Bombardements, 11, 43, 97, 166, 167, 203, 251, 253, 254, 255, 256, 281, 291
Bourke, Joanna, 3, 53, 82, 84
Butler, Judith, 265, 278, 279

C

Cage, Phineas, 88, 93, 95, 116, 235

Calley, William Jr., 84, 262, 263, 269
Catch-22, 80
Céline, Louis Ferdinand, 99
Chevallier, Gabriel, 4, 17, 79, 80, 198, 310
Citoyen, 3, 9-12, 14, 21-25, 27, 29, 33-35, 42, 47, 51, 53-55, 63, 108-110, 131, 133, 140, 144-146, 148-153, 155, 159-165, 170-180, 185-190, 191-200, 201-204, 208, 213, 216, 219, 222-225, 228, 230, 231, 233, 235, 237, 238, 239, 241-245, 247, 249-251, 257-260, 264-269, 270-275, 278, 281-285, 287, 289-294, 297-298, 300, 325
Clausewitz, Karl von, 36, 38, 159, 166
Clervoy, Patrick, 73, 86, 125, 236
Combattant, 3, 6-9, 10-12, 15-18, 20-22, 23-25, 28, 42, 47, 54-60, 62-70, 72, 75-80, 84, 85, 87, 88-90, 92, 95-97, 100, 103-106, 109, 111, 116, 119, 120, 123, 127, 130-133, 139, 140-142, 144, 145, 148, 150-155, 157, 161, 163-165, 173, 178, 186, 190, 193-199, 200, 204, 208, 210, 217, 219, 233, 235, 236, 238, 241, 245, 246, 250, 252, 258-260, 263, 265, 267-269, 273, 276, 280, 281, 283-285, 289, 290, 292-294, 300
Commando, 48, 91, 93, 128, 180
Conditionnement, 24, 83, 176
Conduite des opérations, 13, 19, 230, 257, 300
Conesa, Pierre, 70
Contraintes sociales, 110, 155, 271, 294
Contre-insurrection, 74, 217, 218, 219, 234, 245, 275
Côte d'Ivoire, 4, 46, 188, 218
Crawford, Neta, 235, 260, 261, 262, 263, 281, 298

D

Damasio, Antonio, 89, 93
Dambusters, 14, 129
Débarquement, 97, 214
Démon, 33
Déni

de violence, 204, 208, 212, 241, 243, 257, 259
des destructions, 181, 215, 218, 225, 227, 233,
238, 245, 254, 257, 262, 274, 276, 281, 284,
290, 299
d'immoralité, 237, 284
du retour, 112
Déréalisation, 172, 175-178, 200, 283
Dernier recours, 28, 35, 205, 208, 211, 216, 218,
224, 226, 227, 270
Désensibilisation, 83, 84
Déshumanisation, 67, 69, 73-79, 81, 105, 154, 222
Devoir de tuer, 3, 25, 26, 28, 35, 42, 45, 63, 81, 96,
125, 133, 134, 137, 138, 153, 164, 179
Diên Biên Phu, 52
Dilemme
du combattant, 8, 9, 10, 11, 13, 15, 19, 21, 22,
24-27, 34, 35, 37-39, 42, 44, 54, 65, 68, 77,
79, 80-82, 85-88, 93, 96-97, 101, 103-111,
114, 116, 118-120, 123-130, 132, 135, 137,
139-144, 146, 148, 151-155, 157, 159, 160,
161, 163, 200, 202, 218, 236, 238, 241, 253,
257, 273, 283, 285, 287, 289, 292
Dissonance, 73, 79, 80, 90, 109, 157, 190, 198, 202,
207, 284
Distanciation, 68, 70, 156, 159, 165, 173, 235, 258,
279, 291
Dommages collatéraux, 14, 15, 75, 143, 236, 260,
261, 275, 300, 325
Doss, Desmond, 40, 41
Droit international, 60
Droits de l'homme, 3, 220
Drone, 12, 60, 61, 97, 102, 103, 143, 216
Dyer, Gwynne, 57, 59, 67, 68, 92

E

Eatherly, Claude, 78, 251, 252, 253, 254, 255, 300
Eclipse morale, 26, 106, 109, 115, 117, 119, 120,
121, 122, 123, 131, 132, 140, 146, 150, 154, 155,
168, 286, 290
Effet Lucifer, 73, 86, 125, 207
Effraction traumatique, 118
Empathie, 31, 32, 34, 89, 95, 96, 116, 275

Ennui, 17, 90, 99, 290
Entraînement, 25, 30, 57, 63, 65, 67, 71, 83, 91, 92,
97-99, 100, 102, 126, 127, 218
Entrée en guerre, 10, 12, 21, 23, 24, 82, 161, 163,
164-165, 171-173, 177-179, 185-187, 200, 201,
203, 207, 209, 211, 212, 216, 242, 284, 300
Entretien, 30, 40, 69, 71, 78, 85, 91, 95, 102, 124,
125, 138, 140, 192, 256, 296, 298
État, 38, 39, 49, 54, 55, 61, 109, 133, 159, 163, 165,
180, 188, 201, 206, 211, 220, 230, 256, 297, 300
Exactions, 5, 13, 23, 66, 73-76, 120, 175, 198, 207,
216, 234, 235, 241, 242, 249, 261, 265, 268, 275,
276, 286, 291
ex-Yougoslavie, 14, 76, 249

F

Falloujah, 138, 199
Fatigue, 87, 91, 105, 193
Forces armées, 10, 19, 25, 35, 38, 48, 160, 164, 171,
180, 183, 184, 186, 188, 212, 216-219, 246, 250,
261, 262, 272
Forces de l'ordre, 5, 35, 183, 184, 212, 216, 217, 250
Forces spéciales, 40, 53, 71, 93, 138, 146, 274
Fraternité, 17, 41, 121, 136
French, Shannon, 3, 142, 259
Freud, Sigmund, 118, 163, 165, 272
Fuller, JFC, 20

G

Galula, David, 13, 74
Génocide, 96
Goya, Michel, 11, 12, 19, 98, 185, 189, 250
Gradation
d'acceptabilité morale, 239
de la valeur de la vie humaine, 239
Gray, Jesse Glenn, 18, 289, 293
Grossman, Dave, 19, 30, 31, 37, 39, 52, 57, 58, 73,
82, 92, 98, 100, 126, 142, 176, 212, 216, 270
Grotius, Hugo, 18

Guerre

d'Algérie, 4, 13, 14, 45, 69, 74, 112, 114, 123, 124, 128, 129, 145-148, 164, 169, 173, 185, 188, 236, 247, 248, 250, 264, 291

de Corée, 19, 30

de Crimée, 92

de Malaisie, 13, 139, 140

de Sécession, 31

de survie, 12, 169, 250, 251

de valeurs, 14, 22, 74, 81, 112, 116, 126, 137-139, 164, 170, 172, 174, 177, 178, 190, 194, 199-201, 203, 205, 209, 213-215, 219-222, 228, 230-232, 235, 237, 241, 242, 244, 247, 249, 250, 251, 257, 260, 268, 271, 275, 280, 281, 283, 284, 290, 291, 299

des Malouines, 12, 38, 117

d'Indochine, 13, 52, 147, 169, 173, 174

d'intérêt, 12, 13, 14, 49, 74, 139, 164, 168, 169, 170, 173, 198, 213, 247, 249, 250, 257, 291, 299

du Golfe, 13, 72, 107, 170, 171, 172, 174, 175, 205, 247

du Vietnam, 4, 5, 6, 13, 19, 30, 34, 52, 59, 74, 80, 84, 91, 112, 113, 114, 120, 123, 146, 151, 164, 169, 216, 230, 233, 234, 250, 253, 256, 258, 260, 262, 291, 298, 299

juste, 7, 18, 36, 56, 133, 147, 149, 203, 204, 205, 206, 209, 210, 211, 213, 216, 217, 226, 237, 247, 266, 272, 286

Guerre froide, 167, 168, 170

H

Haditha, 233, 234

Hassner, Pierre, 220, 221, 225, 227

Hatzfeld, Jean, 73, 86

Henriksen, Rune, 52, 53

Hiroshima, 78, 166, 168, 251, 252-256, 260, 281, 291, 300

Homicide, 7-9, 19, 29, 30, 34-38, 85, 103, 141, 142, 143, 146, 149, 151, 156, 165, 181, 190, 197, 224, 232, 238, 260, 261, 262, 265, 272, 292

Honte, 86, 141, 144-146, 150, 151, 155-157, 167, 197, 246, 271

I

Identité morale, 242, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 281, 285

Inacceptabilité, 222, 249, 251, 254, 255, 256, 257

Inapaisement, 241, 242, 243, 245, 249, 254, 255, 256, 257, 258, 262, 265, 266, 267, 272, 279, 280, 281, 283, 284, 285, 289, 291, 293

Irak, 41, 44, 69, 80, 83, 94, 118, 121, 130, 133, 136, 137, 159, 167, 175, 187, 193, 196, 209, 214, 233, 235, 245, 325

J

Jeangène Vilmer, Jean-Baptiste, 60, 220

Junger, Sebastian, 17, 41, 111, 132

Jus ad bellum, 18, 55, 56, 205, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 221, 222, 224, 225, 226, 228, 243, 284, 290

Jus ex bello, 245

Jus in bello, 18, 55, 56, 208, 212-219, 221, 222, 224, 226, 228, 243, 249, 259, 291

Jus post bellum, 244, 245

K

Kant, Emmanuel, 15, 28

Keegan, John, 84, 259

Killology, 19

Kosovo, 188, 220

Koweït, 171, 175, 206, 209, 214, 219, 221

Krulak, Charles, 199

Kyle, Chris, 31, 45, 69

L

Ledwidge, Frank, 130, 227, 228, 241

Légion étrangère, 52

Lévinas, Emmanuel, 68

Liban, 188, 230

M

Mac Mahan, Jeff, 18, 36, 53, 56, 134, 217
Machine à tuer, 79
Mal nécessaire, 204, 224, 225, 226, 227, 228, 230, 231, 243, 284
Mali, 14, 23, 72, 136, 137, 176, 181, 182, 188, 193, 220, 221, 227, 230, 249
Manchester, William, 34
Marine (nationale), 51, 93, 180, 181
Marine (Marine Corps), 34, 83, 137, 199, 219, 233, 298
Marshall, SLA, 19, 29, 30, 31, 37, 39, 41, 87, 136
McChrystal, Stanley, 70
Médaille, 46, 61, 218, 219
Mellon, Christian, 55, 101, 102, 224, 225, 297
Milgram, Stanley, 32, 43, 77, 135
Mingasson, Nicolas, 93, 194, 195
Mission creep, 226
Mort
 donnée, 14, 23, 57, 62, 63, 119, 153, 194, 196, 268
 reçue, 57, 59, 63, 119, 153, 194, 195, 325
Mourir, 3, 16, 36, 47, 58, 66, 79, 82, 118, 146, 157, 191, 220, 251, 274, 293, 296, 325
My Lai, 13, 84, 216, 262, 263, 269

N

Nadeau, Christian, 218, 227, 244
Nadelson, Theodore, 57, 110, 271, 294
Nations Unies, 13, 23, 90, 159, 170, 187, 206, 220, 246

O

Obama, Barack, 60, 70, 159, 221, 222, 256
Opératif, 73, 214, 219

P

Paradoxe, 3, 4, 5, 6, 7, 80, 204, 219, 223, 225, 226, 228, 232, 233, 235, 237, 245, 248, 260, 268, 269, 270, 272, 274, 276, 277, 279, 285

d'acceptabilité, 251
de la guerre, 205, 209, 231, 236, 243, 273, 280, 281, 283, 284, 285, 292, 293

Pinker, Steven, 33, 270
Porter, Patrick, 170, 171
Première Guerre mondiale, 3, 11, 14, 17, 39, 40, 48, 53, 69, 82, 98, 107, 117, 118, 166, 172, 232, 250, 267, 275
Propagande, 4, 49, 66, 68, 69, 70, 172, 173, 250

R

Raisonnement moral, 82, 85, 87, 88, 93, 97, 104, 105, 116, 118, 121, 130, 135, 154, 193, 259, 267, 290
Recrutement, 48, 49, 50, 51, 54, 69, 82, 176, 179, 180, 181, 183, 184, 186, 191
Référentiel moral, 26, 81, 104, 105, 108, 109, 113, 115-117, 122, 124, 127-129, 138, 140, 141, 145, 147, 148, 150, 152, 154-156, 185, 190, 193, 196, 198, 201, 202, 215, 239, 241, 244, 245, 246, 247, 248, 251, 253, 254, 257, 258, 260, 266, 267, 269, 270, 284, 285, 286, 290, 292, 293, 294, 298-300
Réflexe, 26, 96, 97, 99, 102, 103, 235, 241, 257, 290
Refus du retour, 112, 122
Règles d'engagement, 46, 55, 56, 66, 75, 76, 77, 78, 79, 103, 105, 134, 142, 154, 204, 212, 222
Remords, 20, 53, 140, 141, 144, 145, 151, 252
République centrafricaine, 188
Royal, Benoît, 46, 218
Rumsfeld, Donald, 234, 265
Rwanda, 13, 14, 73

S

Saada, Julie, 218, 227, 244
Sacrifice, 7, 28, 47, 49, 51, 52, 55, 63, 65, 98, 153, 185, 274
saint Augustin, 17
saint Thomas d'Aquin, 15, 18, 36
Saint-Fuscien, Emmanuel, 69
Seconde Guerre mondiale, 18, 29, 30, 32, 33, 34, 40, 41, 49, 66, 72, 75, 80, 111, 114, 123, 125, 128,

129, 135, 136, 147, 160, 166, 167, 168, 173, 198,
214, 241, 242, 251, 252, 253, 271, 293

Sniper, 31, 34, 102, 103

Soldat, 3, 7-10, 13- 20, 21-25, 29-32, 34-40, 42, 45,
48-51, 53, 55-58, 60, 62, 63, 66, 67, 69, 70, 76,
77, 79, 81-85, 87, 89, 91, 92, 97, 98, 99, 102, 104,
105, 107, 108, 113-114, 119-122, 130, 131, 133,
134, 136, 137, 139, 140, 142, 145, 147, 149, 151-
154, 157, 159, 160, 163-166, 171, 174, 175, 178,
179, 182-190, 192-197, 199, 200, 201, 203, 206,
207, 208, 211, 212, 215, 218, 224, 231, 233, 235,
237-239, 242, 243, 246, 248-250, 253, 254, 257,
259, 261, 263, 266-270, 272-275, 281, 283-285,
289-292, 294, 296, 298, 300, 325

Somalie, 90, 100, 226

Sommeil, 67, 79, 87, 90, 91

Sortie de guerre, 21, 245

stratégique, 15, 73, 129, 199, 214

Sun Tzu, 37, 38

Syndrome de stress post-traumatique, 40, 114, 117,
118, 119, 121, 122, 125, 126, 140

Syrie, 159, 220, 221, 222, 227, 246, 284

T

Tactique, 11, 38, 72, 214, 215, 218, 219, 270, 300

Tavaglione, Nicolas, 7, 18, 25, 133, 149

Torture, 13, 87, 128, 129, 148, 164, 250, 264, 265,
277

Traumatisme, 67, 76, 88, 93, 94, 95, 96, 102, 105,
116, 118, 119, 121, 125, 126, 140, 154, 176, 191,
197, 198

U

Uzbin, 184, 185, 189, 191, 248, 249, 250, 281

V

Valeur de la vie humaine, 130, 141, 144, 152, 210,
239, 243, 272, 273, 276, 277, 280, 294, 295, 297,
298, 325

Verdun, 247, 275

Vétérans, 4, 9, 11, 18, 20, 21, 22, 24, 26, 40, 69, 74,
80, 83, 91, 106-120, 123, 125, 127-133, 134, 137,
139-141, 143-147, 150-157, 160, 163, 167, 176,
186, 190, 194, 203, 232, 239, 241-246, 253, 254,
257, 258, 262, 264, 266, 267, 271, 273, 280, 283,
285, 287, 289, 291-294, 297, 298

Vie en campagne, 88

W

Waal, Frans de, 95, 96

Walzer, Michael, 18, 203, 205, 209, 238, 272

Z

Zimbardo, Phillip, 207